

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista di filosofia

ISSN 1974-5044

Anno VI - 2019 (Nuova serie) Fascicolo 2

Syzetesis – Rivista di filosofia
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica
ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Roma), Sergio Bucchi (Roma), Mirella Capozzi (Roma), Carlo Cellucci (Roma), Vincenzo Costa (Campobasso), Antonella Del Prete (Viterbo), Adriano Fabris (Pisa), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffiero (Roma), David Konstan (New York), Roberta Lanfredini (Firenze), Cristina Marras (Roma), Pierre-Marie Morel (Paris), Geert Roskam (Leuven), Denis Seron (Liège), Emidio Spinelli (Roma), Voula Tsouna (Santa Barbara, CA), Pierluigi Valenza (Roma), Marlein van Raalte (Leiden), James Warren (Cambridge), Gereon Wolters (Konstanz), Leonid Zhmud (St. Petersburg)

Responsabile di Redazione: Alessandro Agostini

Redazione: Selene Iris Siddhartha Brumana, Silvia De Martini, Tiziana Di Fabio, Enrico Piergiacomi, Marie Rebecchi, Luca Tonetti

Syzetesis Associazione Filosofica
Via dei Laterani 36
00184 Roma

syzetesis@gmail.com

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*.
Syzetesis è rivista scientifica (area II) secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE
Anno VI – 2019 (Nuova Serie) Fascicolo 2

MARCO TEDESCHINI-FRANCESCO VERDE, *Avvertenza* 317

ARTICOLI

FILOMENA DIODATO, *Embodiment e linguaggio: Funzione segnica e soglia semiotica* 321

STEFANO GENSINI, *Comunicazione animale e “soglia” semiotica: Un tema da ripensare?* 341

“Il caso Adamo”:
Lecture del peccato originale nel pensiero medievale
(a cura di MARIALUCREZIA LEONE)

MARIALUCREZIA LEONE, *Premessa* 365

MARIALUCREZIA LEONE, *La rettitudine della ragione e la colpa di Adamo: Filippo il Cancelliere e la sinderesi* 371

EVELINA MITEVA, *The Bodies of Adam and Eve: The (Missed?) Encounter of Natural Philosophy and Theology in the Account of Albert the Great* 393

FRANCESCO FIORENTINO, *Peccato originale, incarnazione e redenzione in Giovanni Duns Scoto* 405

RUSSELL L. FRIEDMAN, *Peter of Trabibus (fl. 1295), O.F.M., on the Physical and Mental Abilities of Children in Paradise* 433

BERND ROLING, *Lignum vitae: Der Baum des Lebens als Voraussetzung der Unsterblichkeit Adams* 461

NOTE E DISCUSSIONI

FRANCESCA PENTASSUGLIO, *Ὅμηρος ὁ σοφώτατος: Alcune osservazioni sulle citazioni omeriche nel Simposio di Senofonte* 483

SELENE I. S. BRUMANA, <i>Uno storico genetiaco per Aristotele: Celebrazioni in occasione dei duemilaquattrocento anni dalla sua nascita</i>	493
JAN E. HEßLER, <i>Rhetorik im Epikureismus: Zur neuen Edition von Philodems Über Rhetorik I</i>	507
VINCENZO DAMIANI, <i>Tra scienza e filosofia, epistemologia e società: Mario Vegetti sulla medicina antica</i>	519
PIER PAOLO PORTINARO, <i>Un libro su Bobbio</i>	537

RECENSIONI

LEONID ZHMUD, T. Kouremenos, <i>Plato's Forms, Mathematics and Astronomy</i>	547
STEFANO MASO, S. Yona, <i>Epicurean Ethics in Horace</i>	553
GEREON WOLTERS, M. Pesce, <i>Il cristianesimo, Gesù e la modernità: Una relazione complessa</i>	561
FEDERICA SCASSILLO, F. Rossi, <i>L'opera italiana: Lingua e linguaggio</i>	565
FEDERICA SABELLI, M. Blanchot, <i>Lo spazio letterario</i>	571
STEFANO GENSINI, P. Desogus, <i>Laboratorio Pasolini</i>	579
LUIGI SOMMA, R. Roni (ed.), <i>Natura, cultura e realtà virtuali</i>	585
INDICE DELL'ANNATA	591



Avvertenza

Il presente fascicolo di *Syzthesis - Rivista di filosofia* inaugura una nuova stagione della vita di questo periodico scientifico. Un importante rinnovamento del sito web e, in particolare, un altrettanto decisivo accrescimento della Redazione hanno nettamente modificato l'assetto di *Syzthesis*. In qualità di Direttori avvertiamo la necessità di esprimere la nostra convinta gratitudine alle persone che hanno deciso di impegnarsi in questo progetto culturale senza fini ulteriori.

Allo stesso tempo comunichiamo al pubblico dei lettori e degli studiosi che dal 2020 in avanti *Syzthesis* sarà pubblicata una sola volta l'anno, orientativamente (ma non tassativamente) nel mese di dicembre. In questo modo, usufruendo di tempi più ampi e dilazionati, la Direzione e la Redazione auspicano che il controllo e la salvaguardia del livello scientifico dei contenuti pubblicati siano ancora più attenti ed elevati.

Roma, novembre 2019

*Marco Tedeschini
Francesco Verde*

ARTICOLI



Embodiment e linguaggio: Funzione segnica e soglia semiotica

di

FILOMENA DIODATO

ABSTRACT: In the last decades, by virtue of the overcoming of the *Saussurean vulgata*, especially after the publication of the *Ecrits de linguistique générale*, the reflections on the *double essence of the language* have revealed the inadequacy of the dichotomies from which classical structuralism arose. In this new context, the couples nature/culture, *langue/parole*, synchrony/diachrony, syntagmatic/associative etc. appear as methodological premises or as *antinomies* which have to be understood in dialectical terms, so that they cannot be solved, but only pragmatically composed. In particular, if the dichotomy nature/culture, with the preponderance of the latter over the former, seemed to include Saussurism (and Structuralism) in a paradigm of extreme culturalism, a better comprehension of the *Saussurean philosophy* could pave the way for a new *symbolic materialism*, denying an *ontological structuralism* and its anti-naturalistic implications. The paper aims to show that a rethinking of the dialectic between *faculté du langage* and *langue(s)* and a reconstruction of the notions of sign and of *semiotic threshold* could allow a better focalisation of the *Embodied Cognition* perspective, and in particular of the *Radically Enactive Embodied* approach.

KEYWORDS: Embodiment, Enactivism, Semiotic Threshold, Saussurean Semiotics, Cognitive Semantics

ABSTRACT: Negli ultimi decenni, con il superamento della *vulgata saussuriana* e soprattutto dopo la pubblicazione degli *Ecrits de linguistique générale*, la riflessione sulla *doppia essenza del linguaggio* ha rivelato l'inadeguatezza delle *dicotomie* da cui lo strutturalismo classico avrebbe preso le mosse. In questo nuovo contesto, le coppie natura/cultura, *langue/parole*, sincronia/diacronia, sintagmatico/associativo ecc. si sostanziano come premesse metodologiche o come *antinomie* che devono essere lette in termini dialettici, in vista di una loro composizione pragmatica ma mai di una risoluzione. In particolare, se la *dicotomia* natura/cultura, con l'assoluta prevalenza della seconda sulla prima, sembrava ascrivere il saussurismo (e lo strutturalismo) tra i paradigmi

ARTICOLI

Syzthesis VI/2 (2019) 321-339

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

321

culturalisti più estremi, una migliore comprensione della *filosofia saussuriana* potrebbe aprire la strada a un nuovo *materialismo simbolico*, che scardini il preteso *strutturalismo ontologico* e rimetta in discussione le sue supposte conclusioni anti-naturaliste. In questo contributo intendiamo dimostrare che un ripensamento della dialettica tra *faculté du langage* e *langue(s)* e una ricostruzione delle nozioni di segno e di *soglia semiotica* potrebbero consentire una rifocalizzazione della prospettiva della *Embodied Cognition* e più in particolare delle teorie enattiviste.

KEYWORDS: *Embodiment*, enattivismo, soglia semiotica, semiotica saussuriana, semantica cognitiva

I. Introduzione

Nell'ambito della *vulgata* è prevalsa un'interpretazione del binomio natura/cultura come dicotomia, che ha portato a sancire l'assoluta prevalenza della seconda sulla prima. Il fatto che nel *Cours* la *langue* – oggetto della linguistica – sia definita come un sistema di segni radicalmente arbitrario, dunque storico, sociale e culturale, sembra, infatti, ascrivere la *filosofia del linguaggio* di Saussure tra i paradigmi culturalisti più estremi¹. Tuttavia, l'esegesi degli ultimi decenni, assieme a una lettura meno pregiudiziale delle tesi di alcuni esponenti dello strutturalismo², sembra aprire una nuova prospettiva sulla nozione di *natura umana*, definita anzitutto in relazione alla linguisticità³. Appare,

¹ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Lausanne-Paris 1916 (trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 1967). *Culturalismo* è un termine-ombrello, come tanti altri che circolano nella letteratura scientifica contemporanea, che racchiude gli approcci che assegnano ai fatti culturali una priorità rispetto al *background* bio-cognitivo. Seguendo A. Falzone e A. Pennisi (*Darwinian Biolinguistics. Theory and History of a Naturalistic Philosophy of Language and Pragmatics*, Springer, Berlin 2016, p. 257), «in its gradually more philosophical meaning, culturalism becomes the orientation that considers culture: the (variable) way in which individuals construct their own “reality”; the system of values, beliefs, obligations, etc. that influences the actions of any individual who works in a community; the “lens” that affects every epistemological approach in the study of any social or natural phenomenon; and so on». Dalla fine degli anni Novanta si è, però, profilato un filone neo-culturalista nel quale la complessità dell'interazione tra evoluzione biologica e culturale costituisce il punto di partenza delle riflessioni sul linguaggio come specifico umano.

² D. Gambarara, *Strutturalisti senza saperlo? Saussure contro Saussure*, in C. Caputo (ed.), *Lalbero e la rete: Ricognizione dello strutturalismo*, «Versus» 115 (2012), pp. 11-23.

³ E. Fadda, *Introduzione*, in E. Fadda-G. Gallo-L. Cristaldi (eds.), *Saussure filosofo del linguaggio*, Bonanno editore, Catania 2011, pp. 15-22, p. 18.

dunque, possibile un ripensamento del rapporto tra *faculté du langage* e *langue(s)* o tra *matière* e *signification* che fa emergere un «materialismo simbolico»⁴ assai lontano da conclusioni anti-naturaliste.

In quest'ottica, Saussure sarebbe l'inconsapevole iniziatore di un paradigma che contempla il naturale *sia come fondamento sia come complemento del culturale*, distinguendo due accezioni di "naturale", la prima relativa alla facoltà del linguaggio come *istinto naturale*, la seconda relativa alla lingua come *strumento* attraverso il quale quell'istinto giunge a compimento. Il ginevrino, in sostanza, «formula una concezione non ingenua della strumentalità: la lingua è uno strumento necessario ma contingente (naturale₂) per la facoltà di linguaggio, che non è uno strumento, ma un organo permanente (naturale₁) per gli esseri umani»⁵. Allora, al rischio di riduzionismo biologico e/o psicologico o, peggio, di ricaduta nelle secche del comportamentismo potrebbe porre freno un *neoculturalismo saussuriano* che permetterebbe di recuperare – non contro, ma accanto al *côté* culturalista e sociologizzante – l'ineliminabile dialettica tra la naturale facoltà del linguaggio e la naturale storicità e socialità delle lingue. Saussure, in quanto «maggior pensatore dell'*esprit collectif*», potrebbe sorprendentemente costituire il punto di convergenza dei numerosi approcci sociali alla cognizione, in antitesi sia alla scienza cognitiva standard sia alle conclusioni talvolta riduzioniste della seconda generazione⁶.

Il compito, arduo e per nulla scontato, di far dialogare la semiotica saussuriana e strutturalista con la scienza cognitiva è avviato da diversi studiosi. In questo contributo ci limiteremo a rileggere alcuni approcci *embodied* – in particolare le teorie della *Enactivist Embodied Cognition* – nel solco di una semiotica saussuriana. A questo scopo utilizzeremo, oltre all'impianto teorico-terminologico del ginevrino, la nozione di *soglia* introdotta da Eco⁷ che ci pare cruciale non solo per comprendere il paradigma strutturalista, anche nelle sue voci eterodosse – talvolta liquidato, appunto, con l'accusa di *ontologizzazione della struttura* – ma soprattutto per collocare la questione dell'*embodiment* dentro una teoria (o metateoria) semiotica che (ri)definisca la funzione segnica. E questo senza svilire la relazione multidimensionale e dinamica tra

⁴ D. Gambarara, *Per una filosofia del linguaggio e delle lingue. Intervista a Daniele Gambarara*, in E. Fadda-G. Gallo-L. Cristaldi (eds.), *op. cit.*, pp. 33-55, p. 35.

⁵ D. Gambarara, *Strutturalisti senza saperlo? Saussure contro Saussure*, cit., p. 13.

⁶ D. Gambarara, *Per una filosofia del linguaggio e delle lingue*, cit., p. 34.

⁷ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975.

sostanza e forma, ovvero contemplando lo snodo tra arbitrarietà materiale e formale⁸ che rende conto della natura assai peculiare dell'*embodiment* linguistico.

Cominceremo, dunque, a ritroso, con una presentazione del cognitivismo *embodied* nelle sue differenti sfaccettature, evidenziando gli elementi di rottura e di continuità con quello classico o standard, partendo dall'ipotesi che entrambi gli approcci contengano premesse che ostacolano lo sviluppo di una teoria semiotica del linguaggio.

2. *Cognitivismo classico vs Cognitivismo embodied*

Il cognitivismo classico della prima generazione, che si sviluppa dagli anni Cinquanta del Novecento sulle ceneri del comportamentismo, ha una forte impronta computazionale. Assimilando la mente al computer, gli oggetti da indagare sono le rappresentazioni mentali, intese come sequenze di simboli astratti passibili di manipolazione sintattica. Avendo tali fenomeni natura eminentemente logico-formale, dunque essendo riducibili ad algoritmi, essi sono considerati indipendenti dal supporto fisico (cervello, corpo) nei quali hanno luogo. Per questo, il cognitivismo classico è dualista, *disembodied*, internalista e individualista.

Tali attributi non sono mitigati dalla *svolta biologica* che Chomsky ha intercettato negli ultimi decenni⁹. A ogni modo, con l'introduzione della nozione di *embodiment* si intende colpire il *dualismo cartesiano* al quale Chomsky e i chomskiani si richiamano per "blindare" la facoltà interna del linguaggio (*I-Language*) dalle contaminazioni di quella esterna (*E-Language*). Volendo, infatti, accogliere la sfida del dialogo con l'evoluzionismo neodarwiniano, sulla scia del programma minimalista¹⁰ e del modello a principi e parametri¹¹, la teoria chomskiana è giunta

⁸ Cfr. T. De Mauro, *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1982.

⁹ M. D. Hauser-N. Chomsky-W. T. Fitch, *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?*, «Science» 298/5598 (2002), pp. 1569-1579; W. T. Fitch-M. D. Hauser-N. Chomsky, *The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications*, «Cognition» 97/2 (2005), pp. 179-210. Per un bilancio si veda A. Falzone-A. Pennisi, *op. cit.*, pp. 88 e ss.

¹⁰ N. Chomsky, *A Minimalist Program for Linguistic Theory*, in K. Hale-J. Keyser (eds.), *The View from Building*, MIT Press, Cambridge MA 1993, pp. 1-52.

¹¹ N. Chomsky, *Language and the Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, MIT Press, Cambridge MA 1988.

alla distinzione tra *Faculty of Language in the Broad Sense* (FLB) e *Faculty of Language in the Narrow Sense* (FLN), ascrivendo alla prima i *device* responsabili dell'esternalizzazione, l'interfaccia senso-motoria e quella intenzionale-concettuale, e continuando a identificare nella seconda l'essenza del linguaggio come specifico umano, confinato nel meccanismo computazionale ricorsivo *Merge*¹².

In polemica con questo approccio che sovrappone l'*errore di Cartesio* al *problema di Platone*¹³, le teorie dell'*embodiment* affermano che il supporto (cervello/corpo) non è indifferente, ma influenza (o, a seconda dei casi, determina) il funzionamento dei processi cognitivi.

A causa della vaghezza e dell'eterogeneità delle premesse teoriche degli approcci che usano questo *Modewort*, si è assai discusso sulla sua portata effettiva. Fin dalla formulazione del *realismo esperienziale*¹⁴ e soprattutto dopo la pubblicazione del volume apripista di Varela, Thompson e Rosch¹⁵, l'aggettivo *embodied* ha qualificato diverse teorie, applicandosi ad altrettanti aspetti della cognizione. Per circoscrivere le diverse accezioni di una nozione che rischia di diventare "imperialista" (per parafrasare Eco), Shapiro¹⁶ ha enucleato tre temi, premettendo che le loro implicazioni filosofiche non sempre convergono verso un approccio unitario.

¹² *Merge* è «un'operazione che consente di prendere oggetti mentali [o concetti di un qualche genere] già costruiti, e di assemblare a partire da essi oggetti mentali più grandi». Sul piano dell'evoluzione, è *Merge* che distingue la nostra specie dalle altre, facendo del linguaggio lo specifico umano. Grazie a questa mutazione genetica, realizzatasi in un piccolo gruppo umano, anzi a partire da un solo individuo del gruppo e poi trasmessasi rapidamente alla sua discendenza, «una volta in possesso di questa tecnica di costruzione e di una varietà infinita di espressioni gerarchicamente strutturate per fare uso di queste cose (questi sistemi di pensiero o [ciò che Chomsky chiama] "sistemi concettuali-intenzionali"), si poteva improvvisamente pensare, progettare, interpretare, in un modo che non era consentito a nessun altro» (N. Chomsky, *The Science of Language: Interviews with James McGilvray*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; trad. it. di A. Rizza, *La scienza del linguaggio: Interviste con James McGilvray*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 26).

¹³ L'*errore di Cartesio* (per citare il famoso libro di Damasio) e il *problema di Platone* sono i nodi centrali dell'approccio chomskiano: «The Platonic and Cartesian solutions provide an unambiguous answer: we must look within us, within our minds, to explain the outside that constitutes a reflection or a 'reminiscence'. In philosophy of mind, this solution today is called 'Internalism' and is based on an implicit mind-body distinction» (A. Falzone-A. Pennisi, *op. cit.*, p. 42).

¹⁴ G. Lakoff-M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

¹⁵ F. Varela-E. Thompson-E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge MA 1991.

¹⁶ L. Shapiro, *Embodied Cognition*, Routledge, New York 2011, pp. 4-5.

Il primo è la *concettualizzazione* (*conceptualization*): «the concepts on which an organism relies to understand its surrounding world depend on the kind of body that it has, so that were organisms to differ with respect to their bodies, they would differ as well in how they understand the world»¹⁷. La concettualizzazione sarebbe al centro dell'approccio di Varela, Thompson e Rosch, nella misura in cui gli studiosi affermano la necessità di abbandonare una visione "oggettiva" della realtà, essendo essa relativa alla struttura corporea dell'organismo. Ora, il principio per il quale le modalità di concettualizzazione sono specifiche per ciascun tipo di corpo e discendono dal tipo di relazioni che esso può intrattenere con l'ambiente (per esempio attraverso i sistemi percettivi) è radicata nella storia del pensiero linguistico fin dalla più tarda antichità. Ai nostri fini basterà notare che questo tema riconduce allo snodo dei rapporti tra arbitrarietà materiale e formale, ponendo, la prima, una serie di vincoli biologici, fisici ecc. alla teorica illimitatezza della seconda. Peraltro, su un altro versante, la crociata contro i "miti" dell'oggettivismo e del soggettivismo ha caratterizzato fin dagli albori la scienza cognitiva della seconda generazione, sfociando nel *realismo esperienziale* di Lakoff e Johnson, premessa fondante della teoria della metafora concettuale. In questo contesto, come vedremo, si è fatto ampio ricorso alle nozioni di *Umwelt*, *Lebensform*, *lifeworld*, *nicchia* e così via, a indicare la specie-specificità dei processi cognitivi e dell'universo noetico che essi costruiscono.

Il secondo tema è il *riposizionamento* (*replacement*): «an organism's body in interaction with its environment replaces the need for representational processes thought to have been at the core of cognition», quindi la cognizione «can take place in systems that do not include representational states, and can be explained without appeal to computational processes or representational states»¹⁸. Qui la questione diventa teoricamente più pregnante, poiché, coniugando anti-computazionalismo e anti-rappresentazionalismo, si estirpano due assunti fondanti del cognitivismo standard. La questione centrale, che conduce a legare questo nucleo tematico agli altri due, è il rifiuto del dualismo individuo-mondo: gli individui non avrebbero necessità di costruirsi delle rappresentazioni del mondo, poiché tra organismo e ambiente vi sarebbe una reciproca mutualità (*coupling*). Sulla scorta della fenomenologia, in particolare delle riflessioni di Merleau-Ponty, la chiave della conoscenza

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

sarebbe l'interazione partecipativa tra individuo (corpo) e ambiente¹⁹.

Il terzo tema, sotteso agli altri due, è la *costitutività* (*constitution*): il corpo ha un ruolo costitutivo, non meramente causale, nei processi cognitivi. Infatti, «the locus of perceptual experience is not, as might ordinarily be thought, the brain, but is instead spread out across cycles of organism-world interactions»²⁰. Questa accezione attacca l'assunto che la cognizione sia *brainbound*, ovvero che abbia come sede esclusivamente o principalmente il cervello²¹. In ogni caso, il rinvio a meccanismi *embodied* non costituisce di per sé una rivoluzione copernicana rispetto alla scienza cognitiva standard. La premessa che mente, cervello/corpo e ambiente interagiscano tra loro e che la cognizione dipenda costitutivamente dalle caratteristiche del corpo non cancella automaticamente la concezione standard della cognizione come meccanismo computazionale, né impone la messa in discussione dell'esistenza di un livello della rappresentazione mentale, ma semplicemente fa avanzare queste nozioni a una fase successiva, distinguendo una cognizione di base da una di livello più alto²².

Sebbene ciascuno dei tre nuclei tematici richieda riflessioni più approfondite, si può senz'altro affermare che essi convergono e si radicalizzano, non senza aporie, nella prospettiva "enattivista" (*enactive* o *enactivist*, aggettivo che corre il rischio di divenire ambiguo almeno quanto l'affine *embodied*), in polemica con la scienza cognitiva sia della prima sia della seconda generazione.

A partire da Varela, Thompson e Rosch, la svolta enattivista si

¹⁹ Cfr. R. W. Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 16 e ss.

²⁰ L. Shapiro, *op. cit.*, p. 65.

²¹ Tuttavia, in linea con le perplessità di Shapiro, a cui si rimanda per una distinzione puntuale tra *causation* e *constitution*, Pennisi afferma che la scienza cognitiva resta a tutt'oggi prigioniera del paradigma cerebro-centrico. Per lo studioso sarebbe auspicabile una prospettiva pragmatica nella quale «the action is not interpreted only as a relationship between the subject and the environment (enacted cognition) or as a direct product of the environment (extended cognition) but as the set of body-based cognitive ability. In short, this is one way to overcome cerebrocentrism without falling into any form of neo-behaviourism» (A. Falzone-A. Pennisi, *op. cit.*, p. 176).

²² L. Shapiro (*op. cit.*, p. 93) riconosce che «if properties of the body do indeed "shape" how we experience the world, then the standard cognitive scientist should insist that the relevant properties of the body be represented in the algorithms that constitute cognition. On this view, the "problem" with first-generation cognitive science is not that it adopts a computational framework, but that it fails to include in its description of the mind's programs information about the body».

propone di «negotiate a middle path between the Scylla of cognition as recovery of a pregiven outer world (realism), and the Charybdis of cognition as the projection of a pregiven world (idealism)»²³. Tra la Scilla del realismo e la Cariddi dell'idealismo, la cognizione è considerata *enattiva* nel senso che il *nostro* mondo viene costruito su una storia di *structural couplings* che, dal punto di vista ontogenetico, consentono di partecipare al mondo, mentre, sul piano filogenetico, permettono di crearne uno. L'idea di fondo resta che l'individuo e il mondo non sono separati, bensì *mutually specifying*.

Hutto e Myin²⁴, per distinguere la loro proposta enattivista, hanno offerto una classificazione delle teorie della *Embodied Cognition* (EC), distinguendo tre diverse concezioni della cognizione: (1) *Ultra Conservative* (Ultra-CEC), (2) *Conservative Enactive Embodied* (CEC) e (3) *Radically Enactive Embodied* (REC). In sintesi, l'approccio Ultra-CEC si limiterebbe a considerare gli *E-factors*²⁵ a monte dell'attività cognitiva che resta computazionale e rappresentazionale, ovvero *brainbound*. Un'ipotesi intermedia è, invece, ascritta agli approcci CEC, i quali si allontanano in maniera più netta dal cognitivismo standard sostenendo che gli *E-factors* sono elementi costitutivi della cognizione. Entrambi gli approcci restano, però, ancorati a una visione computazionale e rappresentazionale, tesi che i sostenitori dell'approccio REC o EEC (*Enactivist Embodied Cognition*) rifiutano, affermando che la cognizione è un'attività *embodied* in senso assai più radicale.

Una classificazione analoga è proposta da Gallagher²⁶ che sulla base di due criteri distintivi – contenuto concettuale e rappresentazione mentale – separa le teorie *weak EC*, che presuppongono sia un contenuto concettuale sia rappresentazioni mentali in senso forte, dalle teorie *enactivist*, che invece negano l'esistenza sia di contenuti concettuali sia di rappresentazioni mentali.

In sostanza, proseguendo con l'elenco di sigle, l'approccio enattivista si oppone alle teorie CIC (*Content Involving account of Cognition*),

²³ F. Varela-E. Thompson-E. Rosch, *op. cit.*, p. 172.

²⁴ D. D. Hutto-E. Myin, *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*, MIT Press, Cambridge, MA 2017.

²⁵ Ivi, p. 37: «E is the letter, if not the word, in today's sciences of the mind. E-approaches to the mind — those that focus on embodied, enactive, extended, embedded, and ecological aspects of mind — are now a staple feature of the cognitive science landscape».

²⁶ S. Gallagher, *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 43.

sostenendo che (una ampia sfera del)la cognizione può fare (anche) a meno di contenuti. Per comprendere in che senso l'attività cognitiva può fare (anche o del tutto, a seconda della teoria) a meno di contenuti e rappresentazioni, è necessario chiarire in quale senso queste nozioni sono utilizzate.

2.1. *Da una mente (troppo) piena a una mente (troppo) vuota*

Nonostante il ricorso insistente alla nozione di significato nelle sue molteplici accezioni (*meaning, content, concept*), nella scienza cognitiva della seconda generazione il linguaggio e la semantica non sono temi centrali, essendo i *fatti di linguaggio* subordinati a quelli di pensiero e/o di cervello²⁷. Questa premessa – che, paradossalmente, lega la seconda generazione alla prima – rende assai problematico lo sviluppo di una *semantica delle lingue*. Se è vero che nelle teorie *embodied* si consolida l'atteggiamento antidualista e antichomskiano, è altrettanto vero che una semantica (o una filosofia) delle lingue non vi trova spazio, poiché l'attenzione continua a ricadere sull'attività cognitiva *a monte* dell'attività linguistica.

Su questa scia, anche la prospettiva enattivista insiste sul principio che la cognizione non sia un evento mentale autonomo, sganciato dal corpo e dal mondo, bensì un'attività *out in the open* che *emerge* dai processi distribuiti nella triade cervello-corpo-ambiente. I processi cognitivi assumono significato per il soggetto che li effettua nei contesti d'azione, non in virtù di una mappa rappresentazionale precostituita, né in relazione a un qualche modello interno del mondo. In sintesi, la cognizione risulta *embodied, grounded* nel corpo e *situated* nell'ambiente. Ciò vale non solo per i sistemi senso-motori o per la cognizione di base (come sono disposti ad ammettere i sostenitori di un *weak embodiment*), ma per l'attività cognitiva nel suo insieme, incluso il linguaggio.

L'approccio enattivista – con distinguo significativi tra i diversi autori – rifiuta la nozione di rappresentazione e l'equazione intenzionale-rappresentazionale: alcuni stati mentali avrebbero contenuto intenzionale, ma non rappresentazionale. Se traslato sul piano del linguaggio, l'anti-rappresentazionalismo, che ha un suo fondamento nella teoria della percezione²⁸, presuppone una mente vuota, che si sposta tutta all'ester-

²⁷ G. Lakoff-M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, Cambridge University Press, New York 1999.

²⁸ Cfr. S. Gallagher-D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to*

no del cervello, distribuita tra corpo e mondo, senza la necessità di “ritenere” contenuti in qualche forma. Una mente senza segni, insomma.

A ben vedere, però, la nozione di rappresentazione che gli enativisti rifiutano è quella computazionale. Parimenti, la nozione di contenuto che si contesta è quella proposizionale e vero-funzionale della filosofia analitica²⁹. Ora, come noto, la nozione di rappresentazione in senso computazionale è stata osteggiata da diversi studiosi anche prima della svolta *embodied*. Allo stesso modo, la concezione di contenuto/significato in senso referenziale ha ricevuto approfondite critiche nella filosofia del linguaggio dell'ultimo secolo (per limitarsi al dibattito coevo), anche dallo stesso *côté* analitico. Non è un caso che proprio in seno a questo paradigma sia maturata, pur considerando la denotazione come dispositivo semantico fondamentale, la consistente *svolta pragmatica* che – a partire dalla filosofia del linguaggio ordinario nelle declinazioni sia di Austin, sia del “secondo” Wittgenstein, sia poi di Grice – ha messo radicalmente in discussione l'idea che il significato fosse riducibile a proposizioni valutabili solo in virtù della loro rispondenza ai fatti del mondo. Peraltro – senza menzionare la semantica linguistica e strutturale, che costituisce una provincia isolata nel dibattito internazionale – anche la semantica cognitiva, nelle sue diverse sfaccettature, si è aggregata attorno al rifiuto delle *check-list theories of meaning*, evidenziando la necessità che la semantica si configurasse non come una teoria del riferimento, bensì come una teoria concettuale con il compito di spiegare i processi di produzione, interpretazione e comprensione dei testi³⁰. E, soprattutto, di rendere conto dei processi di categorizzazione.

Insomma, le critiche alla nozione di rappresentazione in senso computazionale e alla definizione proposizionale e vero-funzionale del significato si sono ampiamente consumate nel dibattito degli ultimi decenni, per cui, a oggi, la convinzione che il contenuto mobilitato dalla mente non sia di natura proposizionale – almeno in via esclusiva – è ampiamente condivisa e compare persino nelle “autocritiche” che si profilano nel contesto chomskiano. D'altronde, anche nel caso in cui per contenuto si intendesse “concetto”, si potrebbe obiettare che diverse ricerche – dalle teorie dei prototipi a quelle pragmatiche

Philosophy of Mind and Cognitive Science, Routledge, London 2008.

²⁹ D. Hutto-E. Myin, *op. cit.*, p. 53.

³⁰ C. J. Fillmore, *Semantic Fields and Semantic Frames*, «Quaderni di semantica» 6 (1985), pp. 222-254.

della categorizzazione – hanno messo in crisi la nozione monolitica di categoria intesa come set di concetti definiti in base a condizioni necessarie e sufficienti. Hanno mostrato, invece, che la cognizione gioca su diversi livelli e opera in contesto, coinvolgendo categorie dinamiche, non rappresentazionali, derivate dalla morfologia corporea (per esempio, gli *image-schemata*³¹ e altre configurazioni analoghe, come gli *schemi mimetici*³²).

Restando all'*Enactivism*, l'impressione è che si proponga un'estensione del raggio di azione della *basic mind*, vale a dire della sfera pre-concettuale e pre-rappresentazionale, fino a dissolvere (e risolvere) in essa la porzione concettuale. Di contro, emerge una commistione tra il piano filogenetico e quello ontogenetico che produce un avvitamento della teoria su se stessa, almeno per quello che pertiene al linguaggio. Infatti, sul piano filogenetico, si può senz'altro convenire che «acquiring the capacity for cognition that involves content is a special achievement»³³. La maggior parte degli studi sull'origine e l'evoluzione del linguaggio – a meno che non supportino ipotesi “miracolistiche” e dichiaratamente antidarwiniane à la Chomsky – sostengono che il linguaggio (verbale) deve essersi stabilito, come “innovazione” specie-specifica, su meccanismi cognitivi condivisi con gli altri animali, in particolare con i primati.

Sul piano ontogenetico, però, l'individuo non conia segni alla bisogna (col rischio di precipitare nel baratro del *linguaggio privato* profilato da Wittgenstein), né si affida solamente al contesto per determinarne il senso. L'individuo si trova già immerso in una pluralità di sistemi semiotici disponibili nella comunità in cui vive, che acquisisce e usa. In particolare, le norme che disciplinano i processi linguistici – il *valore* dei segni – devono essere *sufficientemente* fissate, per quanto altrettanto *sufficientemente* indeterminate.

Su questo tema si ha l'impressione che la teoria enattivista di Cuffari, Di Paolo e de Jaegher si avviti su se stessa, sostenendo che l'individuo arriva al linguaggio quando è già in grado di padroneggiare «very special kinds of scaffolded practices — practices involving

³¹ M. Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

³² Cfr. J. Zlatev-T. Persson-P. Gärdenfors, *Bodily Mimesis as “The Missing Link” in Human Cognitive Evolution*, «Lund University Cognitive Studies» 121 (2005). Cfr. anche J. Zlatev, *Embodiment, Language, and Mimesis*, in T. Ziemke-J. Zlatev-R. M. Frank (eds.), *Body, Language and Mind. Vol. 1: Embodiment*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York 2007, pp. 297-337.

³³ D. Hutto-E. Myin, *op. cit.*, p. 56.

public norms for the use of symbols, where such norms depend for their existence on a range of customs and institutions»³⁴. È come dire, infatti, che il linguaggio richiede in qualche modo già il linguaggio (l'uso di simboli secondo norme pubbliche). A poco serve affermare che la dinamica sociale non necessita di sistemi simbolici predefiniti: se tali pratiche coinvolgono, come è naturale supporre, una qualche modalità di produzione semantica (indici, icone?), è necessario individuare dei criteri che distinguano i segni (le funzioni segniche) dalle altre esperienze semantiche.

Per chiarire questa confusione, Sonesson individua un criterio di demarcazione per distinguere il segno dalle esperienze semantiche preconcezionali, richiamando sia la nozione di *rappresentazione* di Husserl («something which is *directly present* but not *thematic* refers to something which is *indirectly present* but *thematic*») sia il concetto di *differenziazione* di Piaget («there is a *differentiation* between expression and content in the double sense, I take it, that they *do not go over into each other in time and/or space*, and that they are perceived to be of *different nature*»³⁵). Questa impostazione risulta molto interessante ai nostri fini, poiché mostra che il convitato di pietra delle teorie dell'*embodiment*, e di quelle enattiviste in particolare, è proprio la nozione di funzione segnica, non indagata e comunque solo vagamente identificata come *discrimen* delle lingue storico-naturali rispetto alle altre modalità di produzione semantica (umane e non umane).

2.2. Linguaggio senza segni?

Secondo la prospettiva enattivista, la produzione del senso (*sense-making*) è un'attività distribuita nell'ambiente; un processo dinamico e pragmatico che non dipende dalla natura degli oggetti e che si verifica ogniqualvolta un agente ascrive, appunto, un senso ai fenomeni nei quali si imbatte (fenomeni che, comunque, non percepisce come "altro" da rappresentarsi nella mente, ma con i quali *inter-agisce*). Il linguaggio (*linguaging*) è un'attività connessa alla necessità di istituire pratiche sociali, un sistema autopoietico, una «*cognogenetic experience*» [...] embodied in that experiencing the sensorimotor coupling of voicing and hearing is instrumental in the construction of thinking at every

³⁴ Ivi, p. 56.

³⁵ G. Sonesson, *From the Meaning of Embodiment to the Embodiment of Meaning: A Study in Phenomenological Semiotics*, in T. Ziemke-J. Zlatev-R. M. Frank (eds.), *op. cit.*, p. 93.

level of the experience – intimate, private or public, and this is what the enactive paradigm has to bring in beyond the traditional embodiment described by the symbolic cognitivist paradigm»³⁶.

La definizione di *linguaging* non è affatto univoca. Si va da una accezione nel solco della tradizione³⁷ a una definizione che sgancia gradualmente la nozione di linguaggio da quella di rappresentazione – affermando, per esempio, che il *linguaging* è *content involving*, ma non *content-based* (quindi non presupporrebbe *mindreading*, né rappresentazioni mentali). Alla lettera, ciò significa che per entrare nella prassi linguistica non è richiesto il possesso di segni, ovvero di contenuti più o meno stabilmente connessi a espressioni presenti nella testa (*stored*) del parlante da richiamare (*retrieve*) all'occorrenza. Altrimenti detto, la *langue*, come delimitata da Saussure nel *circuit de la parole*, evapora a favore della *parole* – l'atto linguistico che coinvolge un processo fisico, fisiologico e psichico – che basterebbe da sola a spiegare l'esperienza del linguaggio.

Nella versione di Cuffari, Di Paolo e de Jaegher, la ruota del linguaggio (*wheel of languaging*) chiarisce come «the human style of participatory sense-making becomes increasingly linguistic»³⁸. Secondo gli studiosi, attraverso una sequenza di livelli filogenetici, ontogenetici e microgenetici, «we develop sensitivities to certain acts and strategies of coping, and we incorporate the coping practices until they become constitutive of our way of being in the world». Il percorso evolutivo porterebbe a «articulate novel concepts of *linguistic sensitivities and powers and linguistic bodies* to capture the radical embodiment of languaging as an idiosyncratically incorporated style of participatory sense-making»³⁹.

Ora, una cosa è ammettere che la simbolizzazione sia un «graded, emergent phenomenon of iterated interaction coordinations»⁴⁰, un'altra è invece negare che il linguaggio così come lo esperiamo abbia una

³⁶ D. Bottineau, *Language and Enaction*, in J. Stewart-O. Gapenne-E. A. Di Paolo (eds.), *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge MA 2010, p. 277.

³⁷ «Languaging (the act of speech) is understood here as an intimate, private, or public sensorimotor process, la *parole*, enabling all participants to construct some form of mental event or scene» (ivi, p. 278)

³⁸ E. C. Cuffari-E. A. Di Paolo-H. de Jaegher, *From Participatory Sense-Making to Language: There and Back Again*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 14/4 (2014), pp. 1089-1125, p. 1092.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 1110.

funzione simbolica che richiede la mobilitazione di segni già istituiti. Di fronte a questa evidenza, Cuffari, Di Paolo e de Jaegher cadono nell'impatto di affermare che il *linguaging* è una forma particolare, o un livello più "alto" di *sense-making*: «through coordinated and exploratory navigations between individual and interactive sense-makings, social creatures generate *recursive and replicable behavioral-organizational conventions*. This *dialectical unpacking* guides us to a specific determination of what makes certain forms of sense-making count as *linguaging*»⁴¹. Come intendere, allora, questo «*dialectical unpacking*» se non come una *biforcazione* tra il *sense making* e il *linguaging*? Lo *spacchettamento dialettico* non presuppone solo che vi siano altre esperienze semantiche prima del linguaggio vero e proprio (esperienze che, ovviamente, esso ingloba), ma ci dice anche che il *linguaging* è un'esperienza nuova e diversa, come evidenziato nell'approccio più moderato di Bottineau: «one may hypothesize that for one given individual, the change was not gradual: either one did not vocalize, and used zero words, or one did, and tokenized as many experiences as appeared relevant in real life»⁴².

Il rifiuto delle dicotomie tra cognizione di base e di livello alto, di attività cognitiva *on line* e *off line* e di pensiero linguistico e non-linguistico⁴³, in ossequio al principio di continuità di Dewey, apre una contraddizione negli approcci enattivisti più radicali nel momento in cui si giunge a negare l'*alterità* tra segno e realtà (e tra espressione e contenuto), negando altresì che una funzione segnica possa essere istituita come *entità psichica* autonoma e allo stesso tempo collettiva, intersoggettiva. Di contro, «when the sign, whether it is a stretch of discourse, a picture, or an animal track, is present along with the referent, however, the signified allows us to refocus the referent, in other words, to present it in a particular perspective»⁴⁴. Ciò vuol dire,

⁴¹ Ivi, p. 1092, corsivi nostri.

⁴² D. Bottineau, *art. cit.*, p. 297. A dimostrare che l'approccio enattivista comprende posizioni molto diverse tra loro.

⁴³ «These dichotomies are simply different names for the separation between body and mind and those who adopt them are implicitly buying into a dualistic perspective, one that they often claim to criticize. Uncritically assuming this break in the formulation of the question is unlikely to lead to answers that do not perpetuate its inherent dualism. Enactivism sets aside the misleading metaphor of 'online' and 'offline' cognitive processes that gets deployed in philosophical arguments about social cognition, problem solving, and linguistic sense-making. Enactivism does not isolate nature and culture, biology and phenomenology» (E. C. Cuffari-E. A. Di Paolo-H. de Jaegher, *art. cit.*, p. 1093).

⁴⁴ G. Sonesson, *art. cit.*, p. 97.

seguendo il ragionamento di Sonesson, che gli indici e le icone della tripartizione peirceana sono sempre accompagnati da una funzione segnica, a meno che non li si intenda come segni bensì come indessicalità o salienze percettive.

Se «the sign requires independence: that is so say, a “body” of its own»⁴⁵, l'introduzione della nozione di *linguaging* non certifica affatto una svolta, se non rispetto alla teoria chomskiana della prima ora. Dalla maturazione della linguistica e della semiotica come scienze, che il linguaggio sia principalmente *attività* (corporea, sociale ecc.) emerge già nella definizione humboldtiana di *energeia* e, su questa via, negli orientamenti che hanno parlato del linguaggio come azione e come *tecnologia corporea*. Ormai anche nella scienza cognitiva «it is beginning to be more and more obvious that even before being a powerful system for communication and cognitive representation of knowledge, human language is a *species-specific bodily technology* applied to symbolic needs»⁴⁶.

3. La soglia e l'oggetto della semiotica

Come abbiamo cercato di dimostrare, nelle diverse declinazioni dell'approccio enattivista – e più in generale nelle teorie della *Embodied Cognition* – si avverte la mancanza di una riflessione semiotica che contempli il rapporto dialettico tra natura e cultura e riconosca la funzione segnica come distinta dalle altre modalità di produzione semantica. A questo scopo ci sembra utile una riflessione sul concetto di segno e, in particolare, sulla nozione di *soglia*.

Sulla scorta dell'impianto teorico saussuriano e hjelmsleviano, nel *Trattato* Eco scrive: «un segno è sempre costituito da uno (o più) elementi di un piano dell'espressione convenzionalmente correlati a uno (o più) elementi di un piano del contenuto. Ogni qualvolta si dà correlazione di questo tipo, riconosciuta da una società umana, si ha segno»⁴⁷. Un segno non è un'entità fisica (*significante*), né un'entità semiotica fissa, bensì il *luogo di incontro* di due elementi mutuamente indipendenti, *provenienti da due diversi sistemi*, associati da una correlazione codificante. La natura (come minimo) bifacciale del segno è, dunque, il punto di partenza della teoria semiotica. Eco, volgendo

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ A. Falzone-A. Pennisi, *op. cit.*, p. 96 (corsivi nostri).

⁴⁷ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, cit., p. 73.

lo sguardo da Saussure a Peirce, aggiunge che la nozione di segno comprende fenomeni non semiotici (stimoli) che però «sotto qualche rispetto o capacità» funzionino come segni «per qualcuno», «in certe circostanze»⁴⁸. Segno è, in sostanza, qualsiasi elemento che può rivestire una *funzione segnica*.

Il punto fondamentale, ai nostri fini, è che il processo che consente di istituire i segni risponde all'«attività per cui l'uomo rende ragione della complessità dell'esperienza organizzandola in strutture di contenuto a cui corrispondono sistemi di espressione»⁴⁹. In questo senso, l'attività semiotica *istituisce* la cultura umana: «il simbolico non solo permette di 'nominare' l'esperienza ma altresì di organizzarla e quindi di costruirla come tale, rendendola pensabile e comunicabile»⁵⁰. È per questo che il linguaggio è una *forma di vita*. Come scrive Sonesson, «the peculiarity of the Lifeworld, in this context, is that it offers access to the other worlds, and is accessible to all of them. In this sense, the human Lebenswelt is different from the Umwelt of other animals. Or at least it has the capacity for being different»⁵¹. La specie umana è, dunque, «simbolica» perché «in Peircean terms, human beings may reach for the dynamical objects beyond the immediate ones. They may try to transform Nature into Culture»⁵².

Dal canto suo, Eco esclude che l'uso occasionale di un oggetto in luogo di qualcos'altro possa rivestire una funzione segnica, giungendo così alla nozione di *soglia*: il primo uso della pietra non costituisce né istituisce cultura, poiché un *sistema di significazione* non implica, in sé, un effettivo *processo di comunicazione*. Tuttavia, se esiste società, ogni funzione viene automaticamente trasformata in segno di quella funzione (la pietra diventa, cioè, il segno concreto del suo uso virtuale). Tuttavia, ciò è possibile – dice Eco – solo perché esiste cultura. Ed esiste cultura solo perché ciò è possibile. Torniamo, per un'altra via, alla concezione del *naturale come complemento e fondamento del culturale* da cui era partita la riflessione saussuriana.

L'approccio enattivista più moderato sembra convergere con la prospettiva semiotica, riconoscendo il linguaggio come specifico

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Bompiani, Milano 1984, p. XVI (corsivo nostro).

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ G. Sonesson, *art. cit.*, p. 107.

⁵² *Ibidem*.

umano («*linguaging* alters the environment and accretes the selves into a cultural body that self-defines itself as one of the living species – mankind») e riconoscendo la natura relazionale del segno («the symbolical denial of this unity stems from the failure to acknowledge that a signifier is not exclusively physical, just as a concept is not purely mental, and that none of them control the other in a one-way relation»)⁵³.

In conclusione, il *language* e la *langue*, come la *langue* e la *parole*, sono entità distinte, ma non semplicemente opposte. È in questa *antinomia* che risiede la «radicale condizione aporetica» delle scienze che si occupano del linguaggio e, in particolare, della semantica⁵⁴. Peraltro, una semiotica (o una filosofia del linguaggio, seguendo l'Eco del *Trattato*) consapevole dei propri *limiti politici* non può che continuare a interrogarsi sulla natura del suo oggetto. Non a caso, la terza soglia che Eco prefigura è quella epistemologica. Non neghiamo, dunque, la necessità di rivedere il confine tra la soglia inferiore (natura) e quella superiore (cultura), come propongono diversi studi nell'ambito della biosemiologia e della zoosemiologia⁵⁵. L'evidenza che gli animali (e forse tutti gli esseri viventi) siano dotati di capacità semiologiche più raffinate di quello che un banale discontinuismo suppone (rappresentazioni mentali, atteggiamenti intenzionali ecc.) fa sicuramente scricchiolare la distinzione netta (e ristretta) tra «mondo semiologico» e «mondo non semiologico»⁵⁶. Ciò, però, non implica che si possa fare a meno della nozione di soglia.

4. Conclusioni: che cos'è embodied (e cosa non può esserlo)

Affinché vi sia attività semiologica, vi è bisogno che la connessione tra espressione e contenuto si instauri sia nella comunità, come fatto sociale, sia nella mente del parlante, come fatto cognitivo (non psicologico)

⁵³ D. Bottineau, *art. cit.*, p. 298.

⁵⁴ T. De Mauro, *Minisemantica*, cit., p. 157; cfr. anche E. Garroni, *L'indeterminatezza semantica, una questione preliminare*, in F. Albano Leoni-D. Gambarà-S. Gensini-F. Lo Piparo-R. Simone (eds.), *Ai limiti del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 49-77, p. 74.

⁵⁵ Prodi, dialogando con Eco, ha affermato: «it is not possible to establish, a priori, a semiotic threshold. The field must be completely open towards the origins, and always remain indeterminate» (G. Prodi, *Le basi naturali della significazione*, Bompiani, Milano 1977, cit. in F. Cimatti, *A Biosemiotic Ontology: The Philosophy of Giorgio Prodi*, Springer, Berlin 2018, p. 2).

⁵⁶ S. Gensini, *Appunti su semiologia ed etologia: Un dialogo (parzialmente) interrotto*, «Reti, saperi, linguaggi» 1 (2018), pp. 97-110.

in maniera *sufficientemente* stabile da poter essere utilizzata nei processi ordinari di comunicazione. Come abbiamo chiarito, la resistenza della semantica cognitiva a maneggiare queste nozioni dipende dal fatto che le teorie dell'*embodiment* non hanno a che fare con il significato in senso proprio, come *fatto di lingua*, ma con tutto ciò che lo precede.

D'altro canto, è vero che lo strutturalismo classico «has never considered intercepting the binding relationship between the physiological structure and linguistic cognition in all of its forms». Non si può, però, far convergere tutto il paradigma strutturalista su un culturalismo estremo, al punto da ritenere che «language structures, in so far as they are “semiotic”, like all other conventional structures, are nothing more than self sufficient cultural systems that can only be described and never explained»⁵⁷. Parimenti, se un orientamento (neo)evoluzionista è lontano dallo strutturalismo, anche per l'*esprit du temps*, non gli è sicuramente estranea una *svolta cognitiva e pragmatica*. Concentrato primariamente (ma non esclusivamente) sulla linguistica della *langue*, il paradigma assume come principio proprio la natura psichica e assieme sociale del segno. Sono, inoltre, rintracciabili, nelle sue diverse declinazioni, sia un'apertura enunciativa (la linguistica della *parole*) sia una sensibilità fenomenologica⁵⁸ che potrebbero costituire il terreno di congiunzione con le teorie *embodied*, favorendo il superamento delle rigidità teoriche di cui abbiamo discusso.

Non vi sono dubbi che il *langage* come facoltà sia *embodied, embedded, enactive, extended* e così via. Tuttavia, le parole-chiave delle teorie *embodied* (e della semantica cognitiva) – *relevance, organisation, configuration, filtering* – sono riconducibili a capacità preconettuali, indubbiamente essenziali per lo sviluppo e la vita del linguaggio, ma che da sole non fanno il linguaggio. Queste operazioni cognitive – pena un riduzionismo biologico o, peggio, una deriva comportamentista – non possono occupare tutta la scena, sottraendola alla lingua come *convenzione sociale*.

Proprio sulla scorta delle nozioni di convenzionalità e normatività⁵⁹, Zlatev definisce il linguaggio «*a consciously supervised, conventional*

⁵⁷ A. Falzone-A. Pennisi, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁵⁸ Per una introduzione alla questione si rinvia a M. De Palo, *Saussure e gli strutturalismi: Il soggetto parlante nel pensiero linguistico del Novecento*, Carocci, Roma 2016, cap. 6.

⁵⁹ E. Itkonen, *The Central Role of Normativity in Language and Linguistics*, in J. Zlatev-T. P. Racine-C. Sinha-E. Itkonen (eds.), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*, John Benjamin, Amsterdam 2008, pp. 279-305.

representational system for communicative action and thought»⁶⁰. Secondo lo studioso, la nozione di rappresentazione è implicita in quella di funzione segnica, la cui convenzionalità implica la normatività e l'accessibilità alla coscienza (per esempio, la capacità dei parlanti di esprimere valutazioni metalinguistiche). La sistematicità del linguaggio, che è semantica e non solo sintattica, oscilla fisiologicamente tra i poli della determinatezza e della indeterminatezza. In questo senso, però, «language can not be embodied»⁶¹, almeno non nel senso inteso nelle teorie che abbiamo discusso.

Sapienza Università di Roma
filomena.diodato@uniroma1.it

⁶⁰ J. Zlatev, *Embodiment, Language, and Mimesis*, cit., p. 307.

⁶¹ *Ibidem*.



Comunicazione animale e “soglia” semiotica: Un tema da ripensare?

di

STEFANO GENSINI

ABSTRACT: After an initial interest in a zoosemiotic perspective, European semiotics focused exclusively on human language, relegating the communicative performances of non-human animal species below the “semiotic threshold” (U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975). However, ethological research in recent decades has made enormous progress that has shown the sophistication of the communication codes of many species (firstly primates and apes, but also dolphins, crows and other species phylogenetically distant from *Homo sapiens*). Unfortunately, the collaboration of semiotics has been lacking in these studies, and this has often produced negative consequences for their interpretation from a theoretical point of view. The article provides an overview of the most current research topics, illustrating case by case the contribution that could come to ethology from a renewed cognitive semiotics, willing to reconsider its object of study.

KEYWORDS: Zoosemiotics, Cognitive Ethology, Semiotic Threshold, Animal Communication, Theory of Mind

ABSTRACT: Dopo un iniziale interesse per una prospettiva zoosemiotica, la semiotica si è concentrata in modo esclusivo sul linguaggio umano, relegando al di sotto della “soglia semiotica” (U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975) le *performances* comunicative delle specie animali non umane. La ricerca etologica degli ultimi decenni ha tuttavia compiuto enormi progressi che hanno dimostrato la sofisticazione dei codici comunicativi di molteplici specie (in prima linea i primati e le scimmie antropomorfe, ma anche i delfini, i corvi e altre specie filogeneticamente lontane da *Homo sapiens*). Questi risultati, spesso di eccezionale rilevanza, non si sono potuti valere della collaborazione degli studiosi di semiotica, e ciò ha spesso prodotto conseguenze negative ai fini della loro interpretazione dal punto di vista teorico. L’articolo offre una panoramica dei temi di ricerca più attuali, illustrando caso per caso il contributo che potrebbe venire all’etologia da

una semiotica cognitiva, che sia disposta a riconsiderare il proprio oggetto di studio.

KEYWORDS: zoosemiotica, etologia cognitiva, soglia semiotica, comunicazione animale, teoria della mente

o. In lavori pubblicati o presentati in sedi diverse, negli ultimi due anni, mi è accaduto di insistere sul significato che le ricerche sulla comunicazione in specie animali non umane, nell'ambito dell'etologia cognitiva, hanno o meglio potrebbero avere per la semiotica e la filosofia del linguaggio. Vorrei brevemente riprendere questi temi in relazione a una nozione teorica di notevole importanza: quella di 'soglia semiotica' (*semiotic threshold*)¹, elaborata da Umberto Eco nel suo celeberrimo *Trattato di semiotica* (1975) e più volte discussa negli anni e decenni successivi. La tesi che si vorrebbe, qui, brevemente sostenere e argomentare è che l'estensione di tale concetto debba essere oggi rettificata, alla luce delle conoscenze disponibili, ripensando al tempo stesso, almeno in parte, i criteri della sua formulazione.

I. La nozione di 'soglia' serve a Eco a delimitare in termini *naturali* (inerenti cioè alla natura dei fenomeni indagati) e in termini *politici* (inerenti allo stato degli studi) il campo di "cose" di cui il semiotico può legittimamente occuparsi. Ad esempio, nella sua definizione, la circolazione del sangue si situa "naturalmente" sotto la soglia inferiore della semiotica, mentre ha pertinenza semiotica una descrizione scientifica del fenomeno, che attrae l'oggetto nella rete di una teoria e del suo apparato semantico e terminologico. I limiti politici della disciplina sono invece in certo modo più fluidi, in quanto fisiologicamente rimodellabili in base allo sviluppo delle conoscenze. Viene posto in questo ambito il problema della comunicazione animale, che costituisce, scrive Eco, «il limite inferiore della semiotica perché considera il comportamento comunicativo di comunità non-umane e quindi non-culturali»². Dal punto di vista "politico", Eco sfuma la sua affermazione, osservando che «studi più recenti» (fra i quali, singolarmente, non viene tuttavia ricordato *L'animale culturale* di Danilo Mainardi, apparo

¹ Qui e nel resto dell'articolo si usano gli apici semplici per indicare che i termini utilizzati hanno valore tecnico nell'ambito della disciplina di riferimento.

² U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975, p. 21.

nel 1974) illustrerebbero la presenza presso talune specie animali di elementi di ‘significazione’, premessa decisiva perché si possa parlare di vera e propria semiosi. Ad esempio, la comunicazione olfattiva e la comunicazione tattile rappresenterebbero un terreno comune agli animali e agli esseri umani, catturabile (secondo la prospettiva introdotta da Thomas Sebeok alcuni anni prima) con l’etichetta di ‘zoosemiotica’. Non è chiaro, tuttavia, come possano eventuali, ulteriori scoperte spostare il comportamento (e quindi anche la comunicazione) animale oltre la soglia “naturale” della disciplina, visto che si dà per assiomatico che le comunità non-umane siano *di per sé* non-culturali.

Malgrado le caute concessioni fatte a possibili sviluppi futuri, la posizione di Eco si colloca dunque nel senso di un sostanziale discontinuismo. La sua idea di base è che i fenomeni semiotici siano «coestensivi» ai fenomeni culturali: «[o]gni qual volta, sulla base di regole soggiacenti, qualcosa materialmente presente alla percezione del destinatario sta per qualcosa d’altro, si dà significazione»³; d’altra parte abbiamo un sistema di significazione, e quindi un codice, «quando esiste una possibilità socialmente convenzionata di generare funzioni segniche»⁴. Ma dato che solo nel caso delle comunità umane si può parlare di ‘cultura’, e quindi di convenzioni sociali, è chiaro che le specie non-umane restano in linea di principio al di fuori del nocciolo duro della semiotica. Dal canto suo, quel che Eco chiama significazione è un processo conoscitivo di alto livello che s’intreccia strettamente al momento *interpretativo* dell’esperienza, a quella che in termini peirceani è nota come ‘terzità’: il momento, cioè, in cui viene istituita una «relazione triadica [...] fra un segno, il suo oggetto, e il pensiero interpretante, esso stesso un segno»⁵, e dunque entra *sempre* in gioco «un elemento mentale». Ovunque il rapporto fra un dato espressivo (ad es. un segnale chimico) e un suo conseguente comportamentale sia necessario, escluda cioè lo spazio di una scelta, la semiosi è esclusa, perché è esclusa l’interpretazione e, con essa, la possibilità di svincolarsi dal dato contingente. La eventuale dimensione mentalistica del problema della comunicazione animale non viene (se non sbaglio) tematizzata da Eco, come invece lo sarà in anni successivi. Ben nota è invece la forma aforistica con cui lo studioso volle riassumere il suo punto di vista: siccome la semiotica si occupa di

³ Ivi, p. 20.

⁴ Ivi, p. 14.

⁵ C. S. Peirce, *Semiotica*, testi scelti e introdotti da M. Bonfantini *et al.*, Einaudi, Torino 1980, p. 188. Il passo corrisponde alla sezione 8.332 dei *Collected Papers*.

tutto ciò che possa essere «assunto come segno» tramite un processo di significazione, e siccome, per definizione, ciò che il segno rappresenta non è soggetto al vincolo d'esistenza, ecco che «la semiotica, in principio, è *la disciplina che studia tutto ciò che può essere usato per mentire*»⁶.

2. L'approdo culturalista e discontinuista di Eco segnava un distacco netto dall'impostazione di uno dei padri nobili della semiotica, Charles Morris, che al tema della comunicazione animale aveva dedicato ben altra attenzione nel suo famoso libro del 1946, *Signs, Language and Behavior*. Nel quadro di quell'accesso comportamentistico alla comunicazione che lo caratterizzava, Morris mirava a fondare la semiotica «on a biological basis»⁷, faceva ampio spazio alle evidenze sperimentali disponibili al suo tempo in ordine all'osservazione (e alla regolazione) del comportamento animale e non poneva ostacoli di principio alla configurazione di una semiotica ad ampio spettro che includesse le specie animali non umane e i loro comportamenti comunicativi fra i suoi temi di indagine. Di lì a una decina di anni, la sfida veniva raccolta da un importante linguista di formazione bloomfieldiana, Charles F. Hockett, che, dopo gli assaggi offerti in coda al suo *A Course in Modern Linguistics*⁸, avrebbe proposto, con approssimazioni successive, un modello unitario della comunicazione (non umana e umana) fondato su un certo numero di tratti costitutivi (*design features*) la cui assenza o presenza, scientificamente accertata, permetteva di istituire a colpo d'occhio una comparazione fra i sistemi di comunicazione delle varie specie. Ad esempio, il caso delle api, che tanto scalpore aveva suscitato fra i linguisti grazie alla circolazione, fin dai primi anni Cinquanta, delle scoperte del futuro premio Nobel 1973 Karl von Frisch, illustrava la presenza in una specie lontanissima dall'uomo di tratti di arbitrarietà e *displacement* solitamente ritenuti esclusivi di quest'ultimo. Mentre la capacità di ecolocalizzazione (scoperta negli anni Quaranta da Donald Griffin nei pipistrelli) illustrava il caso di un tratto percettivo-cognitivo non presente nella specie umana. Inversamente, un tratto come la doppia articolazione (in unità di primo livello, i 'monemi', dotati di significato e unità di secondo livello, asemantiche: i 'fonemi'), individuato da André Martinet come proprio di tutte le lingue verbali

⁶ U. Eco, *Trattato*, cit., p. 17.

⁷ C. Morris, *Signs, Language and Behavior*, George Braziller, New York 1946, p. 2.

⁸ Cfr. C. F. Hockett, *A Course in Modern Linguistics*, MacMillan, New York 1958, in particolare il capitolo conclusivo, *Man's Place in Nature*.

conosciute, poteva essere ragionevolmente ritenuto specie-specifico del linguaggio umano. La prospettiva hockettiana (esposta a un più largo pubblico nello splendido articolo *The Origin of Speech* uscito nel 1960⁹) stabiliva dunque un vero e proprio ponte teorico fra gli studiosi del linguaggio umano e gli etologi, movendo dalla premessa, dichiaratamente darwiniana, che la parola si fosse evoluta a partire da sistemi di comunicazione «more primitive».

Esattamente negli stessi anni, il già ricordato biologo e semiologo di origine ungherese Thomas Sebeok svolgeva un ruolo di primo piano nel mettere in contatto e nel far dialogare studiosi di svariata provenienza e specializzazione intorno al tema della comunicazione. Famoso resta in questo quadro il convegno di Bloomington del 1962, nel quale psicologi, antropologi e linguisti furono chiamati a discutere di cinesica e prossemica, e che si concluse con l'idea (avanzata da Margaret Mead) che il termine *semiotics* potesse rivelarsi un utile ombrello teorico per caratterizzare il livello a cui competenze e ricerche di varia impostazione giungevano a incontrarsi e articolarsi reciprocamente¹⁰. Estendendo questa ipotesi allo studio del comportamento animale, che proprio in quegli anni conosceva uno sviluppo relevantissimo, Sebeok propose nel 1963 l'etichetta *zoosemiotics* per indicare, adottando una prospettiva biologica globalizzante, il punto di saldatura fra studio delle lingue verbali e studio dei codici di comunicazione delle specie animali non umane¹¹. In un successivo articolo del 1965¹² Sebeok dava un esempio molto efficace di questa prospettiva, utilizzando come base di comparazione il modello della comunicazione schizzato nel 1948-1949 da Claude Shannon e Warren Weaver¹³ e ripensato da Roman Jakobson aggiungendovi il concetto di 'funzione'. Vale la pena ricordare che il modello cosiddetto “matematico” di Shannon e Weaver era stato pensato (a partire dalla terminologia: 'fonte', 'messaggio', 'canale' ecc.) per *macchine* (cioè per dispositivi esclusi in linea di principio dal dispositivo echiano della significazione), ed era stato solo successivamente adattato alla comunicazione umana (e non, si badi, a quella animale) nel

⁹ C. F. Hockett, *The Origin of Speech*, «Scientific American» 203 (1960), pp. 88-111.

¹⁰ Si veda la prefazione dei curatori agli atti del convegno menzionato, T. A. Sebeok et al. (eds.), *Approaches to Semiotics*, Mouton & Co., The Hague 1964 (trad. it., *Paralinguistica e cinesica*, Introd. di U. Eco-U. Volli, Bompiani, Milano 1970, pp. 31-32).

¹¹ Si veda l'articolo retrospettivo *Zoosemiotics*, «American Speech» 43/2 (1968), pp. 142-144.

¹² T. A. Sebeok, *Animal Communication*, «Science» 147 (1965), pp. 1006-1014.

¹³ L'articolo chiave fu C. E. Shannon, *A Mathematical Theory of Communication*, «The Bell System Technical Journal» 27 (1948), pp. 379-423, 623-656.

manuale *Language and Communication* (1951) di G. A. Miller e, appunto, dal linguista russo Jakobson nella citata conferenza del 1958, pubblicata due anni dopo¹⁴. In tale sede Jakobson, con quello sguardo eclettico che è forse un suo limite, ma certo anche è un tratto di genialità, aveva ripreso il concetto di ‘funzione’ linguistica, elaborato a partire dagli anni Venti da figure quali l’antropologo polacco Boris Bronisław Malinowski, l’egittologo e linguista inglese Alan Gardiner e lo psicologo e filosofo tedesco Karl Bühler, e lo aveva generalizzato a tutti i componenti del processo comunicativo¹⁵. Al mittente corrisponderebbe pertanto una funzione ‘emotiva’, al canale una funzione ‘fatica’ e così via. L’idea di Sebeok (che salvo errore non ha avuto seguito negli studi zoo-etologici dei decenni successivi) era che lo schema fosse applicabile, sia pure con prudenza, alla comunicazione animale, nella quale era facile identificare componenti emotive e conative, meno facile ma non impossibile ravvisare componenti referenziali, impossibile, invece, trovare quei tratti autoriflessivi o “poetici”, generatori di connotazione, che resterebbero pertanto esclusivi del linguaggio umano¹⁶.

Il punto più alto raggiunto dallo sforzo organizzativo e scientifico di Sebeok fu forse il convegno tenutosi in Austria nel 1965, i cui frutti più significativi furono raccolti nel volume *Animal Communication*, pubblicato nel 1968 dalla Indiana University Press¹⁷. Vi scrissero un po’ tutti i maggiori esperti di comunicazione animale, dai già menzionati Griffin e Hockett, al primatologo Stuart A. Altmann, a E. O. Wilson (che avrebbe legato in seguito il suo nome alla sociobiologia) al grande ornitologo Peter Marler, maestro, di lì a breve, di una intera generazione di etologi. Al momento di scrivere la prefazione, tuttavia, Sebeok aveva già preso le distanze dall’afflato unitario delle origini. Fra il 1965 e il 1967 aveva infatti cominciato a splendere la stella di Noam Chomsky, uscito alla ribalta

¹⁴ Si fa riferimento a G. A. Miller, *Language and Communication*, McGraw-Hill, New York 1951 (un libro importante, di indirizzo behaviorista, tradotto in italiano nel 1972, ormai in piena atmosfera chomskyana, *Linguaggio e comunicazione*, a cura di R. Simone, La Nuova Italia, Firenze), e a R. Jakobson, *Closing Statements: Linguistics and Poetics* (1958), in T. A. Sebeok (ed.), *Style in Language*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1960, pp. 350-449.

¹⁵ Rimando per brevità a quanto ho scritto in *Teorie e modelli della comunicazione: Uno sketch storico*, in S. Gensini (ed.), con la collaborazione di L. Forgiione, *Filosofie della comunicazione*, Carocci, Roma 2012, pp. 19-72.

¹⁶ Oggi quest’ultimo punto può essere – con cautela – revocato in dubbio. Si vedano i contributi dell’estetica cosiddetta ‘evoluzionista’, nitidamente esposti in L. Bartalesi, *Estetica evoluzionista: Darwin e l’origine del senso estetico*, Carocci, Roma 2012.

¹⁷ Lo si legge anche in italiano: T. A. Sebeok (ed.), *Zoosemiotica: Studi sulla comunicazione animale*, Bompiani, Milano 1973.

con la notissima, e distruttiva, recensione a *Verbal Behavior* del gran padre del comportamentismo, Skinner, e ormai giunto a consolidare la sua prospettiva teorica in libri quali *Aspects of the Theory of Syntax* (1965) e il meno tecnico, ma filosoficamente eversivo, *Cartesian Linguistics* del 1966. Smantellando, dal suo punto di vista, qualsiasi approccio comportamentista (quanto è a dire l'asse di tutta la psicologia nordamericana del '900), Chomsky aveva fatto del linguaggio una componente decisiva dell'attrezzatura mentale *innata* della specie umana, identificando nel suo carattere grammaticale, produttivo e generativo, e dunque nella sua sintatticità, il nocciolo di uno specifico cognitivo umano. Il ritorno a Cartesio proposto da Chomsky (criticatissimo sul piano filologico dagli storici delle idee¹⁸, ma terribilmente efficace in termini retorici) implicava pertanto una immediata svalutazione teorica degli studi sulla comunicazione animale (degradata a un ambito sostanzialmente meccanico) e un rilancio della *uniqueness* della nostra specie che si avvaleva della metafora del *software* (e dunque dell'argomento dualistico) come insegna di una barriera invalicabile di tipo mentalista.

Colpisce pertanto che proprio Sebeok – professionalmente un biologo, dunque un rappresentante di una disciplina il cui orizzonte era completamente assente dalle prime formulazioni della teoria chomskyana – abdicasse rapidamente alle posizioni sostenute con tanta forza fino a pochi anni prima. «Vi sono in realtà forti motivi – scrive infatti nella citata prefazione – per condividere lo scetticismo di Chomsky sulla possibilità di studiare i sistemi di comunicazione animale, i gesti degli animali e il linguaggio entro lo stesso quadro di riferimento»¹⁹. Di qui la successiva decisione dello studioso di suddividere l'ambito del campo disciplinare da lui inaugurato in un settore (la zoosemiotica, appunto) in cui potevano trovare spazio i codici animali e quelle parti di comunicazione che essi condividono con la specie umana, e in un altro, l'«antroposemiotica», riservato agli aspetti specie-specifici del linguaggio verbale, nel quale vengono ovviamente indagati quei tratti di creatività, a-contestualità, sintatticità sui quali Chomsky aveva fissato l'attenzione.

Per concludere questo breve *excursus*, osserviamo dunque che quando, a metà degli anni Settanta, Umberto Eco scrive il suo *Trattato*, la rottura del paradigma zoosemiotico si è già ampiamente consumata. Beninteso, il discontinuismo culturalista del semiotico italiano è altra

¹⁸ Un esempio tipico di queste reazioni è l'articolo di H. Aarsleff, *The History of Linguistics and Professor Chomsky*, «Language» 46/3 (1970), pp. 570-585.

¹⁹ T. A. Sebeok (ed.), *Zoosemiotica*, cit., p. 17.

cosa da quello biologico di Sebeok, nel quale curiosamente dati di tipo scientifico intorno all'apparato cerebrale umano (Eric Lenneberg ne aveva proposto un'ottima sintesi, in supporto a Chomsky, nel 1967²⁰) si intrecciavano con presupposti "filosofici" accettati forse con qualche frettolosità. Gli esiti dei due modelli appaiono tuttavia, a riconsiderarli a distanza di tanto tempo, come sostanzialmente convergenti. La semiotica europea, sia nella sua filiazione echiana, sia in quella dipendente dal pensiero di Algirdas Greimas, si è via via specializzata nello studio articolato della comunicazione umana, focalizzandosi sui dispositivi di significazione e valorizzazione semiotica inerenti a un po' tutti i settori della cultura sociale (la narrazione, le arti, la pubblicità, la politica...). La comunicazione animale è stata abbandonata, salvo tenerne conto *in quanto* essa sia evocata all'interno dei processi di codificazione semiotica umana: un ampio volume uscito di recente, a cura del valente semiotico italiano Gianfranco Marrone e del suo allievo Dario Mangano, propone significativamente una "Zoosemiotica 2.0" interessata agli *usi* comunicativi dell'animalità i quali hanno luogo nell'ambito della cultura umana (dai *pet shops* alla pubblicità, alla discussione sui diritti degli animali), lasciando però sullo sfondo, con un dichiarato velo di scetticismo, la eventuale partecipazione di specie "altre" all'universo semiotico²¹. Dal canto suo, la tradizione seboekiana, nella forma "globalista", di una vera e propria scienza del vivente assunta nell'ultima fase della carriera del maestro, regge oggi, a me pare, nell'area della sola scuola di Tartu, o di quello che essa è diventata dopo la scomparsa di Lotman, raccolta intorno alla rivista *Sign Systems Studies*²². Sulle sue colonne la tematica animale fa abbastanza spesso capolino, ma di norma solo all'interno del paradigma di riferimento, senza cioè un diretto dialogo con i settori di punta della ricerca empirica in ambito etologico.

3. Vi sono molti motivi, oggi, per ripensare i termini del dibattito sviluppatosi all'interno degli indirizzi standard della semiotica, in particolare quali si sono delineati nell'Europa occidentale. La semiotica

²⁰ Cfr. E. Lenneberg, *Biological Foundation of Language*, John Wiley and Sons, New York 1968. Il libro includeva alle pp. 397-442 un intervento dello stesso Chomsky sulla natura formale del linguaggio.

²¹ G. Marrone-D. Mangano (eds.), *Semiotics of Animal in Culture: Zoosemiotics 2.0*, Springer, Cham 2018.

²² La rivista, fondata da Lotman nel 1964, e giunta (2019) al suo 47mo volume, è ora diretta da K. Kull, P. Torop, P. Maran e altri più giovani *editors*. Cfr. <http://www.sss.ut.ee/index.php/sss> [13.10.2019].

accademicamente *established* sembra essere restata sorda a quanto di nuovo la ricerca bio- ed etologica ha messo in luce a partire dalla svolta cosiddetta “cognitiva” degli anni Settanta. Se si prende come punto di riferimento almeno approssimativo il famoso libro di Griffin, *The Question of Animal Awareness* (1976) e la messe di studi realizzati nella sua scia²³, si può dire che risultati obiettivi siano stati raggiunti almeno sui seguenti punti qualificanti: (1) in rotta sia con la tradizione comportamentista, sia, per motivi opposti, con quella generativa, o cognitiva di prima generazione, si sono accumulate evidenze intorno alla possibilità di usare categorie *mentaliste* a proposito dei comportamenti animali; (2) il terreno della comunicazione, o per essere più precisi, delle forme di comunicazione animale identificate *in the wild* (e non in laboratorio) è stato identificato come una vera e propria “finestra” sulle menti diverse da quella umana, menti a cui, per ovvie ragioni, non è possibile accedere col *medium* del linguaggio verbale; (3) all’idea riduttiva di ‘mente senza linguaggio’ è subentrata un’idea – come dire? – demoltiplicata di ‘mente’, che si alimenta a tipologie di linguaggio *di formato diverso* dal linguaggio verbale; (4) la nozione-chiave di ‘intenzionalità’, utilizzata da Franz Brentano e Edmund Husserl in poi quale vero e proprio contrassegno (*hallmark*) del mentale (in contrapposizione alla dimensione meramente fisica dell’esperienza) ha trovato larga applicazione al comportamento animale, nei termini classici dell’*aboutness*, ovvero nella capacità di “tendere a” stati (psicologici o ambientali) della realtà distinti da quelli del soggetto; (5) nel quadro dei nuovi paradigmi di ricerca che si sono via via affermati, sono emersi, in specie differenti e spesso evolutivamente lontanissime dalla nostra, tratti cognitivi (e comunicativi) che un tempo si ritenevano sicuramente specie-specifici degli esseri umani.

L’insieme di questi fattori sembra confermare una pertinenza *semiotico-teorica* della comunicazione (e della mente) animale che richiede

²³ Donald R. Griffin era uno zoologo e etologo formatosi secondo i tipici canoni del behaviorismo, celebre per i suoi studi sulla ecolocalizzazione dei pipistrelli (si veda il suo *Listening in the Dark* del 1958), ma giunto negli anni Settanta a una ristrutturazione in senso cognitivo dei paradigmi etologici classici. Il volume *The Question of Animal Awareness. Evolutionary Continuity of Mental Experience* (Rockefeller University Press, New York 1976) ebbe un forte impatto perché ammise sul piano teorico l’adozione di un lessico mentalista nella trattazione della conoscenza animale non umana. Un quadro sia del lavoro di Griffin sia del seguito trovato dai suoi studi in ambito etologico si ricava da C. A. Ristau (ed.), *Cognitive Ethology: The Minds of Other Animals. Essay in Honor of D. R. Griffin*, Lea publishers, Hillsdale, New Jersey 1991.

una revisione del concetto di soglia, nella misura in cui essa, per riprendere la formula semplificante, ma efficace, adottata da Winfried Nöth²⁴, è stata situata *troppo in alto* rispetto alle tipologie di fenomeni da indagare. Il difetto della nozione tradizionale di ‘soglia’ – difetto del resto condiviso con buona parte degli approcci classici in filosofia della mente – è quello di svolgere l’osservazione in prospettiva *top-down*, muovendo cioè dai tratti ritenuti caratteristici della nostra specie per chiedersi quanti e quali di essi siano attestabili anche al di fuori del mondo umano. In linea con l’adozione, ampiamente diffusa a partire dagli anni Novanta, di un approccio ‘neo-darwiniano’ alla cognizione, sembra oggi preferibile privilegiare un approccio *bottom-up*, che sempre più mette in luce come «basic building-blocks of cognition [ad esempio la capacità di pianificazione, una qualche forma di ‘teoria della mente’, la capacità di costruire mappe mentali dell’ambiente circostante ecc.] might be shared accross a wide range of species»²⁵. Alla semiotica sembra dunque essere imputabile un tratto di antropocentrismo che (a me sembra) può essere giustificato solo a patto di ridimensionare in modo importante gli obiettivi scientifici della disciplina.

4. Vogliamo qui dare solo alcuni esempi a sostegno delle affermazioni fatte nel paragrafo precedente, facendo riferimento a una letteratura molto nota in ambito etologico, ma non altrettanto nell’area delle scienze umane, e in particolare estranea al bagaglio di molta semiotica odierna.

Dopo gli esperimenti degli anni Sessanta sugli scimpanzé (celebre fra tutti quello dei coniugi Gardner che addestrarono la femmina Washoe alla comprensione e alla produzione di molti segni e di alcune combinazioni di segni dell’*American Sign Language*, la lingua segnata dei sordi statunitensi descritta per la prima volta nel 1960 da William Stokoe), l’etologia di impianto cognitivo decise di abbandonare la consueta strategia laboratoriale e mise a tema il comportamento comunicativo di specie animali non umane *in the wild*. Sottendeva a questa scelta da una parte il giustificato timore di venire influenzati, nel vivo della ricerca, dal modello della comunicazione umana (verbale o segnata), dall’altra l’ipotesi che – in natura – gli animali si trovino a affrontare problemi che ci sono ignoti e che dunque non sapremmo immaginare e/o riprodurre in condizioni protette. Ignorare la ricchezza

²⁴ W. Nöth, *Umberto Eco’s Semiotic Threshold*, «Sign System Studies» 28 (2000), pp. 49-61.

²⁵ Cito da F. B. De Waal-P. F. Ferrari, *Towards a Bottom-Up Perspective on Animal and Human Cognition*, «Trends in Cognitive Sciences» 14/5 (2010), pp. 201-207, p. 202.

delle situazioni anche comunicative che possono verificarsi nel concreto dell'esperienza della specie indagata, infatti, poteva (e può) portare a una sottovalutazione delle abilità cognitive che questa è teoricamente in grado di mobilitare. Premesso che questo ordine di considerazioni è alla base di un po' tutti gli studi che andremo a discutere, il primo e rilevante caso in cui esso trovò concreta attuazione fu la scoperta del sistema di allarme dei cercopitechi di Amboseli, in Kenya, un vero e proprio 'codice' identificato nei tardi anni Sessanta da un allievo di Marler e estensivamente studiato, su ispirazione di quest'ultimo, da Robert M. Seyfarth e Dorothy L. Cheney negli anni Ottanta²⁶. Questa comunità di primati adotta tre segnali, ben distinti dal punto di vista fonico-acustico, per indicare la vicinanza di tre diversi tipi di predatori: il predatore strisciante (di solito il pitone), il predatore che si arrampica (di solito il leopardo) e quello che aggredisce dall'alto (di solito l'aquila reale). A ogni segnale lanciato corrisponde una precisa risposta comportamentale dei conspecifici, adeguata alla tipologia del pericolo: quando viene rilevato l'avvicinarsi del pitone i cercopitechi in ascolto cominciano a scrutare verso il basso per localizzare il predatore; quando si avvicina il leopardo invece vanno a rifugiarsi sui rami più alti e stretti degli alberi, dove il leopardo non si avventura a causa del suo peso; quando infine viene avvistata la velocissima aquila vanno a nascondersi nei cespugli. Possiamo qui parlare di 'codice' perché i tre segnali sono complementari e in opposizione reciproca, vertendo sull'insieme delle situazioni di pericolo che la comunità può dover fronteggiare in natura. Occasionalmente l'area semantica di ciascun segnale può adattarsi a includere anche predatori diversi dai tre menzionati, ma a essi riconducibili per analogia di comportamento. Di grande interesse inoltre è la strategia di verifica della scoperta, che gli studiosi misero a punto per anticipare la possibile obiezione che i segnali in questione fossero pure e semplici reazioni “istintive” dettate dalla presenza del predatore. I segnali vennero registrati e, a tempo debito, rilanciati nell'ambiente con degli altoparlanti, in assenza di qualsiasi stimolo visivo, autentico o artificialmente riprodotto. In percentuale altamente significativa,

²⁶ L'articolo-chiave fu R. M. Seyfarth-D. L. Cheney-P. Marler, *Monkey Responses to Three Different Alarm Calls: Evidence of Predator Classification and Semantic Communication*, «Science» 210 (1980), pp. 801-803, seguito da ulteriori lavori di dettaglio e numerosi commenti. Seyfarth e Cheney diedero alle stampe dieci anni dopo il volume di sintesi *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

le risposte furono in linea con quelle determinate dalla accessibilità visiva dei predatori. Ciò dimostrò che i segnali in questione non solo selezionavano categorie differenti di predatori, ma potevano farlo anche *simbolicamente*, sostituendo i segnali ad altri possibili fattori di identificazione (la percezione visiva, olfattiva ecc.).

Il dibattito sviluppatosi su questo e altri consimili *report* scientifici è stato enorme, prolungandosi per circa due decenni. Se ne possono al giorno d'oggi ricavare almeno le conseguenze che seguono: (1) la specie osservata (si badi, estranea ai *taxa* a noi evolutivamente più vicini: le grandi antropomorfe) mostra una precisa capacità di discriminazione categoriale dell'esperienza (beninteso, di un tipo di esperienza organizzata attorno alle tre grandi classi decisive ai fini dell'evoluzione: la difesa dalla predazione, la conquista del cibo, il ciclo selezione sessuale-riproduzione). Non si vedono dunque ragioni serie per negare a questa specie una forma di vera e propria, ancorché elementare, *concettualizzazione*; (2) l'identificazione dei predatori in questa e in altre specie (casi molto studiati sono ad es. quello dei lemuri e degli scoiattoli terribili della California) induce a ritenere i codici di allarme come dotati della proprietà della *referenzialità*, ovvero di un tratto che, ovviamente a un livello di sofisticazione molto più elevato, è stato spesso teorizzato come specifico del linguaggio verbale. La circostanza, inoltre, che i segnali funzionino anche in assenza di stimoli presenti nell'ambiente riverbera su di essi quella proprietà simbolica che è normalmente assunta dagli studiosi come contrassegno di base della segnicità; (3) la combinazione fra il tratto della concettualizzazione e quello della referenzialità è suscettibile di una interpretazione in senso *mentalista*: che fu la strada proposta dal filosofo Daniel Dennett in un saggio giustamente famoso nel quale suggerì di applicare ai casi di studio in questione la categoria della intenzionalità (in senso brentiano)²⁷. Già in un saggio di qualche anno prima, il primatologo David Premack (ben noto studioso delle potenzialità comunicative degli scimpanzé) e il suo collega Guy Woodruff avevano introdotto il concetto di 'teoria della mente' per caratterizzare le capacità di lettura di stati mentali altrui nelle

²⁷ D. Dennett, *Intentional Systems in Cognitive Ethology: The "Panglossian Paradigm" Defended*, «Behavioral and Brain Sciences» 6/3 (1983), pp. 343-355. La metafora del paradigma panglossiano fa riferimento al personaggio del *Candide* che applica in maniera assai rozza il principio del "migliore dei mondi possibili". In effetti Dennett non suggeriva un'applicazione "panglossiana" del principio di mentalizzazione, ma solo un suo uso metodologico-sperimentale, da corredare, caso per caso, con le giuste riprove di tipo empirico.

antropomorfe²⁸. Ora Dennett proponeva agli etologi cognitivi di fare propria la strategia intenzionale come *metodo* (soggetto dunque a tutti i possibili cicli prova-errore) per indagare il comportamento delle specie indagate. Ad esempio, quando viene lanciato l'allarme x, siamo davanti a un grado di intenzionalità 0 ("vedo che c'è un leopardo"), a un grado 1 ("voglio che tu creda che c'è un leopardo") o a un grado 2 ("voglio che tu creda che io so che c'è un leopardo")? La materia si sarebbe inevitabilmente complicata nel caso di *performances* comunicative ancora più complesse (come quelle che avvengono nei casi di *deception*: ne parliamo a breve). Dinanzi a questi potenziali sviluppi, molti etologi furono dapprima affascinati, ma in seguito si ritrassero nel timore di invadere una dimensione filosofica a loro estranea, per formazione e per atteggiamento scientifico di base. Fu quindi adottato il concetto di 'referenzialità funzionale' per intendere che taluni comportamenti animali assumevano valore referenziale *quale che fosse* il substrato mentale del fenomeno. L'eventuale valore mentale dello stesso veniva messo fra parentesi in quanto ipotizzabile, ma non suscettibile di controlli empirici in linea con lo standard etologico²⁹.

Un altro tema emerso in questa tipologia di studi è il tasso di 'arbitrarietà' (cioè di indipendenza dei tratti fisici del significante dal

²⁸ Cfr. D. Premack-G. Woodruff, *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?*, «Behavioral and Brain Sciences», 1/4 (1978), pp. 515-526. A distanza di circa trent'anni il tema della presenza di una vera e propria 'theory of mind' negli scimpanzé è stato ripreso da J. Call-M. Tomasello, *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later*, «Trends in Cognitive Sciences» 12/5 (2008), pp. 187-192, giungendo, sulla base di nuove procedure sperimentali, alla conclusione che l'intuizione di Premack e Woodruff era fondata, entro i limiti di una «perception-goal psychology». Di recente un altro studioso dell'*équipe* di Tomasello, Christopher Krupenje, ha condotto un esperimento attestante che gli scimpanzé sono in grado di superare il famoso test della falsa credenza, ritenuto in precedenza un vero e proprio spartiacque rispetto alle capacità di mentalizzazione del piccolo della specie umana (cfr. C. Krupenje *et al.*, *Great Apes Anticipate that Other Individual Will Act According to False Beliefs*, «Science» 354/6308 (2016), pp. 110-114). Per un quadro sintetico e chiaro della pertinenza della 'teoria della mente' nell'insorgenza del linguaggio rimando a F. Ferretti, *Funzioni e genesi del linguaggio*, in F. Ferretti-D. Gambarara (eds.), *Comunicazione e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 3-33. Posizioni contrastanti con l'approccio continuista di Tomasello e altri studiosi sostengono da anni D. Povinelli e la sua *équipe* dell'University of Louisiana at Lafayette.

²⁹ Il concetto di 'referenzialità funzionale' venne introdotto nei primi anni Novanta. Per una storia della questione e una panoramica aggiornata cfr. S. W. Townsend-M. B. Manser, *Functional Referential Communication in Mammals: The Past, Present and the Future*, «Ethology» 118 (2012), pp. 1-11.

significato cui esso rimanda) riconoscibile ai singoli codici di allarme. Tale proprietà, evidente nel caso dei cercopitechi (e ulteriore elemento di analogia col linguaggio verbale), veniva messa in dubbio nei codici propri di altre specie di primati, nei quali subentra una componente curiosamente ‘iconica’: il segnale viene accentuato per forza acustica e durata a seconda del livello di urgenza della risposta comportamentale adeguata. Si riproponeva la vecchia storia del carattere meramente biologico, istintivo, di tali segnali? La spiegazione fu trovata nel rapporto tra la struttura del codice e l'*ambiente* cui le singole specie si sono adattate. Là dove non vi siano boschi ma prevalgano ampie superfici scoperte, nelle quali le cavità del terreno sono gli unici rifugi sicuri, le risorse che abbiamo definito iconiche sono essenziali per assicurare una fuga efficace, in relazione ai tempi disponibili. Quel che *en sémioticien* chiamiamo iconicità veniva espresso dagli etologi col concetto di ‘motivazione’, che sembrava in linea di principio voler ridurre la fisionomia segnica del fenomeno osservato. Come se, per dirla in breve, i fattori emotivi della comunicazione fossero *di per sé* incompatibili con una loro caratterizzazione in termini di referenzialità. È abbastanza evidente che uno sguardo semiotico avrebbe giovato a inquadrare il problema nei suoi giusti termini: *anche* la comunicazione umana, che per l’etologo è sempre un poco lo spettro da esorcizzare, combina in gradienti diversi fattori emotivi, referenziali, fàtici e così via. Jakobson lo aveva benissimo illustrato nel suo classico modello, e Sebeok aveva visto nel citato articolo del 1965 (cfr. *supra*, n. 12) la possibile pertinenza zoosemiotica dello stesso. L’idea non emerse negli studi di quegli anni e ci volle molto tempo per ammettere quanto (anche alla luce degli studi recenti sul funzionamento delle aree subcorticali del cervello) può oggi apparire ovvio.

Qualcosa del genere si è verificato a proposito della scoperta dei caratteri “slabbrati”, fluidi dei significati veicolati da certi tipi di segnali. Se il codice dei segnali d’allarme aveva messo gli etologi dinanzi a rapporti biunivoci fra gli stessi e i membri di insiemi distinti di predatori, altre specie suscitavano imbarazzo. I babbuini rappresentano un caso strano perché, a fronte di una struttura sociale estremamente complessa, organizzata in funzione delle linee familiari, dei ranghi che ne derivano ma anche dalle dinamiche di amicizia o inimicizia che si verificano fra i membri, il repertorio comunicativo risulta molto povero: una quindicina di segni, fra l’altro, molto difficili da distinguere dall’orecchio umano in assenza di appositi strumenti. La questione – appunto – imbarazza, perché a partire da un celebre libro di Robin

Dunbar (oggi alla School of Anthropology dell’Università di Oxford), l’intrico sociale (quello che Dunbar spiritosamente sintetizza nelle parole chiave *gossip* e *grooming*) è ritenuto un presupposto evolutivo decisivo nell’origine del linguaggio³⁰, e quindi sembrerebbe logico attendersi una qualche proporzionalità fra l’ampiezza e la complessità dei rapporti sociali e l’attrezzatura comunicativa della specie. Si ha qui un altro esempio di come la mancata collaborazione fra studiosi del linguaggio e etologia abbia sviato o almeno ritardato la soluzione di certi problemi. In una prima fase, infatti, gli etologi interessati al caso dei babbuini presero a prestito dalla pragmatica (negli anni Ottanta aveva ampiamente circolato il noto libro di Levinson³¹) l’idea che i valori semantici codificati potessero variare in funzione del contesto d’uso degli utenti. Estremizzando nozioni teoriche in realtà delicate e in fisiologica intersezione, si giunse così a ipotizzare che quelli dei babbuini e di altre specie di analogo comportamento comunicativo fosse un linguaggio dotato di pragmatica (cioè di segni relazionati a situazioni d’uso), *ma non* di semantica (sull’ingenuo presupposto, mutuato dalla filosofia analitica tradizionale, che il significato si esaurisca nel riferimento a stati di cose esterni). Successivamente si fece strada l’idea che la semantica dei segni dei babbuini andasse cercata all’incrocio di tre coordinate: quella della loro struttura fonetica e elementarmente “sintattica”, quella delle loro funzioni semantiche generiche (contatto, minaccia ecc.) e quella squisitamente contingente del contesto d’uso, quanto è a dire dell’insieme di variabili dipendenti dalla fisionomia e ruolo degli interlocutori e dall’attività in cui questi sono in un dato momento impegnati³².

Non occorrono molti commenti per vedere come anche in questo caso il problema etologico abbia un grande interesse per il semiotico (nella misura in cui ripropone in ambito animale, in termini direi radicalizzati, il “gioco” tra fattori semantici e fattori pragmatici tipici della comunicazione umana); e come un corretto approccio teorico avrebbe potuto sfatare fin dall’inizio il mito di una divaricazione *in re* delle

³⁰ Cfr. R. Dunbar, *Gossip, Grooming and the Evolution of Language*, Harvard University Press, Harvard 1996.

³¹ S. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

³² Si veda D. L. Cheney-R. M. Seyfarth, *Baboon Metaphysics: The Evolution of a Social Mind*, The University of Chicago Press, Chicago 2007. Il libro è stato oggetto di un pessimo servizio dall’editore Zanichelli che ha ritenuto di tradurlo in italiano omettendo (immagino al fine di risparmiare pagine) la ricchissima e preziosa bibliografia e così rendendolo inutilizzabile da parte di studiosi e studenti.

ben note categorie morrisiane. Anche l'idea, proposta da S. Partan e P. Marler, che quella di molte specie animali sia comunicazione 'multimodale'³³ è al tempo stesso ovvia (la sofisticata vocalità umana è condivisa solo in minima misura dagli stessi primati) e straordinariamente potente: quello che per lo studio della comunicazione umana è stato un non facile punto d'arrivo (se si pensa a come siano in fondo "giovani", rispetto alla linguistica, gli studi sulle lingue segnate e sui sistemi di comunicazione gestuale dei normoudenti), per la comunicazione animale avrebbe potuto essere un tranquillo punto di partenza. Da questo punto di vista, le stesse ricerche "laboratoriali" su Washoe, Sarah e altri celebri scimpanzé avevano un significato strategico che forse, con l'avvento del paradigma cognitivo, è andato in parte perduto. Aldilà del limite imposto dalla loro artificialità, queste esperienze sfruttavano saggiamente proprio la disponibilità alla comunicazione *multimodale* delle specie osservate. L'esperimento dei coniugi Gardner muoveva proprio dalla consapevolezza che l'eventuale apprendimento del linguaggio umano da parte di uno scimpanzé *doveva* muovere dal gesto, anziché dalla parola. Prendendo le distanze da ricerche di questo tipo, gli etologi cognitivi hanno fatto forse troppo caso al rischio di sottostare a una prospettiva antropocentrica (rischio indubbiamente presente nel quadro del paradigma behaviorista) e troppo poco al fatto che la combinazione della fonazione col movimento del corpo e il gesto fosse il tessuto di base della comunicazione di specie altre, nelle quali, anche per risaputi caratteri anatomici, il tratto della vocalità ha raggiunto solo un limitato sviluppo³⁴.

Più in generale, lo studioso proveniente da una formazione linguistico-semiologica inevitabilmente resta colpito dalla discrasia fra l'interesse oggettivo, spesso straordinario, dei risultati conseguiti dall'etologia cognitiva in tema di comunicazione animale e la ristrettezza o talora approssimazione delle categorie linguistiche impiegate. Ristrettezza che si manifesta anzitutto nella bibliografia linguistica concretamente utilizzata. Un esempio tipico è la contrapposizione, già accennata, fra momento emotivo e momento referenziale-simbolico, che viene ripetutamente appoggiata all' autorità del vecchio libro *The Meaning of Meaning*

³³ Cfr. S. Partan-P. Marler, *Communication Goes Multimodal*, «Science» 283/5406 (1999), pp. 1272-1273.

³⁴ Su questo tema sono ben noti gli studi di Philip Lieberman, di cui si veda, da ultimo, *La specie imprevedibile: Che cosa rende unici gli esseri umani*, Carocci, Roma 2016, pp. 174-176, 228-229 e *passim* (l'ed. originale è uscita nel 2013 presso la Princeton University Press.).

di Ogden e Richards (1923), ancora largamente circolante nel mondo di lingua inglese, ma ingenuamente referenzialista nell'impostazione teorica³⁵. Un esempio più generale, e che andrebbe meglio sviluppato rispetto a quanto è possibile fare qui, è la contrapposizione tra i fautori della comunicazione come scambio di 'informazione' e coloro che oppongono a tale schema l'idea che nel mondo animale la comunicazione avvenga al fine di 'manipolare' il destinatario, in relazione al disegno evolutivo della *fitness*. Tra i sostenitori del primo modello vi è l'ampia schiera degli allievi e collaboratori di Marler, e non è un caso se i già ricordati Seyfarth e Cheney, insieme ad altri etologi, in anni relativamente recenti si siano trovati a difendere il senso epistemologico del loro operato³⁶. Sull'altro versante troviamo altri autorevoli studiosi ispirati al modello “ultradarwinista” di Dawkins e collaboratori, che diffidano della nozione di informazione in quanto questa sarebbe inestricabilmente soggetta a un modo umano di rappresentare gli scambi comunicativi³⁷. In chiave semiotica, è abbastanza evidente che la contrapposizione non ha ragion d'essere, nel senso che la componente conativa della comunicazione (in quanto distinta dall'esercizio fisico della persuasione-costrizione) implica sempre *anche* una componente informativa: a meno che non si voglia dare di 'informazione' un'accezione inutilmente ristretta al formato linguistico-verbale; ma già Sebeok aveva a suo tempo osservato che il celeberrimo modello Shannon-Weaver (cui si fa risalire l'introduzione nelle ricerche di settore della nozione in oggetto) lasciava impregiudicato il *tipo* di implementazione semantica da dare al processo indagato. In ogni processo semiotico (Eco lo spiega con chiarezza fin dalle prime pagine del suo *Trattato*) è in gioco un passaggio di informazione che viene sussunto entro le specifiche e nei formati di un codice, divenendo cioè oggetto di una qualche trasvalutazione simbolica (o 'significazione'). Se, dunque, si ritiene oggi lecito descrivere in termini di codici una

³⁵ C. K. Ogden-I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Kegan Paul, London 1923. Sul retroterra teorico di questo libro famoso è ora da vedere J. McElvenny, *Language and Meaning in the Age of Modernism: C. K. Ogden and His Contemporaries*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018.

³⁶ Cfr. R. M. Seyfarth et al., *The Central Importance of Information in Studies of Animal Communication*, «Animal Behaviour» 80/1 (2010), pp. 3-8.

³⁷ I lavori di riferimento da questo punto di vista sono R. Dawkins-J. R. Krebs, *Animal Signals: Information or Manipulation?*, in J. R. Krebs-N. B. Davies (eds.), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, Sinauer Ass., Sutherland, MA 1978, pp. 282-309, e J. R. Krebs-R. Dawkins, *Animal Signals: Mind-Reading and Manipulation*, nella seconda ed. dell'opera, Blackwell, Oxford etc. 1984, pp. 381-402.

quantità di comportamenti ritualizzati delle società animali, è chiaro che la componente informativa cosiddetta ‘onesta’ (cioè non ingannevole, ovvero intesa come contributo all’interpretazione in termini probabilistici di un qualsiasi evento) è essenziale ai fini del funzionamento di tali codici³⁸ e che la controparte manipolativa del comportamento è ad essa non opposta, ma complementare, anche quando ne rovesci il valore. Ma con questo siamo giunti all’ultimo punto che desideriamo trattare.

5. Curiosamente in chiave con l’assunto echiano che i confini della semiotica siano connessi allo spazio della menzogna, una quota rilevante di studi etologici degli ultimi trent’anni ha sondato il tema della *tactical deception*, un aspetto centrale della cosiddetta *Machiavellian Intelligence Hypothesis*. L’etichetta della ‘intelligenza machiavellica’ fu adottata da A. Whiten e R. W. Byrne nella titolazione di un libro collettivo, uscito in prima edizione nel 1988³⁹, inteso a corroborare l’ipotesi che lo sviluppo dell’intelligenza sia strettamente correlato alla competizione che avviene nella vita sociale, in cui i membri della specie debbono elaborare, spesso in conflitto con gli altri, le tattiche più efficaci per garantire la sopravvivenza a sé e alla propria progenie. Da un certo punto di vista, tale ipotesi rappresenta un’articolazione della teoria dawkinsiana della ‘manipolazione’ di cui si è parlato nel paragrafo precedente. In questo quadro, assumevano grande importanza i comportamenti “ingannevoli” degli animali, così difficili da documentare *in the wild* (e/o elicitare in laboratorio) dato il loro carattere contingente e solo in piccola parte prevedibile. Casi di ‘tanatosi’ (il fingersi morti per scampare alla predazione) erano da tempo noti agli studiosi e documentati ampiamente anche al livello che suol dirsi aneddotico: possiamo qui ricordare, tra i mammiferi, l’oposum della Virginia (*Didelphis virginiana*), tra i rettili la biscia dal collare (*Natrix natrix*) e, tra gli anfibi, il rospo africano (*Bufo superciliaris*) come esempi di specie che, in caso di imminente pericolo e in assenza di possibilità di fuga, si “fingono” morte per allontanare il predatore (la preda morta potrebbe infatti essere putrefatta e quindi tossica per chi volesse divorarla). I casi di inganno che interessano sono però soprattutto quelli che si ritrovano in specie evolutivamente più complesse, ed esattamente

³⁸ Per un chiarimento del concetto etologico di ‘honesty’ si v. M. D. Greenfield, *Honesty and Deception in Animal Signals*, in J. R. Lucas-L. W. Simmons (eds.), *Essays in Animal Behaviour: Celebrating 50 Years of Animal Behaviour*, Elsevier, London 2006, pp. 279-298.

³⁹ R. W. Byrne-A. Whiten, *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Clarendon Press, Oxford 1988.

nel mondo dei primati, antecessori della specie umana. Si ha qui a che fare con comportamenti che sarebbe difficile se non impossibile definire “istintivi” come quelli appena citati, e che debbono necessariamente essere ricondotti a dinamiche sociali complesse.

La definizione offerta da Whiten e Byrne in un articolo dello stesso anno suonava così: si possono considerare casi di ‘inganno tattico’ (*tactical deception*) tutti quegli «acts from the normal repertoire of an individuum, used at low frequency and in context different from those in which it uses the high frequency (honest) version of the act, such that another familiar individuum is likely to misinterpret what the acts signify to the advantage of the actor»⁴⁰.

Un esempio classico per illustrare il punto è quello del babbuino sotto attacco da parte di un conspecifico che improvvisamente assume la posizione codificata di allerta, mettendosi a scrutare l’orizzonte come se si stesse avvicinando un predatore o un gruppo rivale. Distratto da questo atteggiamento, l’aggressore recede dall’attacco e si mette anche lui a scrutare in lontananza, dove, ovviamente, non succede assolutamente niente. L’atteggiamento di allerta ha un valore codificato (‘onesto’, dunque, nel linguaggio etologico) che viene sfruttato rovesciandone la portata simbolica.

Un secondo esempio è stato argutamente descritto nei termini del proverbiale “gridare ‘al lupo!’” (*crying wolf*). Uno studio del 2009 di B. C. Wheeler documenta presso la specie *Cebus apella nigrurus* l’inganno tattico consistente nell’emettere segnali d’allarme per distrarre l’attenzione dei conspecifici da una fonte di cibo, specialmente se questa è prossima, abbondante, e se i competitori sono gerarchicamente superiori all’interno del gruppo⁴¹. In altri casi è stata anche verificata la “morale” del noto proverbio: se viene rilasciato troppo spesso, il segnale perde di valore e i conspecifici finiscono col non reagire più ad esso.

Whiten e Byrne⁴², consapevoli delle difficoltà inerenti alla ricerca in tema di *deception*, si preoccuparono di raccogliere una documentazione la più ampia possibile, chiedendo a un ampio numero di studiosi di descrivere e commentare i casi che avevano potuto identificare.

⁴⁰ A. Whiten-R. W. Byrne, *Tactical Deception in Primates*, «Behavioral and Brain Sciences» 11/2 (1988), pp. 233-244, p. 233.

⁴¹ Cfr. B. C. Wheeler, *Monkeys Crying Wolf? Tufted Capuchin Monkeys Use Anti-Predator Calls to Usurp Resources from Conspecifics*, «Proceedings of the Royal Society» 276/1669 (2009), pp. 3013-3018.

⁴² Cfr. lo studio citato *supra*, n. 40.

Successivamente l'analisi venne raffinata e precisata metodologicamente pervenendo a un corpus di 253 *records* per i quali la qualifica di *deceptive* poteva essere ammessa su basi scientifiche controllate⁴³. Ha un notevole interesse la tipologia riassuntiva delle tattiche rinvenute:

Table 1 - Categories of tactical deception	
Concealment	concealment by silence concealment by hiding concealment by hiding an object concealment by inhibiting interest in object concealment by ignoring
Distraction	distraction by calling distraction by looking distraction by threat distraction by leading distraction by close-range behaviour distraction by acquired signing
Attraction	attraction by calling attraction by looking attraction by leading attraction by acquired signing attraction by close-range behaviour
Creating an Image	creating a neutral image creating an affiliative image creating a threatening image
Deflection	deflection to third-party
Using a Social Tool	using social tool (tool deceived) using social tool (target deceived) using social tool (tool & target deceived)
Counterdeception	counterdeception (to various deceptive tactics)

Molto interessante è anche il fatto che il maggior addensamento di casi si sia verificato presso i babbuini *Papio* e presso gli scimpanzé. Questo sembrerebbe confermare l'ipotesi di una stretta correlazione fra complessità sociale e comportamento "machiavellico", corroborata

⁴³ R. W. Byrne-A. Whiten, *Tactical Deception in Primates: The 1990 Database*, Goltze, Göttingen 1990.

dall'ulteriore ipotesi che lo sviluppo relativo della neocorteccia sia a sua volta positivamente correlato a fenomeni siffatti. Il tema è – comprensibilmente – di enorme rilievo, per quanto studi recenti sui corvi abbiano portato in luce meccanismi sofisticati di *deception* (nel caso del nascondimento del cibo e del suo recupero da parte dei razziatori) in una specie come quella dei corvi, ovviamente lontanissima dai primati in termini evolutivi⁴⁴.

Un secondo punto che val la pena rilevare è come la questione della *deception* si intrecci strettamente a quello della lettura dell'altro in termini di atteggiamenti intenzionali che abbiamo visto emergere grazie all'intervento di Dennett e altri filosofi. Come giustificare cognitivamente l'inganno se non ammettiamo che l'ingannatore sappia mettersi dal punto di vista dell'ingannato, accedendo alle informazioni di cui quest'ultimo dispone e prevedendo il suo comportamento di risposta? Si è verificato, anche qui, una sorta di blocco cautelare da parte degli etologi, dinanzi alle possibili implicazioni mentaliste delle loro scoperte. Un etologo assai noto, Hauser, ha introdotto la nozione di comportamento 'funzionalmente ingannevole'⁴⁵, lasciando sospesa la questione se e in che misura a tale comportamento possano essere attribuiti i caratteri della intenzionalità filosoficamente intesa; altri autori, come il citato Wheeler, hanno volentieri accolto questa delimitazione della prospettiva.

Ma è tempo di concludere. Fra le tante evidenze raccolte negli ultimi decenni a favore della complessità della vita cognitiva e della comunicazione animale, i fenomeni di *deception* inevitabilmente spiccano per il contributo che danno alla rottura del paradigma di istintivismo e automatismo che ancora in parte aleggia nell'area umanistica a proposito degli animali non umani. Se, come voleva Eco, è d'interesse della semiotica tutto ciò di cui sia possa mentire, la 'sostanza del contenuto' della comunicazione animale sembra ampiamente varcare quella soglia e dunque sollecitare un ripensamento di tesi che se per un verso hanno aiutato la semiotica a crescere, per un altro ne hanno forse un poco ristretto l'orizzonte non solo politico ma anche epistemologico.

Sia consentito chiudere queste note con la citazione di uno dei casi di *deception* più singolari fra quelli citati in letteratura, identificato e commentato dall'etologo svizzero Hans Kummer. Per apprezzarlo, il lettore ricordi che il *grooming* (la pulizia della pelle, volgarmente

⁴⁴ T. Bugnyar-K. Kotrschal, *Observational Learning and the Raiding of Food Caches in Ravens, Corvus corax: Is It 'Tactical' Deception?*, «Animal Behaviour» 64 (2002), pp. 185-195.

⁴⁵ M. D. Hauser, *The Evolution of Communication*, The MIT Press, Cambridge, MA 1996.

e inappropriatamente detta “spulciarsi”) è la forma tipica del legame parentale, amicale e anche del corteggiamento fra le grandi scimmie. Ma certamente l’abilità con cui la femmina consuma il “tradimento” ai danni del suo maschio di riferimento, assieme a un “giovannotto”, un babbuino baldanzoso e di belle speranze, è degna di figurare in un *Decameron* del mondo animale che forse qualcuno un giorno scriverà.

Example (No. 26, Kummer, hamadryas baboons): The unit was resting. An adult female spent 20 minutes in gradually shifting in a seated position over a distance of about 2 metres to a place behind a rock about 50 cm high where she began to groom the subadult male follower of the unit – an interaction often not tolerated by the adult male. As I was observing from a cliff slightly above the unit, I could judge that the adult male leader could, from his resting position, see the tail, back and crown of the female’s head, but not her front, arms and face: the subadult male sat in a bent position while being groomed and was also invisible to the leader. The leader could thus see that she was present, but probably not that she groomed. The only aspect that made me doubt that the arrangement was accidental was the exceptionally slow, inch by inch shifting of the female. This had in fact caused to focus on her behavior so long before she had reached the final position⁴⁶.

Sapienza Università di Roma
stefano.gensini@uniroma1.it

⁴⁶ Si cita da R. W. Byrne-A. Whiten, *Tactical Deception in Primates*, cit. p. 236.

“Il caso Adamo”
Lecture del peccato originale
nel pensiero medievale

a cura di

MARIALUCREZIA LEONE



Premessa

Su uno dei pilastri esterni del duomo medievale di Orvieto un bassorilievo in marmo ritrae, in diversi momenti, la storia di Adamo ed Eva, dalla creazione alla cacciata dal paradiso terrestre. I due progenitori sono ritratti con corpi belli e armoniosi, circondati da un paesaggio lussureggiante e florido. La rappresentazione testimonia, da un lato, il loro essere stati creati «ad immagine e somiglianza di Dio» e la beatitudine fisico-psicologica che godono, ma a cui tuttavia, per il peccato di disobbedienza e superbia, sono costretti a rinunciare; dall'altro, il modo in cui vengono raffigurati allude al fatto che Adamo ed Eva sono pensati con una fisionomia non difforme da quella dell'uomo contemporaneo, alludendo evidentemente ad una linea di continuità con l'orizzonte presente.

L'interesse per il peccato del primo uomo ha catturato da sempre l'attenzione non solo dell'arte figurativa, ma anche della riflessione dei medievali: si indaga spesso il personaggio di Adamo, l'altra creatura da lui forgiata, Eva, il luogo in cui ha vissuto, il frutto che ha portato alla colpa, il simbolo del serpente, la stessa figura di Cristo ("secondo Adamo") incarnatosi per redimere l'umanità dal peccato originale. Il "caso Adamo" soprattutto nell'ambito del pensiero filosofico, teologico e politico medievale diventa in qualche modo centrale perché, da una parte, riesce a giustificare l'indebolimento delle capacità fisiche e cognitive dell'uomo e quindi le pene che la generazione successiva al progenitore deve scontare per la colpa commessa; dall'altro, riflettere sulla "faccenda Adamo" significa per gli autori medievali idealizzare il mondo prelapsario, a cui il presente è chiamato a tendere.

L'interesse consistente che si riscontra nei testi medievali intorno alla figura ed alla vicenda adamitica giustifica l'enorme attenzione della letteratura secondaria sull'argomento¹.

¹ Tra i contributi più recenti sul "caso Adamo" cfr. in particolare G. H. Baudry, *Le*

Su questa scia la presente sezione monografica di *Syzetesis* vuole contribuire a ricostruire la riflessione elaborata da alcuni autori del Medioevo sul primo uomo, di fatto rappresentante dell'intera umanità: il suo appellativo, reso dai traduttori della Bibbia ebraica, prima greci e poi latini, con l'espressione ha-'ādām, è infatti un nominativo comune semitico che significa "uomo", pur se impiegato come nome proprio.

Il saggio di Marialucrezia Leone evidenzia come Filippo il Cancelliere (c. 1160-1236) si riferisca ad Adamo per spiegare filosoficamente il concetto di sinderesi, ovvero di quella capacità morale, innata nell'uomo e nell'angelo, in grado sempre di spingere al bene e far evitare il male. La *Summa de bono* è uno dei pochi testi medievali in cui il valore inestinguibile della *scintilla conscientiae* viene dimostrato considerando il peccato del progenitore e non, come di consueto per l'epoca, quello di Caino. Confrontandosi con i nuovi testi aristotelici arrivati nell'Occidente latino, Filippo, differentemente dagli altri autori precedenti, non è solo interessato alla lettura mistico-teologica, ma anche e soprattutto a quella filosofica della sinderesi. L'allusione ad Adamo serve per spiegare che questa nozione morale è la *vis* di un abito innato (*potentia habitualis*), dal carattere razionale, che fa naturalmente parte della sostanza dell'anima. In quanto norma naturale della moralità, la sinderesi non è un dono della grazia divina, elargita per controbilanciare le conseguenze nefaste del peccato originale sull'uomo (come ad esempio sostenuto da Pietro Lombardo), ma ciò che connota la struttura stessa della creatura. La sinderesi è il sostrato indelebile della rettitudine della ragione rimasta in Adamo dopo la disobbedienza,

péché dit originel, Beauchesne, Paris 2000; I. Rosier-Catach-G. Briguglia (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après: Epistémologie de la Chute*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2016; G. Briguglia, *Stato d'innocenza: Adamo, Eva, e la filosofia politica medievale*, Carocci, Roma 2017; K. Flasch, *Eva und Adam: Wandlungen eines Mythos*, C. H. Beck Verlag, München 2004 (trad. it. di T. Cavallo, *Eva e Adamo: Metamorfosi di un mito*, il Mulino, Bologna 2007); P. Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; R. Lambertini, *Nature and the Origins of Power: An Examination of Selected Commentaries on the Sentences (Thirteenth and Fourteenth Centuries)*, in M. van der Lugt (ed.), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 95-112; A. Minnis, *From Eden to Eternity: Creations of Paradise in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016; A. Paravicini Bagliani (ed.), *Adam, le premier homme*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012; D. Perler, *Was Adam Prone to Error? A Medieval Thought Experiment*, in A. Speer-M. Mauriège (eds.), *Irrtum – Error – Erreur*, Berlin, De Gruyter 2018, pp. 197-215; B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschaft- und Staatstheorie*, Hiersemann, Stuttgart 1999.

assicurando all'umanità postlapsaria la possibilità di operare il bene con le proprie forze.

Come era fatto il corpo dei progenitori e quindi quello dell'umanità prima della caduta? Quali erano le loro funzioni fisiologiche e cosa differenziava la costituzione fisica di Adamo da quello di Eva? L'articolo di Evelina Miteva illustra come, attraverso un approccio naturalistico, Alberto Magno (1206-1280) risponde a queste domande soprattutto in due opere: nella *Summa de homine* e quindi nel Commentario al II Libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Rimanendo nell'ambito teologico, in questi testi Alberto spiega il funzionamento organico del corpo umano prima del peccato confrontandosi su alcuni temi specifici: se il corpo del primo uomo fosse immortale, se fosse impassibile alla sofferenza, e in che modo sia avvenuta la formazione di Eva. Seguendo Agostino, il maestro domenicano chiarisce che il corpo del progenitore era mortale per natura, ma immortale per grazia. Sofferenza e paura sono invece esperienze che Adamo sperimenta, secondo Alberto, solo dopo l'atto di disobbedienza, in condizione di *natura lapsa*. Questa posizione gli serve per chiarire a livello organico-naturalistico il concetto di mutamento di "condizione di passibilità" prima e dopo il peccato di disobbedienza: se prima del peccato il corpo di Adamo era impassibile, ovvero non soggetto ad alcuna *passio*, dopo la colpa commessa diviene passibile alla sofferenza fisica e morale. Questo perché se, in generale, la recettività è una facoltà neutrale e naturale del corpo e dell'anima, la passibilità è invece innanzitutto il risultato della punizione per il peccato commesso. Interessante risulta poi la spiegazione di Alberto del fatto che Eva è stata creata miracolosamente dalla costola di Adamo (e non da un piede o da altre parti del suo corpo): la costola corrisponde ad una parte centrale dell'organismo, a testimonianza che la donna non deve essere considerata né inferiore e né superiore all'uomo.

Per gli autori medievali il porsi la domanda sull'errore di Adamo significa anche interrogarsi sull'alternativa che si sarebbe data in mancanza di questo peccato, come esempio di storia ipotetica o controfattuale. Come dimostrano interessanti testi apparsi di recente², in diversi Commentari alle *Sentenze*, così come pure nei trattati di politica, nelle *Dispute quodlibetali*, nelle discussioni filosofiche e teologiche, emergono costantemente domande di "storia virtuale" su cosa sarebbe successo e cosa sarebbe potuto verificarsi non solo sul piano divino, ma anche umano (nell'ambito corporeo, morale e quindi nella sfera

² Cfr., ad esempio, G. Briguglia, *op. cit.*; I. Rosier-Catach-G. Briguglia (eds.), *op. cit.*

dell'ordinamento civile e sociale, economico e politico) in condizioni alternative a quelle reali, nel caso in cui Adamo non avesse disobbedito.

I saggi di Francesco Fiorentino, Russel Friedman e Bernd Roling sono incentrati proprio sulla domanda ipotetica relativa ad un eventuale non peccato del primo uomo.

Il contributo di Francesco Fiorentino mostra come, pur riservando un'attenzione particolare alla condizione naturale di Adamo, ai concetti di volontà e di giustizia originale nello stato prelapsario, nel pensiero di Duns Scoto (1265/1266-1308), la colpa del primo uomo concerne eminentemente due argomenti problematici: l'incarnazione di Cristo e la redenzione. Soprattutto in alcuni testi, come la *Lectura Oxoniensis*, la *Reportatio A* e l'*Ordinatio*, Scoto ammette la contingenza della morte di Gesù sulla croce e quindi stabilisce una priorità tra la preordinazione di Cristo alla gloria e la normale preordinazione della creatura. Questo principio fa sì che Dio, dall'eternità, predestina la natura umana del Figlio alla gloria, già prima dell'esistenza reale della persona di Cristo creato. Contro la posizione di Tommaso d'Aquino, per Scoto l'incarnazione divina non è determinata dal carattere occasionale della caduta adamitica e non si caratterizza per la dipendenza nei suoi confronti: se il progenitore non avesse peccato, Dio si sarebbe comunque ugualmente incarnato in Cristo per raggiungere la compiutezza dell'uomo secondo la natura. In questo modo il maestro francescano disconnette la predestinazione gloriosa di Cristo dall'operato del primo uomo, che poteva scegliere liberamente ed ugualmente tanto di peccare quanto di non peccare.

Nel suo articolo Russell Friedman offre l'edizione critica della d. 20 (qq. 1-2 e 5) del Commento al II Libro delle *Sentenze* del francescano Pietro di Trabibus († 1295). L'analisi di Pietro si sofferma a considerare i presunti figli che Adamo ed Eva avrebbero potuto generare nel paradiso terrestre, interrogandosi sulle loro capacità fisiche, conoscitive e psicologiche. Servendosi dell'autorità agostiniana, contro la posizione naturalistica di Tommaso d'Aquino, il maestro francescano dimostra che gli ipotetici figli dei progenitori avrebbero potuto godere di caratteristiche corporee elevate (come camminare e parlare), con in più la possibilità di fruire di uno status conoscitivo notevole (non impedito dalla piccola corporatura e incentivato dal non essere ancora colpito dalla colpa originale). Purtuttavia, alcune abilità fisiche, ad esempio quella di riprodursi, poiché richiedono *naturaliter* uno sviluppo duraturo, in questi "bambini virtuali" avrebbero potuto svilupparsi e perfezionarsi soltanto con il tempo.

I paragrafi 2 e 3 della *Genesi* raccontano che, nel giardino dell'Eden, Dio crea due alberi singolari: quello del bene e del male, il cui frutto Eva ed Adamo decideranno di prendere, e l'albero della vita, il cui raccolto avrebbe invece permesso ai progenitori di vivere eternamente. Il saggio di Bernd Roling esamina il valore simbolico che questo *arbor vitae* (citato anche in *Apocalisse* 2, 7) riveste nella letteratura filosofico-teologica del Medioevo e del mondo protomoderno: a partire da Agostino di Ippona, passando per Pietro Lombardo, per i maestri del XIII secolo (Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto) sino ai gesuiti Benito Pereira, Luis de Molina e Rodrigo Arriaga (XVI-XVII sec.). Tra questi autori, l'interpretazione del *legnum vitae* oscilla tra il considerare l'albero come miracoloso e straordinario ed il reputarlo, invece, caratterizzato da una *vis naturale*; tra il pensare i suoi frutti come a ciò che avrebbe potuto supportare i progenitori solo per un periodo limitato del tempo, o invece il reputarli un beneficio eterno; tra il limitare la sua efficacia al solo livello organico o l'estendere il suo contributo anche alla sfera spirituale e conoscitiva. Alla domanda fondamentale, e cioè se il *lignum vitae* sarebbe stato sufficiente a garantire l'immortalità all'umanità, le posizioni più discusse sono in generale quella di Scoto, che sostiene che l'uomo avrebbe dovuto comunque morire, e quella di Tommaso, il quale individua nei frutti dell'albero del paradiso un alimento ottimale, capace sicuramente di bloccare il processo di invecchiamento e ripristinare l'equilibrio corporeo, ma incapace di garantire l'immortalità dell'uomo senza un ulteriore intervento divino.

Come curatrice di questa sezione monografica di *Syzetesis* desidero ringraziare ciascuno degli autori per gli interessanti contributi proposti e, insieme alla Redazione della Rivista, Francesco Verde per la professionalità e cortesia con cui ha seguito il progetto.

Köln, novembre 2019

Marialucrezia Leone



La rettitudine della ragione e la colpa di Adamo: Filippo il Cancelliere e la sinderesi

di

MARIALUCREZIA LEONE

ABSTRACT: This article examines the notion of synderesis in Philip the Chancellor (c. 1160-1236). Philip is one of the first and few thinkers who, in order to explain that the *scintilla conscientiae* never dies out, used the figure of Adam and not only, as is typical for the texts of the time, that of Cain. This happens because the aim of the author of *Summa de bono* is to show, with Aristotelian categories, that the synderesis, as part of the original righteousness of human being, is a *potentia habitualis*. Unlike Peter Lombard, Philip holds that synderesis is not a gift of divine grace to compensate for the increase of evil in man, after the original sin. On the contrary, as the power (part of the same substance of the soul) of an innate habit (not acquired or infused, but natural), synderesis was already present in Adam, and remained uncontaminated in the postlapsarian human beings, surviving the first guilt. Synderesis is therefore not a gift from God, but a part of human nature itself.

KEYWORDS: Philip the Chancellor, Synderesis, Medieval Ethics

ABSTRACT: Questo studio prende in considerazione la nozione di sinderesi in Filippo il Cancelliere (c. 1160-1236). Filippo è uno dei primi e pochi pensatori che, per spiegare il concetto della inestinguibilità della *scintilla conscientiae*, impiega la figura di Adamo e non solo, come è tipico per i testi dell'epoca, quella di Caino. Questo accade perché la finalità dell'autore della *Summa de bono* è di mostrare, con categorie aristoteliche, che la sinderesi, in quanto parte della rettitudine originaria dell'uomo, è una *potentia habitualis*. Diversamente dall'opinione di Pietro Lombardo, per Filippo la sinderesi non è una concessione della grazia divina per compensare l'accrescere del male nell'uomo, a seguito del peccato originale. Al contrario, in quanto potenza (parte della stessa sostanza dell'anima) di un abito innato (non acquisito o infuso, ma naturale), la sinderesi era già presente in Adamo, ed è rimasta incontaminata (pur se depotenziata) nel genere umano successivo sopravvivendo alla prima colpa. La sinderesi non è quindi un dono di Dio, ma è parte della stessa natura umana.

ARTICOLI

Syzthesis VI/2 (2019) 371-392

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

371

KEYWORDS: Filippo il Cancelliere, sinderesi, etica medievale

Introduzione

Per gli autori del Medioevo la sinderesi è quell'attitudine insopprimibile dell'anima in grado sempre e in ogni caso di spingere al bene e far evitare il male; in quanto tale, è una delle parti più nobili dell'uomo ed una delle principali condizioni del comportamento morale¹. Definita di volta in volta enfaticamente *apex mentis*, *scintilla conscientiae*, *pondus voluntatis*, la sinderesi di fatto nasconde l'ottimismo che caratterizza l'etica medievale, per cui nell'essere umano c'è sempre una connaturata capacità di schierarsi dalla parte del bene.

Nei testi dell'epoca la parola compare sotto una doppia dicitura, ovvero come la traslitterazione del greco "suntêrêsis", che deriva da συντηρέω, che significa "preservo", "fisso lo sguardo"; in tal senso sinderesi sarebbe la conservazione, una specie di memoria delle verità morali. Un'altra espressione è "synderesis" che potrebbe invece provenire da "συνδιαρέω" ("distinguo, scegliere insieme"), ed in questa accezione la sinderesi sarebbe una sintesi dei principi morali². Addirittura, secondo

¹ Sui concetti di sinderesi e coscienza in generale e nel pensiero medievale cfr. spec. J. de Blic, *Syndêrèse ou conscience?*, «Revue d'ascétique et de mystique» 25 (1949), pp. 146-157; M. Colish, *Synderesis and Conscience: Stoicism and its Medieval Transformations*, in E. A. Matter-L. Smith (eds.), *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond*, University Notre Dame, Notre Dame (IN) 2012, pp. 229-246; W. D. Davies, *Conscience*, in G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1962, vol. I, pp. 671-676; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., J. Duculot-Abbaye du Mont César, Gembloux-Louvain 1942-1960, spec. vol. II/1, pp. 103-349; A. Petzall, *La syndêrèse*, «Theoria» 20 (1954), pp. 64-77; T. C. Potts, *Conscience*, in N. Kretzmann-A. K. Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 687-704; I. Sciuto, *Letica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi*, Einaudi, Torino 2007, pp. 308-317; Id., *Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale: Da san Tommaso a Meister Eckhart*, in C. Vigna (ed.), *Letica e il suo altro*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 126-149; C. Trottmann, *La Syndêrèse, sommet de la nature humaine dans l'Itinerarium Mentis in Deum*, «Dionysius» 18 (2000), pp. 129-150; Id., *Scintilla synderesis: Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique*, in J. A. Aertsen-A. Speer (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin-New York 2000, pp. 116-130; M. Waldmann, *Synderesis oder syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, «Theologische Quartalschrift» 119 (1938), pp. 332-371.

² Cfr. M. B. Crowe, *The Term Synderesis and the Scholastics*, «Irish Theological Quarterly» 23 (1956), pp. 151-164.

un'altra interpretazione, il termine *sinderesi* nascerebbe da un banale errore di trascrizione di "syneidesis" del testo di Girolamo al *Commento di Ezechiele*³. Pur se la parola sembra comparire nel tardo ellenismo, dove si ritrova appunto il termine τήρησις (da τηρέω, "osservo") e dove essa acquista il significato di "osservazione teoretica"⁴, va specificato che la *sinderesi* è una nozione morale che riguarda soprattutto e primariamente gli autori medievali cristiani dell'Occidente latino.

Ciascuna delle diciture della parola "*sinderesi*" sopra esposte allude in ogni caso a quella attitudine che rende capace, anche chi non crede o non segue i precetti divini: a) di distinguere il bene dal male; b) di avvertire il rimorso dopo il peccato commesso, nonostante le colpe più gravi; c) di relazionarsi alla coscienza⁵.

Tutte queste accezioni della *sinderesi* si ritrovano più o meno esplicitamente già nella citata Glossa di Girolamo a *Ezechiele* I, 5-10, di fatto uno dei primi testi in cui il concetto di *sinderesi* viene teorizzato e discusso nella storia del pensiero⁶. In queste pagine il *doctor ecclesiae*

³ Cfr. S. J. Leiber, *Name und Begriff der Synteresis*, «Philosophisches Jahrbuch» 25 (1912), pp. 372-392. Sul concetto di *syneidesis* cfr. A. Cancrini, *Syneidesis: Il tema semantico della «conscientia» nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970. Più in generale cfr. C. A. Viano, *La scintilla di Caino: Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

⁴ Cfr. G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University of America Press, Washington 1983, spec. pp. 53-70; C. Trottmann, *Syndérèse et contemplation: problèmes de sources et enjeux philosophiques à l'entrée dans la Renaissance*, in C. Trottmann (ed.), *Vers la contemplation: Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007, pp. 193-213, spec. pp. 207-208.

⁵ Cfr. M. G. Baylor, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism*, Brill, Leiden 1977; D. C. Langston, *Conscience and Other Virtues from Bonaventure to MacIntyre*, Penn State University Press, University Park 2001; O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 103-350; T. C. Pott, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; Id., *Conscience*, cit., pp. 687-704.

⁶ Hieronimus, *Commentarium in Ezechielem*, I I, 6-8, ed. F. Glorie, Brepols, Turnhout 1964, CCSL 25, pp. 11-12: «Plerique, iuxta Platonem, rationale animae, et irascentium et concupiscentium, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt: rationem et cogitationem et mentem et consilium eandem virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistit in felle, porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in iecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haeret; quartumque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συνείδησιν – quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et, victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus –, quam proprie aquilae deputant,

connette le quattro creature bibliche della visione di Ezechiele (ovvero l'uomo, il leone, il bue e l'aquila) sia ai quattro evangelisti e sia, rispettivamente, alle tre parti dell'anima platonica – razionale, irascibile e concupiscibile – e quindi alla *sinderesi*. Questa *vis*, definita da Girolamo *scintilla conscientiae*, è intesa come l'attitudine dell'anima che sprona sempre al bene e dissuade dal male. Nel brano di Girolamo la *sinderesi* si presenta quindi come un termine che si affianca strettamente alla coscienza, purtuttavia distinta da essa; proprio questo aspetto metterà in difficoltà gli autori medievali successivi che saranno in qualche modo costretti a trovare alla *sinderesi* una collocazione all'interno della sfera morale. Per spiegare la natura indistruttibile della *sinderesi*, che permane costantemente nell'uomo, anche di fronte ai peccati più gravi, Girolamo prende in considerazione il caso di Caino il quale, dopo l'omicidio di suo fratello Abele, continua ad essere comunque caratterizzato da questa scintilla della coscienza⁷.

In tutto il periodo medievale, soprattutto a partire dalla fine del XII secolo, il testo di Girolamo è spesso citato⁸, anche e soprattutto a motivo del fatto che viene ripreso da Pietro Lombardo (c. 1100-1160) nel suo *Liber Sententiarum*⁹. A tal proposito basta brevemente ricordare

non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui *interpellat pro nobis gemitibus ineffabilibus*. Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est, quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore servari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, iuxta illud quod in Proverbiis scriptum est: *Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit*» (CCSL, LXXV). A proposito cfr. P. Antin, *Les idées morales de S. Jérôme*, in A. Paul (ed.), *Recueil sur saint Jérôme*, Latomus, Bruxelles 1968, p. 334; G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Études Augustiniennes, Paris 1974, pp. 125-127; D. Kries, *Origen, Plato, and Conscience (Synderesis) in Jerome's Ezekiel Commentary*, «Traditio» 57 (2002), pp. 67-83. Il testo di Girolamo gode di ampia fortuna nel Medioevo, aprendo la strada a diverse interpretazioni e interrogativi, tra cui: a) quale è l'esatto rapporto che esiste tra *sinderesi* e coscienza (visto che la *sinderesi* è definita, appunto, una "scintilla della coscienza"); b) che connessione sussiste tra questa e le altre potenze dell'anima, soprattutto con la parte razionale; c) cosa la *sinderesi* sia veramente, ovvero se un abito, una facoltà o uno spirito.

⁷ Come osserva Potts, questo esempio è molto singolare, considerato il fatto che mai nella Bibbia Caino mostra pentimento per l'omicidio di Abele: cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., p. 10.

⁸ Potts spiega che, per motivi didattici, il testo di Girolamo sulla *sinderesi* finisce con l'essere commentato da circa duecento autori medievali: il *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo era infatti una tappa fondamentale dell'insegnamento teologico: cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., p. 90.

⁹ Petrus Lombardus, *Sent II.*, d. 39, c. III, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas,

che Pietro tratta della sinderesi (la cui parola non menziona letteralmente nel testo) nell'ambito di un discorso dedicato al peccato. Pur riprendendo il *Commento* di Girolamo, Pietro, rispetto a quest'ultimo: 1) connette, tuttavia, la sinderesi alla ragione e non tanto alla coscienza, nominandola *superior scintilla rationis*, invece che *scintilla conscientiae*¹⁰; 2) L'aspetto forse più interessante per il nostro contributo è che Pietro interpreta la sinderesi come la parte di volontà buona e retta, elargita in abbondanza dalla grazia divina, al fine di controbilanciare il movimento della volontà malevola, divenuta sempre più presente nell'uomo a seguito del peccato originale. Nello specifico Pietro Lombardo, alla luce della tendenza a considerare benigna la natura umana prelapsaria, attribuisce ad Adamo, *in prima conditione*, il libero arbitrio ed una *voluntas* naturalmente retta. La distinzione XXXIX del II *Libro delle Sentenze* spiega che, a motivo della colpa originale, nel genere umano è invece accresciuto il movimento della volontà malvagia (connessa al libero arbitrio). Questo aspetto negativo regna potentemente nell'uomo fino a quando non interviene la grazia divina: come rimedio e controbilanciamento al *malus motus*, Dio libera nell'anima il moto volontario naturalmente buono. Soltanto con l'intervento divino l'attività volitiva benevola dell'anima raggiunge quindi una sua efficacia, visto che la volontà retta risulta sempre priva dell'effetto se non è supportata ed aiutata dalla grazia («sed voluntas haec semper caret effectum, nisi gratia Dei adiuvet et liberet»):

[...] Alii enim dicunt, duos esse motus: unum, quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter? et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus naturae humanae in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quae proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus [...] Unde in *Ecclesiasticis dogmatibus* scriptum est: "Firmissime tene, primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio, quo possent, si vellent, propria voluntate peccare; eosque non necessitate, sed propria voluntate

Grottaferrata 1971, pp. 555-556. A proposito cfr. spec. M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'Études Médiévales, Montréal 1969, pp. 17-32.

¹⁰ Con la sua interpretazione il *magister sententiarum* apre la strada alla correlazione che alcuni autori medievali proporranno tra sinderesi e facoltà razionale; in più egli dà avvio alla riflessione che metterà in connessione la sinderesi al concetto di natura (intesa come natura morale o legge naturale). Come già detto, quando, per motivi di insegnamento, i maestri delle università medievali dovranno commentare l'opera di Pietro Lombardo saranno in qualche modo costretti ad affrontare la discussione sulla sinderesi, che viene quindi ampiamente trattata.

peccasse”. Recte igitur dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, “in Cain non potuit extinguui”, bonum semper vult et malum odit». Alium autem dicunt motum esse mentis, quo mens, relicta superiorum lege, subicit se peccatis eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam alicui adsit gratia, dominatur in homine et regnat, alterumque deprimit motum. Uterque tamen ex libero arbitrio. Veniente autem gratia, ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur et adiuvatur ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero, licet naturaliter velit homo bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam¹¹.

Il testo delle *Sentenze* spiega chiaramente che la *voluntas naturaliter recta* (ovvero la *sinderesi*), *in nuce* in Adamo prima della disobbedienza, può agire efficacemente nella generazione successiva alla colpa originaria unicamente con il supporto divino. Questa affermazione, da una parte significa che, senza l'intervento della grazia, l'uomo nella condizione postlapsaria rimane schiavo del libero arbitrio e della volontà cattiva e, dall'altro, che, pur essendo corrotta dal peccato, la discendenza di Adamo, grazie alla concessione di Dio di liberare e supportare il *bonum naturaliter*, conserva ancora la possibilità di perseguire il bene ed evitare il male.

Nel commentare la Glossa di Girolamo e le *Sentenze* di Pietro Lombardo, al fine di spiegare il carattere ineludibile ed indistruttibile della *sinderesi*, nei testi medievali si allude spesso all'esempio di Caino¹². Si tratta di un caso esemplare importante, visto che Caino è il primo uomo che, subito dopo l'atto di disobbedienza del progenitore, finisce con il commettere un peccato mortale, uccidendo suo fratello. Caino diventa in altri termini il prototipo della volontà umana in generale che cede facilmente al male nella condizione decaduta, ma che comunque continua a caratterizzarsi della capacità innata di distinguere il bene dal male¹³. Molti autori, rifacendosi all'esempio di Caino, trovano così il modo di spiegare come e a che livello, dopo la colpa di Adamo e la cesura tra la natura innocente e la natura decaduta, la

¹¹ Petrus Lombardus, *Sent. II*, d. 39, c. III, ed. cit., p. 556.

¹² Proprio citando Girolamo, anche Pietro spiega l'inestinguibilità della *sinderesi* rifacendosi all'esempio del peccato di Caino: la *sinderesi*, operante con la ragione, non viene corrotta da nessuna colpa; per questo non è estinta neppure in Caino.

¹³ In alcuni casi, contrariamente ai dannati e al diavolo: cfr. ad esempio Pietro di Poitiers e Goffredo di Poitiers (cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 112-114).

sinderesi sia sopravvissuta nel genere umano¹⁴.

Questo studio è dedicato ad esaminare il concetto di sinderesi in Filippo il Cancelliere (c. 1160-1236), uno dei primi e pochi pensatori a teorizzare questa nozione morale anche in relazione alla figura di Adamo e non solo a quella di Caino. La scelta di Filippo di discutere della sinderesi rifacendosi anche al “caso Adamo” risulta singolare. In realtà va detto che, significativamente, nel testo di Girolamo (riportato *supra*, n. 6), a proposito del passo dove si dice che la sinderesi è quella scintilla che non si è estinta nemmeno in Caino, in una nota nell’apparato critico, si trova un riferimento ad Adamo: «Videatur Adam qui ejectus de paradiso est, legendum pro Cain»¹⁵. Sta di fatto però che, nella storia del concetto di sinderesi, tranne che per Filippo e qualche altro autore¹⁶, il valore inestinguibile dell’azione della sinderesi viene spiegato considerando quasi sempre l’esempio della colpa di Caino e quasi mai di quella di Adamo.

Questo ovviamente rende ancora più interessante l’operazione di Filippo di indagare la funzione della sinderesi anche in relazione alla disobbedienza del primo uomo. Perché, allora, rispetto agli altri pensatori medievali, nell’ambito della discussione sulla sinderesi, Filippo sente il bisogno di alludere pure ad Adamo?

Il fine di questo contributo è cercare di comprenderlo.

1. La trattazione della sinderesi nella *Summa de bono*

Le trattazioni sulla sinderesi compaiono nella *Summa de bono*¹⁷ nell’ambito dell’angelologia e a proposito della discussione sulle potenze dell’anima umana¹⁸.

¹⁴ Cfr. R. Mellinkoff, *The Mark of Cain*, University of California Press, Berkeley 1981.

¹⁵ Hieronimus, *Commentarium in Ezechielem*, I, 1, 7, PL 25, col. 22.

¹⁶ Come ci ricorda Lottin, un primo riferimento tra la sinderesi e il peccato di Adamo si trova già in Alessandro Neckam: cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 119-122.

¹⁷ La *Summa de bono* è considerata uno dei primi trattati dedicati al problema dei trascendentali e uno dei primi testi a risentire dell’influsso dei nuovi testi avicenniani e aristotelici giunti nell’Occidente latino.

¹⁸ Sul concetto di sinderesi in Filippo il Cancelliere cfr. spec. O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 138-157; T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., pp. 12-31; N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2005, pp. 84-114. Alla maniera di molti dei suoi contemporanei e successori, anche Filippo il Cancelliere nella *Summa de bono*, ogni volta che si occupa della sinderesi, cita spesso il passo di Girolamo.

Nella *quaestio* IX del II Libro del testo, Filippo è chiamato a rispondere al quesito «Si in angelis sit synderesis». Sembrerebbe che gli angeli posseggano *naturaliter* la *sinderesi* e che questa *vis*, che fa continuamente avvertire il rimpianto per le colpe commesse, persista sempre nella ricerca del bene, senza essere corrotta dal peccato. Il problema si pone, tuttavia, per gli angeli ribelli, che volontariamente si sono allontanati dal bene e hanno scelto il male: si può allora affermare che gli angeli decaduti provino rammarico, proprio grazie a ciò che il profeta Isaia definisce “verme della coscienza” (i.e. la *sinderesi*)? Se la *sinderesi* è connessa alla razionalità, e l'*intellectus* degli angeli è per natura più retto di quello degli uomini, si può forse supporre che la *sinderesi* provochi in queste creature un rimorso maggiore di quello avvertito dagli esseri umani? Filippo risponde al quesito spiegando che la scintilla della coscienza va intesa come correlata all'intelletto o all'affezione (ovvero alla volontà). Si tratta però ancora di capire se questa *vis* presente negli angeli sia connessa all'intelletto o all'affezione in riferimento al libero arbitrio, oppure se questa *vis* si rapporti all'intelletto o all'affezione nella *sinderesi*. Se per scintilla della coscienza si intende la *vis* correlata al libero arbitrio in riferimento all'intelletto, allora essa non è estinta nel diavolo. Se, invece, per questa scintilla si allude alla *vis* connessa al libero arbitrio fondato sulla affezione, bisogna ulteriormente verificare se essa si riferisca al male o al bene. Nel primo caso, l'*affectus* non può estinguersi negli angeli ribelli, nel secondo invece sì (in queste creature si estingue cioè il debito dell'affezione del bene), in quanto non viene più desiderato il bene con il libero arbitrio della volontà. Detto altrimenti, negli angeli decaduti, a livello del libero arbitrio, il ruolo della *scintilla conscientiae* si esplica nella pena e non nella ricerca del bene. Ciò succede per il fatto che, restando nell'ambito del libero arbitrio della volontà, per queste creature è dilettevole il male, senza nessun pentimento per il peccato commesso (diversamente dal dannato, che si duole per la colpa operata). Questo spiega il perché, per quanto riguarda il diavolo, tenendo conto della sua volontà connessa al libero arbitrio, egli non prova alcun istinto in direzione del bene, visto che si diletta nel male. Ciò nonostante il demonio prova afflizione per il male della pena che deve sopportare e non può eludere (in questo opera la scintilla della coscienza). Allo stesso modo, nel dannato, la scintilla della coscienza risulta estinta per quanto riguarda la parte razionale, ma perdura in quella legata alla volontà, poiché l'*affectus* del bene permane in lui *secundum quid*¹⁹. La scintilla che invece non si spegne mai,

¹⁹ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, Francke, Berna 1985, vol. I,

considerando sia l'intelletto e sia l'affetto del bene in generale, è la scintilla superiore che è la *sinderesi*; questa scintilla non è estinta nemmeno nel diavolo e nei dannati, pur se la sua efficacia perde ovviamente in purezza a causa del peccato:

Ad aliud respondeo quod in dampnato scintilla que est secundum liberum arbitrium, licet extincta sit secundum quid quantum ad intellectum ex parte liberi arbitrii, tamen plus viget quantum ad intellectum quam quantum ad affectum. Intelligit bonum et malum ut primum, sed non ita pure. Affectus etiam boni remanet secundum quid, ut apparet in divite epulone, Luc. XVI, qui volebat bonum fratribus. Item in dampnatis remanet scintilla superior, scilicet *synderesis*, quantum ad intellectum et affectum boni generaliter, tamen non ita pura sicut primum, quia lesa sunt naturalia tam in angelo quam in homine per peccatum²⁰.

Da questa prima discussione sulla *sinderesi* emerge come la tendenza della posizione di Filippo sia quella di distinguere una *vis* che è connessa al libero arbitrio e che nelle pagine successive verrà identificata con la coscienza vera e propria, da una *vis* superiore, disconnessa dal libero arbitrio, riguardante l'intelletto e la volontà del bene in generale, che è la *sinderesi*. La prima forma di *vis* ha un carattere deontico e, nel momento in cui si relaziona alla parte volitiva dell'anima, perdura nel diavolo e nei dannati in riferimento al male, ma non al bene. Contrariamente a questa, la *vis* superiore rappresentata dalla *sinderesi* permane sempre e comunque nelle creature (sia umane che angeliche) anche dopo il peccato; tuttavia essa non opera a livello puro, in quanto sono ormai lese le qualità naturali delle creature che hanno ceduto alla colpa.

Nella *Summa de bono* un'altra breve trattazione sulla *sinderesi* compare nella *quaestio* II del IV Libro (*De bono quod est ex corporali et intellectuali creatura*), a proposito della discussione sulle potenze dell'anima umana. Tra queste Filippo cita sia le potenze sensibili (*sensus*, *sensualitas*, *phantasia* e *memoria*) sia quelle spirituali, tra cui egli annovera, accanto alla *ratio*, *estimatio*, *intellectus*, *liberum arbitrium* e *voluntas*, anche la *sinderesi*²¹:

pp. 102-103.

²⁰ Ivi, p. 103, ll. 48-55.

²¹ Stando a Wicki, Filippo in questa classificazione delle potenze dell'anima si rifà a Giovanni Damasceno, nella traduzione di Burgundio da Pisa: cfr. N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, cit., pp. 84-85.

Similiter de sensibus habetur tum corporalibus tum spiritualibus; similiter sunt eius ratio, estimatio et intellectus et liberum arbitrium et voluntas et synderesis, de quibus inquirere oportet convenientiam et differentiam. [...] Similiter oportet cognoscere voluntatem propter meritum et demeritum quod in voluntate attenditur; liberum vero arbitrium propter gratie infusionem et heresim illorum qui dicebant gratiam sine libero arbitrio vel liberum arbitrium sine gratia proficere ad salutem. Synderesim etiam in sacris Scripturis accipimus, ut in Ez. I per aquilam ibi: "Facies aquile" etc., de qua dicitur quod non errat, in quibusdam tamen precipitatur et extinguitur; intellectum autem tamquam oculum mentis quo ad eterna deflectitur et propter eos quibus sunt visiones intellectuales²².

In questo testo ad emergere è soprattutto l'inclusione della sinderesi tra le potenze spirituali, e la sua differenziazione sia dalla volontà (a cui spetta il merito e la colpa per l'azione commessa) e sia dal libero arbitrio, che coopera con la grazia divina. Rispetto all'intelletto ("occhio della mente"), la sinderesi ("faccia dell'aquila") non sbaglia; tuttavia essa in alcuni individui sembra decaduta ed estinta.

Nelle pagine successive, la sinderesi è identificata in una potenza naturale ed è ancora distinta, oltre che dal libero arbitrio, sia dalla volontà naturale (*thelisis*)²³ sia dalla volontà come appetito razionale (*bulisis*):

Ex hiis perpendi potest comparatio predictarum divisionum pertinentium ad motivas, hoc adiecto ut intelligatur de thelisi, que est voluntas naturalis, et de synderesi et libero arbitrio et bulisi. Et propter hoc intelligendum est quod liberum arbitrium dividitur contra synderesim; secundum synderesim enim est determinatio ad bonum et remurmuratio quantum ad iudicium. Illa enim est ex parte superiori trahens ad bonum et declinans a malo; liberum arbitrium quod in nobis est flexibile ad utrumque, quemadmodum concupiscibilitas in parvulis et concupiscentia in adultis sive fomes peccati, trahit ex parte inferiori. Voluntas autem naturalis dividitur contra voluntatem deliberativam, hoc commune voluntas, quemadmodum synderesis et proheresis, iudicium antecedens et deliberativum [...] Ad sextum respondeo quod liberum arbitrium dividitur contra synderesim ut potentia

²² Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 158, ll. 6-9; 11-18.

²³ Tuttavia nelle pagine successive Filippo spiegherà che la sinderesi non si identifica pienamente con la volontà naturale, perché quest'ultima è solo una potenza; la sinderesi è invece una potenza abituale, capace di agire senza impedimenti: cfr. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 199.

contra potentiam; proheresis autem dividitur contra synderesim, prout synderesis est habitus, ut infra dicitur. Item synderesis dividitur contra liberum arbitrium prout est motivum naturale in bonum, liberum arbitrium in bonum et in malum. Item synderesis dividitur contra proheresim, prout synderesis est iudicium naturale de bono, proheresis deliberativum²⁴.

Nel passo: 1) riemerge la distinzione tra libero arbitrio e sinderesi: la prima potenza, dal carattere flessibile, è il *motivum naturale* che ha a che vedere con la scelta tra bene e male, la sinderesi è invece il *motivum naturale* che concerne soltanto la scelta del bene; 2) la sinderesi è definita *potentia*, ma anche *habitus*²⁵ e *iudicium naturale de bono*, differente dalla *proheresis*, che ha invece a che fare con la deliberazione.

Fino a questo momento, nonostante il passo in avanti di trattare la sinderesi anche attraverso una terminologia aristotelica, facendo riferimento alla scelta deliberata (*proheresis*), alla volontà naturale (*thelisis*), all'intelletto (*intellectus*), all'appetito razionale (*bulisis*), etc..., Filippo sembra tuttavia seguire le interpretazioni dei suoi predecessori sulla sinderesi: questa *vis* morale è un attributo naturale dell'uomo che, differentemente dal libero arbitrio, è teso alla scelta del solo bene; sotto il profilo della moralità essa sembra inestinguibile.

Nella *Summa de bono* la trattazione più completa sulla sinderesi si ritrova nel IV Libro, nell'articolo 3 della *quaestio* II (interamente incentrata su questo concetto morale). Alla discussione, che fa seguito a quella sul libero arbitrio, sono dedicati quattro interrogativi: se la sinderesi sia una potenza o un abito («Utrum sit potentia vel habitus»); se la sinderesi appartenga al libero arbitrio o alla ragione («Utrum sit eadem libero arbitrio aut rationi»); se per mezzo della sinderesi sia possibile peccare («An secundum eam contingit peccare»); se la sinderesi possa mai estinguersi («An possit extingui»)²⁶. Questi quattro quesiti relativi alla natura della sinderesi, alla sua collocazione nella sfera intellettiva o in quella affettiva, alla sua infallibilità e distruttibilità, sono molto importanti per la storia stessa del concetto di sinderesi visto che, ogniqualvolta gli autori successivi discuteranno di questa nozione morale si porranno proprio le stesse domande di Filippo²⁷. Se gli ultimi

²⁴ Ivi, p. 162, ll. 91-100; p. 164, ll. 162-167.

²⁵ Come vedremo, Filippo definirà la sinderesi una "potenza abituale" (Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, IV, q. II, art. 3).

²⁶ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., pp. 192-205.

²⁷ Condivido l'opinione di Cunningham, quando afferma che Filippo il Cancelliere

due problemi, riguardanti la possibilità o meno di peccare e di estinguersi della sinderesi, sono presenti anche nelle riflessioni dei pensatori precedenti, per lo più teologi e canonisti, Filippo, nel modo in cui è già emerso, è uno dei primi a porsi domande “filosofiche” su questa capacità morale, indagando la sua natura e la collocazione nell’anima, e confrontandosi con i nuovi testi etici e psicologici di Aristotele giunti nell’Occidente latino.

Non a caso, il primo interrogativo a cui il nostro autore è chiamato a rispondere è dedicato a comprendere, con categorie aristoteliche, se la *vis* di cui Girolamo parla commentando il passo di *Ezechiele* appartenga veramente alla stessa sostanza dell’anima (ovvero sia una potenza) o piuttosto sia una disposizione (acquisita o innata) dell’anima (cioè un abito).

Poiché Girolamo (nel testo nominato Gregorio) elenca la sinderesi insieme alle *vires anime* razionale, irascibile e concupiscibile, sembra voler suggerire che anche la sinderesi sia una potenza. Ciò è avallato dal presupposto che essa è identificabile, stando a diverse *auctoritates*, allo *Spiritus* di cui parla Paolo nelle sue *Lettere* (e lo Spirito è appunto una potenza dell’anima). La sinderesi sembra inoltre essere l’opposto, per quanto riguarda l’inclinazione morale, della *sensualitas* (*vis anime motiva*): così come la sensualità indirizzerebbe la ragione verso il male, allo stesso modo la sinderesi, come *vis motiva*, spingerebbe la ragione al bene. La sinderesi pare identificarsi con la volontà naturale (che è una potenza), distinta da Giovanni Damasceno dalla volontà deliberata.

D’altro canto, però, ci sono altri motivi che fanno supporre che la sinderesi sia un abito, una disposizione dell’anima: la sinderesi sembra essere l’abito della volontà naturale, in quanto agisce all’opposto della *proheresis* (che è appunto l’abito della volontà deliberativa). Seguendo molto probabilmente quanto affermato da Pietro Lombardo²⁸ (pur se non citato nel testo), Filippo spiega che la sinderesi pare essere un dono all’uomo elargito dalla grazia divina; in tal senso essa sarebbe un impulso al bene, antitetica all’incitamento al male, accresciuto nel genere umano dopo il peccato originale. Da ciò deriverebbe che, poiché il *fomes peccati* (letteralmente il “fuoco del peccato”) non fa parte della sostanza dell’anima, come sua controparte, anche la sinderesi,

è di fatto il primo autore medievale a dedicare un’analisi tecnica al problema della sinderesi: S. B. Cunningham, *Reclaiming Moral Agency: The Moral Philosophy of Albert the Great*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, pp. 220-223.

²⁸ Cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., p. 28.

di conseguenza, non appartiene alla sostanza dell'anima; dunque la sinderesi sarebbe un abito²⁹:

Preterea, cum non destituta sit anima a creatore suo ut non habeat adiutorium in bonum, sicut habet fomitem peccati inclinans liberum arbitrium in peccatum aut in malum, erit ergo aliquod adiutorium semper dirigens quantum est de se in bonum et retrahens a malo, quemadmodum fomes peccati opposito modo se habet. Sed quid aliud erit a synderesi? Erit ergo synderesis quoddam adiutorium preter substantiam anime, quemadmodum fomes non est de substantia anime³⁰.

La risposta di Filippo al quesito se la sinderesi sia una potenza o un abito è di compromesso: egli definisce la sinderesi come a metà tra l'essere un abito e una potenza; la sinderesi è infatti una "potenza abituale" (*potentia habitualis*)³¹:

Ad quod dicendum est quod synderesis, licet secundum formam nominis magis sonare videtur habitum quam potentiam, tamen est nomen potentie habitualis, non dico de habitu acquisito sed innato, et ita ratione habitus potest opponi ei quod per modum habitus se habet, ratione potentie ei quod per modum potentie se habet. Unde habet quamdam disparationem a libero arbitrio, quamdam a fomite et sensualitate et quamdam a proheresi que est in libero arbitrio; secundem rationem potentie disparationem habet a libero arbitrio et sensualitate, secundum rationem habitus disparationem habet a proheresi et fomite. Si ergo queratur utrum sit potentia aut habitus respondendum est accipiendo medium: potentia habitualis³².

Benché il nome sembra suggerire che la sinderesi sia un abito più che una potenza³³, Filippo spiega che la sinderesi si può definire una *potentia*

²⁹ Questa opzione viene rifiutata da Filippo, in quanto questo *fomes peccati* sarebbe una tendenza dell'appetito corporeo, non totalmente sotto controllo dalla parte razionale, e conseguenza del peccato originale. Intesa in tal senso, la sinderesi, come controparte di questo impulso al peccato, risulterebbe estranea ad Adamo, Cristo e alla Madonna: cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., pp. 24, 27-28.

³⁰ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 194, ll. 55-60.

³¹ Si ricordi, tuttavia, che precedentemente Filippo aveva definito la sinderesi anche un abito.

³² Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., pp. 194-195, ll. 65-74.

³³ Cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., p. 30: «The reference to the etymology of *synderesis* is, of course, that it is a compound of *oida*, and that knowledge

di un abito innato, e quindi di una disposizione che non è acquisibile, né perdibile con nessun intervento umano (nel bene e nel male), neppure come vedremo, con il peccato di Adamo. Come chiarirà il nostro autore nelle pagine successive, in quanto potenza abituale, la *sinderesi* è poi facilitata nella sua operazione e risulta più facilmente predisposta ad eseguire il proprio atto, contrariamente alla ragione (*potentia habitualis sed non in tantum*) che, invece, incontra numerosi ostacoli e difficoltà nell'esercitare i giudizi³⁴.

2. La potenza abituale e la colpa di Adamo

Timothy Potts spiega che, nel distinguere tra potenza e abito, gli autori medievali finiscono con il voler separare tutto ciò che ha a che vedere con la natura originaria dell'uomo (che fa cioè parte della sua *potentia animi*), da quello che, fuori dalla sostanza stessa dell'anima, è acquisibile o perfezionabile tramite la volontà, e che è dunque un abito³⁵. Quello che appartiene all'anima stessa come sostanza sembra dunque indicare ciò che non viene intaccato nemmeno dal peccato di Adamo e, in quanto tale, un attributo sempre trasmettibile al genere umano, indipendentemente dal contributo divino. Come vedremo, proprio conferendo alla *sinderesi* la definizione di «potenza di un abito innato», Filippo finisce con l'assegnare questa *vis* alla parte originale dell'uomo, presente per natura già in Adamo, sopravvissuta (anche se in parte) nella discendenza umana decaduta³⁶.

Nel secondo quesito relativo alla *sinderesi*, presente nella q. 2 del Libro IV, Filippo continua a porsi interrogativi filosofici attraverso un linguaggio aristotelico: egli va quindi a chiarire se questa *potentia*

is a disposition».

³⁴ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 199, ll. 116-121: «Potentia habitualis dicitur que facilis est ad actum. Et sic synderesis dicitur potentia habitualis, quia non impeditur ab actu suo quantum in se est, sed hoc, scilicet impediri, contingit per inobedientiam rationis. Ipsa ratio dicitur potentia habitualis sed non in tantum, quia etsi impediri non possit quantum ad actum faciendi quod vult interiori facere, tamen quantum ad actum iudicii in difficilibus». Cfr. A. Celano, *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy: Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 63-65; O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., p. 139.

³⁵ T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., pp. 23-24.

³⁶ Nel modo in cui è emerso, anche la ragione è definita da Filippo una *potentia habitualis (sed non in tantum)*.

habitualis coincide con il libero arbitrio, oppure con la stessa ragione («Utrum sit eadem libero arbitrio aut rationi»).

Stando al testo di Girolamo³⁷, la *sinderesi* sembrerebbe non identificarsi con la ragione, visto che la *sinderesi* viene collocata accanto alla parte razionale dell'anima (principio di vita), senza coincidere con essa. Seguendo quanto affermato da Agostino poi, esistono due tipi di ragione, una superiore (tipica degli uomini) ed una inferiore (tipica delle donne). Ora, in quanto *vis* che produce il rimorso contro il peccato, la *sinderesi* non può essere assimilata alla ragione, che invece, appunto, nelle due versioni, superiore e inferiore, è causa di peccato (nel primo caso per consenso, nel secondo per diletto). D'altro canto, però, la *sinderesi* è identificabile con lo Spirito di cui parla Paolo, attraverso cui noi viviamo e pensiamo; in quanto *vis motiva*, essa pare cioè coincidere con la ragione.

Provando a concordare le varie posizioni dei predecessori³⁸, la risposta di Filippo al quesito è di attribuire sicuramente la *sinderesi* alla ragione. Egli identifica quattro significati del termine *ratio*³⁹: se per ragione si intende ogni potenza motrice dell'anima razionale in contrasto con l'anima interpretata come principio di vita (vita degli esseri vegetali, sensibili ed intelligibili), allora la *sinderesi* sarà senza dubbio una parte della ragione, identificabile con lo Spirito delle *Lettere* paoline. Se, invece, per ragione ci si riferisce ad ogni parte motrice dell'anima, non soltanto alla facoltà cognitiva, ma anche a quella concupiscibile ed irascibile, la *sinderesi* riguarderà solo la parte conoscitiva. Nel momento in cui per ragione si intendono invece le facoltà razionali, la *ratio* e la *voluntas* (l'appetito razionale), si può dire che esse ospitino la *sinderesi*? Secondo Filippo in questo caso la *sinderesi* coincide con il nucleo, il sostrato delle facoltà razionali: in particolare, questa *potentia* costituisce la parte di rettitudine originale dell'uomo in riferimento all'intelletto e alla volontà (*pars rectitudinis prime virium*). Come Filippo tiene a chiarire, la *sinderesi* intesa come *rectitudo* naturale delle facoltà razionali caratterizzava già Adamo nello stato di innocenza, ed è rimasta nel primo uomo, pur come lume fioco, anche dopo il peccato. Se, infine, per ragione viene inteso ciò che è l'opposto dell'*intelligentia* e come ciò che comprende sia la parte cognitiva, che appetitiva ed emotiva dell'anima (dove a giocare

³⁷ Ancora una volta nel testo chiamato Gregorio.

³⁸ O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 143-144.

³⁹ Ivi, p. 143.

un ruolo fondamentale sono anche l'immaginazione e la percezione), la *sinderesi* non va identificata con la ragione, visto che quest'ultima, come sostiene Agostino, induce al peccato.

Rispetto al tema della questione (ovvero se la *sinderesi* debba identificarsi con il libero arbitrio o con la ragione), la risposta di Filippo consiste quindi nell'attribuire quasi sempre la *sinderesi* alla sfera razionale (tranne nell'accezione di ragione comprendente anche le parti più basse dell'anima umana) e nel distinguerla dal libero arbitrio. Questo concetto è soprattutto ribadito nella parte finale del testo, dove Filippo aggiunge un'appendice per approfondire se la *sinderesi* sia ciò che produce il rimorso nei peccatori:

Dico quod synderesis movet liberum arbitrium dictando bonum et cohibendo a malo et movet in bonum commune quod invenitur in isto bono aut in illo. Non ergo est in bonum particulare secundum se, sed in commune inventum in eo. Item, non est iudicium deliberationis apud synderesim, sed executionis; determinatum enim est bonum in particolari bono apud ipsam sine omni deliberatione⁴⁰.

Il passo contribuisce evidentemente a definire la *sinderesi* e per rovescio anche il libero arbitrio: la *sinderesi* è una *vis* razionale ed esecutiva, ma senza alcun valore deliberativo (come è invece il libero arbitrio); la *sinderesi*, pur non coincidendo con il libero arbitrio, può comunque influenzare il libero arbitrio, inclinando la scelta morale verso il bene e facendola deviare dal male. Il bene verso cui la *sinderesi* spinge è inoltre un bene generale e non un bene particolare, che invece, come vedremo nelle pagine successive della *Summa de bono*, caratterizza la coscienza (connessa al libero arbitrio).

Come si è appena avuto modo di constatare, Filippo prende in considerazione il peccato di Adamo per spiegare uno dei legami tra *sinderesi* e ragione: la *sinderesi* è un *iudicium naturale de bono* ed è di fatto la parte rimanente della rettitudine originale dell'uomo, che funge da sostrato alle facoltà razionali, spingendo queste verso il bene. Adamo nel momento della creazione ha ricevuto la rettitudine della grazia, la rettitudine della volontà e del giudizio razionale. A seguito della sua disobbedienza ha perso la *rectitudo gratie*, ma ha continuato ad essere caratterizzato da una parte della rettitudine delle facoltà razionali (appunto la *sinderesi*). Si tratta ovviamente di una *rectitudo* depotenziata

⁴⁰ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 199, ll. 105-110.

che, purtuttavia, continua ad agire nel genere umano anche dopo il peccato originale:

Si vero accipiatur ratio in divisione contra concupiscibilem et irascibilem ita quod hee etiam anime rationalis vires dicantur, tunc synderesis erit pars rectitudinis prime virium quam habebat Adam in statu innocentie, que remansit tamquam modicum lumen in Deum ductivum, ut non esset ex toto ratio ad temporalia inclinata vel incurvata, rectitudo autem gratie est ex toto deperdita per lapsum peccati. Constat enim quod Adam habuit rectitudinem a principio iudicii et voluntatis et irascentie naturalem; hec rectitudo non est toto sublata est. Quod ergo remansit synderesis dici potest⁴¹.

Ai fini della nostra indagine, va notato che Filippo chiarisce la teoria della permanenza del sostrato della rettitudine morale in Adamo, anche successivamente alla sua disobbedienza, subito dopo aver affermato che la sinderesi è una potenza di un abito innato, riguardante la parte razionale più elevata. Il riferimento alla sopravvivenza della sinderesi rispetto alla colpa adamitica serve allora evidentemente al nostro autore per spiegare meglio questo concetto morale. Diversamente dall'opinione di Pietro Lombardo⁴², per Filippo la sinderesi non è infatti un dono della grazia divina al fine di compensare l'accrescere del male nell'uomo, a seguito del peccato originale. Al contrario, in quanto potenza (parte della stessa sostanza dell'anima) di un abito innato (non acquisito o infuso, ma naturale), la sinderesi era già presente in Adamo, ed è rimasta incontaminata (pur se depotenziata) nel genere umano successivo sopravvivendo alla prima colpa. Detto altrimenti, se per Pietro Lombardo, la sinderesi, come movimento volitivo naturale era sí presente in Adamo, ma di fatto solo dopo il peccato originale è stata liberata e potenziata dalla grazia divina, per Filippo la sinderesi non è un dono di Dio, ma una potenza abituale che fa parte naturalmente dell'uomo. È vero che la sinderesi costituisce il nucleo originale, ormai depotenziato, della rettitudine naturale umana, ma si tratta comunque di una *vis* in possesso di ogni uomo, non solo di chi riceve la grazia. In questa prospettiva, proprio con il riferimento al caso di Adamo, Filippo

⁴¹ Ivi, pp. 197-198, ll. 64-71. Cfr. O. Lottin, *L'Influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 2 (1930), pp. 311-326; N. Wicki, *Die Philosophie Philipps der Kanzlers*, cit., pp. 84-114, p. 164.

⁴² T. C. Potts, *Conscience*, cit., p. 694.

sembra cioè delineare la possibilità di un'etica morale che si fonda su un principio normativo indipendente da Dio o da una legge rivelata.

3. *La coscienza e la sinderesi*

Dopo aver spiegato che la sinderesi è una potenza di un abito innato, distinta dal libero arbitrio, ma non dal carattere razionale, Filippo passa a spiegare la differenza tra coscienza e sinderesi. Questo avviene nel rispondere al terzo quesito («An secundum eam contingit peccare»), ovvero se, ascoltando la sinderesi, si possa peccare:

Ad id vero quod obicitur quod conscientia tum potest esse recta, tum erronea et si erronea demereatur, si recta mereatur, dicendum est quod conscientia est ex coniunctione syndereseos ad liberum arbitrium et non est ipsa synderesis et se habet sicut scientia in agere medio modo se habet ad scientiam in universali et scientiam in propria ratione [...] Quod erat syndereseos erat immutabile et non dictabat nisi bonum, sed illud coniunctum cum eo quod erat rationis dictabat peccatum. Sic ergo synderesis cum ratione liberi arbitri facit conscientiam rectam vel erroneam et conscientia magis se tenet ex parte rationis. Ipsa tamen synderesis non est erronea que est scintilla conscientiae⁴³.

Filippo distingue tra sinderesi e coscienza, spiegando che la prima capacità è ciò che non può mai incitare al peccato e può produrre il rimorso, mentre la seconda, in quanto operante in relazione al libero arbitrio, come ciò che può anche errare. Una conclusione importante di questo ragionamento è che se la coscienza è talvolta retta e talvolta erronea, la sinderesi è sempre e solo retta. Come attitudine naturale al bene e rettitudine originale della ragione e della volontà, la sinderesi può pertanto aiutare la coscienza (caratterizzata dalla flessibilità verso il bene e verso il male) nella deliberazione; in quanto tale essa può definirsi “scintilla della coscienza”.

Rispondendo alla domanda della questione, Filippo chiarisce che nella sinderesi non vi è pertanto alcuna possibilità di sbagliare, con in più l'opportunità di guadagnare, ascoltando la sua spinta, il merito morale (essa è infatti definita «adiutorium ad meritum»). In altri termini è vero che, operando indipendentemente dalla deliberazione, la sinderesi

⁴³ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 201, ll. 46-50; 52-56.

non è causa della colpa e viceversa del merito morale (virtù e vizio, così come i doni della grazia divina risiedono invece nella ragione e nella volontà, e non nella *sinderesi*⁴⁴); purtuttavia questa *vis* è un supporto fondamentale per il merito. In quanto funzione ad intuire immediatamente i principi morali inalienabili, senza dover deliberare, la *sinderesi* risulta essere sempre un mezzo per l'azione meritoria, ma mai uno per la colpa:

Ad id vero quod queritur utrum synderesis sit vis secundum quam insit peccatum ipsi anime et similiter utrum secundum eam insit meritum, dicendum est quod si synderesis est vis eadem anime cum predictis viribus secundum modum differens, tunc est dicendum quod secundum synderesim in quantum talis est non est peccatum, sed est adiutorium ad meritum, sicut sensualitas inordinata est alliciens ad demeritum; secundum illam tamen potentiam altero modo se habentem contingit esse meritum et demeritum; hoc est in quantum ipsa est flexibilis ad bonum et ad malum⁴⁵.

Rispetto a quanto emergerà dalle pagine successive, qui la distinzione tra coscienza e *sinderesi* non è operata da Filippo in riferimento al particolare e generale, ma tenendo invece conto del fatto che la prima *vis* è connessa alla deliberazione (e per questo può essere origine di virtù e vizio), mentre l'altra no ed è, perciò, solo fonte di virtù.

4. *L'instinguibilità della sinderesi: gli eretici e i dannati*

Il quarto interrogativo della questione dedicata interamente da Filippo alla *sinderesi* concerne la tematica della instinguibilità di questa potenza abituale. Può accadere che questa *vis* si spenga, tanto da soffocare uno dei suoi effetti, ovvero quello di rimproverare per il male commesso? Cosa accade nel caso degli eretici e dei dannati? Riprendendo la questione precedente, Filippo spiega che, proprio per il suo essere una potenza abituale, disconnessa dal libero arbitrio, la *sinderesi* rimane intatta nell'uomo, al contrario della coscienza, che

⁴⁴ Ivi, p. 202, ll. 63-66: «Ad id vero quod obicitur sapientiam donum esse in synderesi cum sit in suprema vi anime, dicendum est quod dona et virtutes sunt in ratione et voluntate, ut proprie loquamur, et sapientia donum est in superiori parte rationis et in ea potest esse peccatum, cum non videatur esse sine gratia et luce».

⁴⁵ Ivi, p. 201, ll. 30-37.

può venir meno e può quindi sbagliare. Nel caso specifico degli eretici poi, la *sinderesi* in quanto potenza naturale non è estinta; essa è soltanto paralizzata per la mancanza di fede. In tale circostanza l'effetto della *sinderesi* di rimproverare per il male compiuto è cioè sedato. Il motivo per cui la *sinderesi* in questi uomini continua a sussistere, pur se atrofizzata, è perché essa concerne l'ambito del generale e non del particolare. Proprio perché, pur se impossibilitata ad agire, la *sinderesi* in questi individui non è spenta, ma debilitata nei suoi effetti, gli eretici continuano sempre a rifiutare il male e l'errore in generale. L'effetto della *sinderesi* in questo caso è paragonabile a quello che succede nei paralitici, che sono incapaci di muoversi, pur fruendo ancora della piena funzione del cuore e dei polmoni⁴⁶. La colpa degli eretici risiede quindi in un difetto della ragione e non nello spegnimento della *sinderesi*. Ciò spiega perché essi sono pronti a convertirsi, nel momento in cui riconoscono, attraverso l'esercizio della ragione, il proprio errore:

Ad solutionem eorum que dicta sunt distinguendum est quod aliud est de dampnatis et aliud de viatoribus. Unde ad hoc quod obicitur de heresiarchis, utrum in eis remurmuret synderesis peccato, cum eis dictat conscientia de debere subire martyrium pro fide sua defendenda, dicendum est secundum supradicta quod in hiis debilitatur effectus syndereseos per se sumpte propter privationem fidei que est fundamentum omnium bonorum, sed in hiis conscientie actus viget ratione cuius paratus est ipse subire martyrium; supponit enim hanc quam credit esse fidem. Hec autem non facit synderesis, sed ea que sunt liberi arbitri aut rationis. Tamen non est in tali extincta synderesis; licet erret in particulari, tamen in generali displicet ei malum, displicet ei error, et hoc est secundum synderesim. Quod apparet quia cognito errore plerique revertuntur⁴⁷.

In questo quarto quesito sulla *sinderesi* emergono alcune considerazioni interessanti: 1) la distinzione tra coscienza e *sinderesi* emerge considerando il livello generale e particolare della scelta: negli eretici la *sinderesi* rimane al livello generale, ma in modo passivo. Diversamente

⁴⁶ Ivi, p. 205, ll. 76-79: «Tamen per hoc non probatur quod actus synderesis tollatur; dolor enim de peccato et timor et cautela liberi arbitrii sunt et hec licet tollantur, potest remanere actus synderesis, sicut viribus que sunt in membris paralictis debilitatis viget interius motus cordis et spiratio pulmonis».

⁴⁷ Ivi, pp. 203-204, ll. 42-52.

accade per la coscienza che, come applicazione dei principi universali nell'ambito del particolare, può sbagliare e, in quanto tale, risulta attiva anche in chi abbandona la fede autentica. In altri termini, nel caso degli eretici l'istinto per il bene continua a sussistere, pur se si tratta di un "falso bene". Questo succede perché gli eretici, pur caratterizzandosi di una *sinderesi* "passiva" e "non attiva", hanno tuttavia ancora una coscienza che è efficiente; è proprio questa coscienza (che opera con il libero arbitrio) a spingerli al sacrificio della propria vita, facendo credere loro come autentica la fede che sono pronti a difendere.

2) Interessante è anche la distinzione (che si ritrova nella risposta al terzo argomento della questione) degli effetti della *sinderesi* attraverso l'*instinctus boni*, che possono riguardare la colpa oppure la pena. Filippo distingue gli effetti della *sinderesi* che portano istintivamente a raggiungere il bene facendo evitare il male, e gli effetti della *sinderesi* che spingono a riconoscere ed accettare la giustizia della punizione. Se si considera la *sinderesi* come ciò che inclina al bene e che fa evitare il male, allora si deve nello specifico concludere che la *sinderesi* deve essere ritenuta di fatto estinta nel diavolo e nei dannati. Se, al contrario, il lavoro dell'*instinctus boni*, portato avanti dalla *sinderesi*, è attuato mediante il riconoscimento della colpa, allora la *sinderesi* continua a permanere nel demonio e nei dannati:

Ad illud vero quod obicitur de divite et Lazaro, distinguendum est quod sunt quidam effectus syndereseos quantum ad instinctum boni et alii quantum ad displicentiam mali; et hoc dupliciter: vel in collatione ad penam vel preter. Dicendum est ergo quod quantum ad instinctum boni, et quantum ad displicentiam mali culpe absolute extincta est synderesis in diabolo et in dampnatis, secundum vero tertium modum non est extincta et hec remanet ad penam [...] Habent ergo displicentiam mali in collatione ad penam [...] Et sic est opus syndereseos, cui displicet peccatum, in collatione ad penam⁴⁸.

Come già emerso nelle pagine precedenti della *Summa de bono*, anche nel caso degli angeli ribelli, la *sinderesi* non risulta spenta: essa tuttavia agisce non come anelito al bene ma, piuttosto, come consapevolezza del giusto castigo meritato per la colpa commessa.

⁴⁸ Ivi, p. 205, ll. 80-85; 89; 92-93.

Conclusioni

Nella *Summa de bono*, per la prima volta nella storia del pensiero, il concetto di *sinderesi* viene indagato non soltanto secondo problematiche di mistica e di teologia morale (relativamente alla sua inestinguibilità, alla possibilità di peccare etc.), ma anche attraverso categorie filosofiche aristoteliche: se questa attitudine debba essere considerata una potenza, oppure un abito, quale è la sua collocazione nell'anima (se appartenente alla sfera razionale o a quella volitiva).

Molto probabilmente, proprio a motivo del fatto che Filippo, differenzialmente dagli altri autori precedenti, non è solo interessato al fattore mistico-teologico, ma anche e soprattutto a quello filosofico della *sinderesi*, sente il bisogno di riferirsi al “caso di Adamo”. L'allusione al primo uomo serve cioè per spiegare che cosa sia questa “scintilla della coscienza”: ovvero una *vis* di un abito innato, dal carattere razionale, che fa naturalmente parte della sostanza dell'anima. Come norma naturale della moralità, essa non è un dono della grazia divina, elargita per controbilanciare le conseguenze nefaste del peccato originale sull'uomo (come aveva sostenuto Pietro Lombardo), ma qualcosa che riguarda la stessa struttura della creatura. In quanto tale, essa è rimasta come sostrato indelebile ad operare anche nel progenitore dopo la sua disobbedienza. Per delucidare la natura di questa rettitudine originale, connaturata all'anima umana da sempre, non basta perciò solo il riferimento a Caino: la *sinderesi*, potenza di un abito innato, non solo non è stata scalfita nell'uomo dal primo peccato effettuato dalla natura umana corrotta, ma neppure dal peccato stesso che ha causato la cesura tra umanità innocente ed umanità lapsa. La colpa di Adamo ha sicuramente creato una differenza tra una rettitudine completa e piena delle facoltà razionali, ed una meno efficace. Purtuttavia l'uomo conserva ancora la possibilità di operare il bene con le proprie forze, proprio attraverso la *sinderesi*, ciò che rimane dopo la disobbedienza edemica di questa *rectitudo* originale e naturale della sua anima.

Thomas-Institut der Universität zu Köln
marialucrezia.leone@virgilio.it



The Bodies of Adam and Eve: The (Missed?) Encounter of Natural Philosophy and Theology in the Account of Albert the Great¹

by
EVELINA MITEVA

ABSTRACT: Around 1242 Albert the Great writes his anthropological summa *De homine*, which deals with the human soul, human body, and their connection. The section on the body is entirely dedicated to the bodies of Adam and Eve in paradise. A few years later Albert investigates the same topic in his second commentary on Peter Lombard's *Sentences*. In this article I take a closer look at Albert's treatment of the topic, focusing on the questions of the bodily immortality; the question whether Adam was able to feel sadness; the physiological functions of the body in paradise; and the body of Eve, created from Adam's rib. Despite Albert's later pronounced interest in natural philosophy, and despite the naturalistic interpretations of the biblical account provided by other authors in the same period, Albert prefers to stay close to the traditional theological interpretation, following the authority of Augustine.

KEYWORDS: Natural Philosophy, Theology, Albert the Great, Immortality, Human Body

ABSTRACT: Intorno al 1242 Alberto Magno scrive la sua *summa* antropologica *De homine* avente come tema l'anima umana, il corpo umano e la loro unione. La sezione sul corpo è interamente dedicata ai corpi di Adamo ed Eva nel paradiso. Un paio di anni più tardi Alberto studierà lo stesso problema nel suo Commentario al secondo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. L'articolo indaga l'interpretazione di Alberto di questo tema, concentrandosi sul problema dell'immortalità del corpo, la questione se Adamo fosse capace di provare tristezza, le funzioni fisiologiche del corpo nel paradiso e il corpo di Eva creato

¹ This article has been written within the project *Human Being As a Cross-Point: The Beginnings of the Modern Concept of Man in the Middle Ages* (PN-III-P1-I.1-TE-2016-2351), Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca.

dalla costola di Adamo. Nonostante l'interesse marcato di Alberto per la filosofia naturale – e a differenza di altri commenti di tipo naturalistico alla storia biblica composti in questo stesso periodo –, Alberto preferisce mantenersi vicino alla tradizionale interpretazione teologica, seguendo l'autorità di Agostino.

KEYWORDS: filosofia naturale, teologia, Alberto Magno, immortalità, corpo umano

The story of Adam and Eve and the lost paradise is a myth that the Christian culture has deeply appropriated. All of its elements – the creation of Eve from Adam's rib, the disobedience, resulting in an original sin transmitted to all the human generations after, and the ensuing loss of Eden – have had lasting cultural, social and political implications².

But what about their bodies? What kind of body could they possibly have had in the terrestrial paradise, in the state of innocence? In what follows I will focus on the naturalistic interpretation of the Biblical story. I will sketch the position of Albert the Great on the condition of human body before the Fall. Albert discusses the topic of Adam's and Eve's bodies at length in at least two occasions, first in his summa *De homine* and few years later in his commentary on Peter Lombard's *Sentences*. The questions Albert regards are parallel, with few exceptions, which is why I am going to divide this paper into topics rather than diachronically. Before that I will briefly sketch the state of the art and the context in which Albert's treatment of the problem took place.

I. *State of the art*

When I first started digging into the topic on Adam's body, I thought it was a minor issue. As one could have expected, I was proven wrong, almost. The framework for the research, regarding the period of interest, is set by J. Ziegler and I. Resnick³. Ziegler demonstrates an arising

² Cfr. I. Rosier-Catach-G. Briguglia (eds.), *Adam, la nature humaine, avant et après: Epistémologie de la Chute*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2016; G. Briguglia, *Stato d'innocenza: Adamo, Eva, e la filosofia politica medievale*, Carocci, Roma 2017; K. Flasch, *Eva und Adam: Wandlungen eines Mythos*, C. H. Beck Verlag, München 2004; D. Perler, *Was Adam Prone to Error? A Medieval Thought Experiment*, in A. Speer-M. Mauriège (eds.), *Irrtum-Error-Erreur*, De Gruyter, Berlin 2018, pp. 197-215.

³ J. Ziegler, *Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise*, in P. Biller-J. Ziegler

interest in a medical approach towards the prelapsarial condition of man in the 12th and 13th centuries, focusing on Adam's corporeal complexion. I. Resnick goes into the details of the humoral theory applied to Adam, and points to a probable 12th-century source that incentivized that interest, suggesting it took clue from Petrus Alfonsi, a covert from Judaism and an important source for the introduction of Arab medical knowledge to the West alongside with Constantinus Africanus. Now, Ziegler points to the importance of Peter Lombard's questions 19 and 20 from *II Sent.* that regarded Adam's complexion as a source of medical and natural philosophical knowledge. However, Albert who is otherwise a standard authority in questions of natural philosophy is barely mentioned, and the reader can't be sure if Albert is omitted for any particular reason. In this short article, then, I would like to address Albert's treatment and suggest my take on the place of Albert the Great in the debate on Adam's complexion in the middle of 13th century.

2. Context

Let me first shortly introduce the context and the history of the debate⁴. The authoritative stance on Adam was provided by Augustine (354-430) in his commentary on *Genesis*, by discussing the nature of immortality of Adam's body. Augustine formulated the distinction between the natural mortality of Adam's animal body and his ability *not* to die (*potest non mori*), a kind of immortality, provided to him by God's benevolence. Thus Augustine addressed the question what it should mean that Adam needs to consume food in Eden, which points to a natural weakness and corruptibility of the body. However, in Eden Adam and Eve had the gift of the tree of life, which had also the physical effect of preserving their bodies in perfect balance⁵. In his second book of *Sentences* Peter Lombard (1096-1160) resumes Augustine's set of problems with regard to Adam's body and the problems posed by

(eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York Medieval Press, York 2001, pp. 201-242; I. M. Resnick, *Humoralism and Adam's Body: Twelfth-Century Debates and Petrus Alfonsi's Dialogus contra judeos*, «Viator» 36 (2005), pp. 181-195; cfr. A. Robert, *Le corps d'après: la Chute entre théologie et médecine XIIe-XIVe siècle*, in I. Rosier-Catach G. Briguglia (eds.), *Adam, la nature humaine*, cit., pp. 173-204.

⁴ For a detailed survey, cfr. J. Ziegler, *op. cit.*, pp. 204-224.

⁵ Augustine, *De genesi ad litteram*, 6, 6, 36, CSEL 28/1, ed. Zycha (CSEL, XXVIII/1), F. Tempsky, Vindobonae 1894, p. 197.

it, i.e. if it was immortal by nature or by grace; if its natural functions (eating, copulation, birth etc.) were a result of the sin, or a part of Adam's natural condition in Eden. In the footsteps of Augustine, Peter discussed also the creation of Eve, focusing on the problem whether it was a miraculous deed or if it possibly was a natural process, whether it was done by the creator himself or by the angels, and its significance for the role of the woman towards man⁶.

Also in 12th century, Hildegard of Bingen (1098-1179), leaning towards the medical learning transmitted by 11th century physician Constantine the African, interpreted the Fall of Adam in terms of bodily complexion. As a result of the original sin, his blood lost its balanced and pure complexion and was infected by melancholy⁷. In the treatise *De corpore humano*, part of the *Summa theologica* attributed to the Franciscan theologian Alexander of Hales (1185-1245), prevails the focus on the complexion of Adam. Alexander discusses whether the complexion of Adam was perfect, or if it was just (*a iustitia*), i.e. not mathematically perfectly balanced, which would be impossible for a living body, but tempered to Adam's individual soul-body unity and his prelapsarian condition. This complexionist interpretation serves as a naturalistic explanation of the standard Augustinian view that Adam was immortal not by nature (as he couldn't have a perfectly balanced complexion), but was immortal by grace⁸.

So, by the time Albert was writing his summa *De homine* in 1242, he encountered a relatively complex and detailed picture of the problem of Adam's body. So let's turn now to his position on the topic.

3. Albert's Works

Albert explicitly addresses the topic of the human body in its prelapsarian condition in two longer text sections. *De homine*, as the title

⁶ Petrus Lombardus, *Sent.* II, 2, 19, 4; 2, 19, 5; 2, 18, 2, ed. Grottaferrata 1971.

⁷ Hildegard of Bingen, *Causae et curae*, ed. P. Kaiser, Teubner, Leipzig 1903, p. 145. Cfr. F. Gabriel, *Genèses de la mélancolie: la figure d'Adam et sa réinterprétation aux 16e et 17e siècles*, «Gesnerus» 63 (2006), pp. 61-72. On Hildegard cfr. further D. Jacquart, *Hildegarde et la physiologie de son temps*, in Ch. Burnett-P. Dronke (eds.), *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*, The Warburg Institute, London 1998, pp. 121-134; L. Moulinier, *Le manuscrit perdu à Strasbourg: Enquête sur l'oeuvre scientifique de Hildegarde*, Publications de la Sorbonne, Paris 1995.

⁸ Cfr. J. Ziegler, *op. cit.*, p. 218,222; A. Robert, *op. cit.*, p. 194.

suggests, is a summa that deals entirely with the human being⁹. It is divided in two general parts, dealing, firstly, with the human status as such (*in seipso*), and, in the second part, in paradise; the first, and substantial, part, is divided, in turn, in three parts, the first dealing with the soul, the second with the body and the third with the union between the both. The part on the human body, clearly shorter than the other two, is going to be treated «from the viewpoint of the theologian» (*quantum pertinent ad theologum*). Accordingly, it deals not with the human body in its own right, as one might expect from the division, but with the body of Adam¹⁰. The three chapters dedicated to that topic deal with the questions on bodily composition (and this part is actually dedicated to a great extent to Eve's bodily composition, i.e. whether its creation from Adam's rib was a miraculous deed and what its meaning was); the problem of immortality and, consequently, the influence of the tree of life on Adam's immortality; and, in a third place, with the problem if Adam ate and procreated in paradise.

As one can notice already by the structure of the problem, the text remains close to the theological source-material. The second big textual section discussing Adam's body, the commentary on *Sent. II*, also bears, not surprisingly, structural and thematical resemblance to its source material. The *Sentence*-commentaries of Albert refer to the same early period, before Albert engaged around 1250 with his life-lasting project to comment on the entirety of the Aristotelian works¹¹. Written not long after *De homine*, around 1246, the commentary closely follows Peter Lombard's take on the topic. Distinction 18

⁹ On Albert's view on human body in *De homine*, cfr. H. Anzulewicz, *Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus*, in J. Aertsen-A. Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1996, pp. 124-160, pp. 139-142; Id., *Der Anthropologieentwurf des Albertus Magnus und die Frage nach dem Begriff und wissenschaftssystematischen Ort einer mittelalterlichen Anthropologie*, in J. A. Aertsen-A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in the Middle Ages?*, Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M. (25. bis 30. August 1997 in Erfurt), De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 756-766, pp. 759-761.

¹⁰ Albertus Magnus, *De homine, De corpore hominis quantum pertinent ad theologum*, ed. H. Anzulewicz-J. Söder, Aschendorff, Münster 2008, p. 557, ll. 3-4.

¹¹ L. Sturlese famously coined the phrase "the 1250 turn" in Albert's work, in *Vernunft und Glück: Die Lehre vom „intellectus adeptus“ und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen*, Aschendorff, Münster 2005, pp. 1-31, pp. 9-10; Id., *Die deutsche Philosophie im Mittelalter: Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*, C. H. Beck, München 1993, p. 326.

discusses the formation of the woman from the man, and distinction 19 – the nature of Adam’s immortality.

Regarding Adam, the *Sentences* offer also a longer discussion on the way the first man knew God and the creatures; how he was resisting evil and whether it was his merit, or he was helped by grace; traduc-tionism or creationism of human soul (i.e. whether all souls had their origin from Adam’s soul, transmitted through generation, or were cre-ated individually by God) and other topics, which are not going to be a subject of the present paper, dealing with Adam’s body.

Apart from *De homine* and the *Sentences*, there are several referenc-es in some other works, mostly from the same period (before 1250), originating from the Biblical commentaries, and – most relevantly for the present topic – from *De resurrectione* (ca. 1242-1245). In the later works, references to Adam are found above all in the late work *Summa theologiae* (after 1268), mostly on the role of grace on Adam’s actions. To my knowledge, in none of Albert’s works on natural philosophy (most significantly, *De animalibus*, which contains large sections on human body) we can find mentions of Adam’s body, diet or procreation.

Let me now turn to the single topics within the larger discussion on Adam’s body.

4. *The Immortality of the Body*

In *De homine*, the question is formulated in a particularly straightfor-ward manner: how is it possible that Adam’s body was immortal, if it was composed by contrary principles? We know that it was composed, since it had brain, heart and liver – all of these different organs with dif-ferent composition of warm and cold, moist and dry. Albert supports the premise that Adam’s body was indeed composed with a biblical reference: «it is said in *Genesis* that ‘God created man from the earthly mud’; mud of the earth sounds like something composed by contraries; hence, the first man was composed by contraries»¹². Light elements would go up and heavy elements would go down, which would lead to the corruption of Adam’s body. So what was it that made Adam’s immortality possible? In *De homine*, after several *pro et contra*, Albert gives a concise response: «We shall say to the first with no prejudice that according to Augustine’s opinion the man is created mortal by

¹² Albertus Magnus, *De homine*, p. 557, ll. 17-20.

nature, but [was made] immortal by the help of God's grace»¹³. In the next phrase, however, Albert adds a little interpretation of Augustine: in the graceful state of innocence the body used to be completely obedient to the soul, and, hence, the *will* could hold the contrary components of the body together, so that the contrary elements would not fall apart¹⁴.

Does Albert mention the human will (in the state of innocence and helped by grace) as a cause for the immortality of Adam's body also in *Sent. II*? In the later text, Albert provides a systematic treatment of the causes of immortality and defines five of them. These are drinking from the perpetual source of life; the specific *habitus* in which Adam's body was created, such that it kept his bodily proportions, composition and complexion always alive; the tree of life, which removed all signs of aging, stiffness of the limbs and decay of the humors; the fourth cause was the consumption of the fruits of all the other paradise trees that kept the radical moisture at a reasonable level; the fifth cause was God's grace, without which all the precedent causes would have remained only natural predispositions for immortality, but not necessarily causing it¹⁵.

There is no mention of the will at this point. However, there is a whole article, linking the immortality after resurrection – which is of a different kind than the immortality of the original state¹⁶ – to free will. In his discussion of free will Albert refers to another authority, Bernard of Clairvaux. If free will could either sin or not, the body could either die or not. But in the prelapsarian state men did not have the disposition of sinning, since they stayed in a graceful innocence. Therefore, they did not have the disposition to die, but had instead the disposition of not dying. Albert follows Augustine's wording, *dispositio ad non moriendum*.

¹³ *Ibidem*, p. 561, ll. 53-56: «Solutio: (1) Dicendum est ad primum sine praeiudicio quod secundum opinionem Augustini homo per naturam mortalis creatus est, sed immortalis beneficio gratiae conditoris».

¹⁴ *Ibidem*, p. 561, ll. 56-61: «Sicut enim anima in gratia innocentiae stans in ordine suo per omnia fuit ad imperium dei, ita corpus stans sub anima per omnia fuit ad imperium animae; unde voluntas cohibuit contraria componentia corpus, ne per actionem et passionem mutuum dissolverentur».

¹⁵ Albertus Magnus, *Sent. II*, ed. Borgnet, vol. 27, Vivès, Paris 1894, p. 334 a-b.

¹⁶ Albertus Magnus, *Sent. II*, d. 19 art. 3, p. 332 a-b; *De homine*, 2.2, p. 566, ll. 30-33: «Adhuc autem dispositio proxima in una est spiritualis corporis glorificati, in altera vero corpus animale, susceptibile tamen vitae perpetuae per iustitiam innocentiae».

5. *The Impassibility of the Body: Did Adam Prove Sadness?*

Closely linked to the question of Adam's corporeal immortality is the one of his bodily impassibility. There would be several signs indicating that Adam was *passibilis* at least in the sense of being susceptible – the first man ate, i.e. received food; he was able to know, i.e. to receive knowledge. Such reception is a passive process. Moreover, he was able to experience the emotion of joy, and hence, also the opposite emotion of sadness¹⁷. The idea that Adam could be sad was not appealing in any way to Albert. Sadness was regarded, without any discussion, as a punishment (*poena*). And there was no punishment before the sin. Sorrow and fear are only common to humans after they sinned. In their original state they only experienced joy but no suffering – and, surely, they did not experience immoderate joy. It was only after the sin that people became able to suffer immoderately and to rejoice immoderately.

What was, philosophically speaking, the change that the original sin brought upon Adam and Eve? According to Albert, it was the disposition of passibility. Receptivity is a neutral – and actually necessary – faculty of the body and the soul¹⁸. But being affected, or suffering are not regarded as natural conditions, but rather as a punishment for a sin. If Adam's body was, indeed, impassible, this was only through a gift by the grace of innocence¹⁹. Hunger, sorrow, pain, and death *should* not be part of life; they were not in the original state, by the mercy of innocence, and were not to be, in the glorious state after resurrection.

¹⁷ Albertus Magnus, *Sent.* II, d. 19 art. 2, p. 330b: «Contraria nata sunt fieri circa idem: et gauderi potuit: ergo et tristari; ergo sentire poenam, quia tristitia est de sensu poenae». Cfr. *De incarn.*, Ed. Colon. 26, tr. 6 q. 1 a. 3, 221, 36-43: «Videtur, quod non, quia Adam non potuit contristari, nisi prius peccaret. Tristitia enim poena quaedam est, et non potuit puniri, antequam peccaret, in statu autem peccati tristitiam habuit et timorem»; p. 222, 49-53: «in primo statu dispositionem habuit ad nullo modo tristandum et ad non immoderate gaudendum, post peccatum autem dispositionem habuit ad immoderate gaudendum et tristandum immoderate».

¹⁸ Albertus Magnus, *Sent.* II, d. 19 art. 2, p. 331 a: «tamen potest hic dici, quod pati dicitur a Graece pathein, quod est recipere Latine; et sic passibilitas fuit et in corpore et in anima: quia in anima recepit species, et in corpore cibum».

¹⁹ Albertus Magnus, *Quaestiones*, ed. Colon. 25/2, *De peccato originale*, art. 5, p. 203, ll. 74-75: «Et ideo dicendum, quod ex primo peccato in nobis est duplex corruptio, scilicet vicii et passibilitatis». Cfr. *ibidem* e ss.; *De resurrectione*, art. 14, §1, ed. Colon. 26, p. 336, l. 85-p. 337, l. 3.

6. Eating, Drinking, Urinating, Growth, Generation in Eden

One could speculate if Christian authors might have suspended all bodily functions in Eden as well, if it weren't for the Bible itself. From a theological point of view, it all rather brings unnecessary complications, and one had to look elsewhere, into other texts by Albert, or other authors in order to find positive treatment and even fascination with the corporeal²⁰.

In *Genesis*, as Albert reminds us, God gives three commands to Adam: «eat freely from every tree of the garden» (Gen. 2, 16), «be fruitful and multiply» (Gen. 9, 7), and «you must not eat from the tree of the knowledge of good and evil» (Gen. 2, 17)²¹. Thus we know that men ate and had children in paradise, but what about all the natural processes linked to eating and procreating? In fact, as Adam's body is actually kept in a perfect complexion, age and health by grace, the question arises as to why he should eat in paradise. Why would humans need to eat – and if it was not for recovering of the consumed radical moisture, wouldn't more food only let them grow beyond measure? And if, on the contrary, they digested and absorbed in their bodies the food they ate, wouldn't they need to emit the digested rests through sweat, urines, and excrements²²? Albert is not entirely sure how to address this topic (*opinando nihil asserendo dico*), but confirms that nothing was created in vain, and if man had digesting organs as stomach, liver and veins, it meant Adam's body digested the food. The food, however, was probably not becoming part of Adam's corporeal substance, but was rather evaporated *per poros occultos*. The food did not add *humidum nutrimentale* to the body, but *humidum radicale*, useful for the generation of children – which apparently also occurred in Eden. What kind of children were born, and if they were as small and imperfect as ours, is another topic that Albert just mentions, following once again Augustine's solution that the new-borns were small only for the needs of birthing, not because of

²⁰ Cfr. J. Ziegler, *op. cit.*, p. 202, discussing James of Viterbo, *Disputatio de quodlibet*, disp. 4, q. 18 on the use of medical knowledge in Eden. Cfr. T. W. Köhler, *Homo animal nobilissimum: Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Teil 1, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 183-225, showing numerous examples from Albert the Great on the nobility and the perfection of the human body.

²¹ Cfr. Albertus Magnus, *De homine*, p. 561, l. 66-p. 562, l. 4.

²² Albertus Magnus, *De homine*, p. 568, ll. 11-36; *Sent. II*, d. 20 art. 5, p. 345 a-b.

insufficiency of their bodies²³. As for liquids emitted by the body – some had to be admitted, like urine or saliva, but, unlike the postlapsarian state, they were not attached to shame (*sine pudore*); as for other fluids, like menstrual blood or ejaculate that were considered impure, that was just not happening in paradise²⁴. With regard to child-conceiving and childbearing, Albert follows once again Augustine's view on sex without lust, and childbirth without pain in paradise²⁵.

7. *The Body of Eve: A Miracle*

Albert dedicates some good part of his treatment of the human body in *De homine* to the body of Eve. Once again, this happens within a theological frame that defines also the topics at stake. Was Eve the first woman of Adam? Why was she formed from the rib and not some other part of the body? Was she created personally by God, or by secondary agents like the angels? Was it an act of miracle when she was created from Adam's rib? The first two questions are discussed only in *De homine*, the second set of questions is common for *De homine* and *Sent. II*. The creation of Eve from Adam's rib was a miracle, since it was done neither by the laws of nature nor by the laws of free will. Albert takes the opportunity to distinguish «*miraculum, mirabile, signum, portentum, prodigium, et monstrum, et virtus*» in the next article, and even though the case of Eve is not further taken into consideration, it is clear by the definition that as an act of creation it falls under the category of miracle²⁶. The miracle of creating Eve was accomplished by God, while the angels did the technical work (*per ministerium et preparando materiam*)²⁷. This miracle is not against the principles of nature, instilled by God himself as he created the nature of man as a man and woman²⁸. That is why Eve is going to resurrect in her own nature, not in the

²³ Albertus Magnus, *De homine*, p. 569, ll. 50-61.

²⁴ Albertus Magnus, *Sent. II*, d. 20, art. 5, p. 345b.

²⁵ Albertus Magnus, *De homine*, p. 569, ll. 46-47: «sine concupiscentia fuisset conceptus et gravidatio sine gravamine et puerperium sine dolore».

²⁶ Albertus Magnus, *Sent. II*, d. 18 art. 5, p. 319a. Cfr. *De homine*, p. 562, ll. 56-58.

²⁷ Albertus Magnus, *Sent. II*, d. 18 art. 2, p. 312b.

²⁸ Albertus Magnus, *De homine*, p. 663, l. 23: «non est contra naturam». Cfr. *Sent. II*, d. 18 art. 6, p. 321a: «nihil fieri videtur contra naturam primo insitam rebus; quia etiam miraculorum causales rationes et primordiales indidit eis Deus».

nature of Adam, from whose rib she was created²⁹.

The curious question from *De homine*, treating whether there was another woman, created before Eve, is meant to settle an apparent unclarity in the Bible. The first mention of the creation of the woman in the passage «male and female he created them» (Gen. 1, 27) is followed by the account of Eve's creation of from Adam's rib, in the second chapter of *Genesis*. Does that mean that there was another, first woman, created before Eve? Albert reports a popular legend according to which the name of that first woman was Lilith, but she was disobedient to Adam and was thus given to a demon with whom she had demonical children, called "asmodeans". Albert eventually refutes this as a «tale of the Jews» and a lie³⁰.

As for the question why precisely the rib: Eve was taken by Adam's rib rather than from his foot or some other organ, because it is in the middle part of Adam's body, which means that none of them is superior, and none is inferior to the other, neither dominating nor serving³¹. This optimistic view on the position and the role of the woman is almost a miracle in its own right, considering that Albert's view on women is overall negative. In the rest of his works Albert refers to woman's nature by defining it as a *mas occasionatus*, a man who failed to be properly formed for some organic or other failure of embryonic formation³².

8. Conclusion

In all of his later works Albert showed a predominant interest in natural phenomena, and an on-going focus on explaining the natural principles of any such phenomena, even fascination or magic. However, when it

²⁹ Albertus Magnus, *De resurrectione* t. 26, tr. 1 q. 6 a. 1, art. 9, pp. 255-57, p. 257, ll. 5-9: «Dicimus ergo, quod costa illa numquam fuit de veritate illius personae, sed in ipso facta fuit, inquantum per Evam fuit principium humanae naturae; et ideo resurget in Eva et non in Adam».

³⁰ Albertus Magnus, *De homine*, p. 559, ll. 44-55, and p. 562, ll. 51-55: «Ad aliud dicendum quod Gamaliel mentitur et sequitur fabulam Iudaeorum dicentium quod Lilith creata fuit ante Evam, quae nolens consentire Adae assignata est daemone, et genuit ex daemone illos daemones qui dicuntur Asmodaei et Asmodaei filii et nepotes».

³¹ *Ibidem*, p. 561, ll. 20-24, and p. 563, ll. 29-5.

³² Albertus Magnus, *Qu. super De animal.*, l. 15 qu. 11, p. 265, 81-82: «Mulier etiam est vir occasionatus et habet naturam defectus et privationis respectu maris». Cfr. T. W. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, cit., pp. 487-509.

comes to his treatment of the problem of Adam and Eve's bodies, Albert remains strictly in the frame of theology, following closely Augustine, Bernhard of Clairvaux, and Peter Lombard, without venturing into humoral therapy or Peripatetic philosophy in commenting on the biblical story. Naturalistic explanations are rare, and bound to Augustine's treatment of these questions.

A passage from Albert, often quoted for its clear and resolute manner, gives the following explanation:

One should know that in matters of faith and morality one should trust Augustine more than the philosophers, if they hold a different view. But if Augustine were speaking about medicine, I would rather trust Galen or Hippocrates; and if he speaks about the natures of things I trust Aristotle more, or any other expert in natural philosophy³³.

Albert did not stick to this principle all too tightly³⁴, and it is only a coincidence that the quote comes from Albert's commentary on the second book of the *Sentences*; a place where he did exactly what he planned: in matters of faith, and the biblical story of Adam and Eve is of this category, one should follow Augustine. Regarding this potentially fruitful topic for a naturalistic interpretation, Albert sticks to the theological authority, even if, at times, he might be unsure (as in his *solutio* regarding the bodily processes, seen above), or even when he was not all too convinced: *quod tamen ego non credo, licet sustineam propter Magistrum*³⁵.

Centre for Ancient and Medieval Philosophy
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
evelinamiteva@yahoo.co.uk

³³ Albertus Magnus, *Sent. II*, d. 13 a. 2, p. 217a: «Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego credere Galeno vel Hippocrati; et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis».

³⁴ Cfr. e.g. my article on the Albert's attempt of "smuggling" Galen into an Aristotelian framework: «*Iam patet igitur veritas eius quae dixit Aristoteles, et causa deceptionis Gallieni*»: *Philosophers vs. Medics in Albertus Magnus Account on Human Body*, in M. Mauriège-A. Speer (eds.), *Irrtum-Error-Erreur*, cit., pp. 107-122.

³⁵ Albertus Magnus, *Sent. II*, d. 24 art. 2, p. 397b. The context of the passage is – not unrelated – the capacity of Adam to remain unchanged in Eden without the help of divine grace.



Peccato originale, incarnazione e redenzione in Giovanni Duns Scoto

di

FRANCESCO FIORENTINO

ABSTRACT: The contribution provides a definition of the concepts of original justice and original sin in the writings of John Duns Scotus. Against this background, the problem of incarnation and redemption is addressed. Scotus deconstructs the necessary link between Adam's fall, the incarnation and the redemption of Christ. For, according to him, absolute, eternal predestination of the chosen and of the human nature of Christ in glory must precede the real existence of Christ as a single human being and the sporadic event of Adam's fall in the history of salvation. It is not man, by means of his sin, who determines incarnation and redemption, but God himself who decides, *ab aeterno*, that mankind shall be saved through the human nature of Christ as a perfect human being. The theory of incarnation is closely linked to the theory of creation according to God's rational plan.

KEYWORDS: Sin, Human Nature, Contingency, Freedom

ABSTRACT: Il contributo definisce, innanzi tutto, i concetti di giustizia originale e di peccato originale nel complesso *corpus* degli scritti di Giovanni Duns Scoto. Alla luce di questa definizione, il contributo si muove in una duplice direzione: l'incarnazione e la redenzione, mostrando la destrutturazione scotiana del legame necessario tra la caduta di Adamo, l'incarnazione e la redenzione di Cristo, in base all'argomento dell'antecedenza metafisica della predestinazione assoluta ed eterna degli eletti e, in particolare, della natura umana di Cristo alla gloria, prima dell'esistenza reale della singola persona di Cristo e a prescindere dall'evento occasionale della caduta di Adamo nella storia della salvezza, che si apre agli scenari possibili. Non è l'uomo a determinare l'incarnazione e la redenzione con il suo peccato, ma è Dio stesso a stabilire, *ab aeterno*, il piano di elezione dell'umanità nella natura umana di Cristo come uomo compiuto. La ragione dell'incarnazione è inscritta in quella della creazione secondo un piano razionale.

KEYWORDS: peccato, natura umana, contingenza, libertà

ARTICOLI

Syzthesis VI/2 (2019) 405-432

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

Introduzione

Come si è visto altrove¹, Giovanni Duns Scoto svolge almeno tre commenti sulle *Sententiae*: due oxoniensi e uno parigino. Il primo commento oxoniense è conservato sia nella *Lectura Oxoniensis*, la versione più antica, risalente al più tardi al 1301 e composta di tre libri, sia nell'inedita *Lectura completa* che contiene il commento del solo terzo libro composto probabilmente durante l'esilio da Parigi nel 1303-1304. Il commento parigino sopravvive nei *Reportata Parisiensia*, ossia nelle dispense delle lezioni del secondo periodo (1302-1303) e del terzo periodo parigino (1305-1307), derivanti dagli appunti degli studenti; tra di esse si distinguono: la *Reportatio A*, «examinata» dallo stesso Scoto durante il terzo soggiorno; la *Reportatio B*, di pessima qualità; la *Reportatio C*, che – ad avviso di Alan B. Wolter – equivarrebbe alla *Lectura Cantabrigensis*, ossia alle lezioni tenute da Scoto a Cambridge; la *Reportatio D* e la *Reportatio E*, completamente inedite². Mentre circolano le lezioni oxoniensi e le dispense parigine, Scoto, ormai maestro di teologia a Parigi, discute le suddette questioni quodlibetali e prepara il suo commento sentenziario più maturo e autorevole – il secondo commento oxoniense – che viene oggi citato con il nome di *Ordinatio*, secondo il titolo scelto per l'edizione vaticana curata dalla Commissione Internazionale Scotista, inizialmente presieduta da Carl Balić, oppure come *Opus Oxoniense*, secondo la denominazione utilizzata da Lucas Wadding per la classica edizione di Lione del 1639 in 12 volumi, riprodotta nell'edizione di Hildesheim nel 1968³. Ma questo commento non riceve l'ultima mano da parte dell'autore che viene improvvisamente trasferito a Colonia nel 1307 e muore l'anno successivo. Il testo dell'*Ordinatio* viene risistemato da Guglielmo

¹ Cfr. F. Fiorentino, *Introduzione: Conoscenza e attività in Giovanni Duns Scoto*, in Id., *Il Prologo dell'Ordinatio di Giovanni Duns Scoto*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 1-153, spec. pp. 1-5.

² Cfr. G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto: introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, p. 10; B. Hechich, *Il problema delle 'reportationes' nell'eredità dottrinale del b. Giovanni Duns Scoto*, in M. Carbajo (ed.), *Giovanni Duns Scoto: Studi e testi in occasione del settimo centenario della sua morte*, Antonianum, Roma 2008, 2 voll., vol. 1, pp. 59-128; A. B. Wolter, *Scotus' Cambridge Lecture*, «Franciscan Studies» 58 (2000), pp. 313-326.

³ Cfr. C. Balić, *Henricus de Harclay et Ioannes Duns Scotus*, in Aa. Vv. (eds.), *Mélanges offerts à Étienne Gilson de l'Académie française*, Pontifical University of Mediaeval Studies, Toronto 1959, pp. 93-121. Per l'edizione vaticana cfr. Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, ed. C. Balić-J. Vaughn-H. Schalück-B. Hechich-J. Percan, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950-2015, 21 voll. Cfr anche Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, ed. L. Wadding, Lyon 1639, rist. Olms, Hildesheim 1968, 12 voll.

di Alnwick, segretario e collega di corso di Scoto a Parigi, che compone le questioni dettate a grandi linee da Scoto con le relative cedole di revisione e con le questioni della *Lectura Oxoniensis* e dei *Reportata Parisiensia*; questa composizione continua almeno fino al magistero oxoniense di Alnwick, dopo la metà degli anni 10 del Trecento. Inoltre, Alnwick è verosimilmente il compilatore della versione definitiva delle *Additiones magnaë*, ossia dell'insieme delle cedole di aggiunta, che, nelle intenzioni dello stesso Scoto, non dovevano essere inserite nel testo dell'*Ordinatio*, ma costituire un'opera indipendente e parallela, non ripetitiva⁴.

La seconda questione della distinzione 29 del secondo libro delle *Additiones Magnaë* si sofferma sul concetto di giustizia originale che viene definita come un abito operativo; esso risiede nella volontà in quanto soggetto e al pari della virtù peculiare che rettifica l'intera natura con la volontà, sottomettendo le facoltà sensitive alla volontà e quest'ultima a Dio in quanto fine naturale dell'uomo. Grazie alla giustizia originale, la volontà dell'uomo risulta incline a poter amare o a volere una cosa in quanto giusta in sé e così com'è giusto volerla, non perché la cosa è buona per la volontà stessa⁵.

Quest'ultima, per via della giustizia originale e con un certo piacere, si astiene dal dilettersi con le facoltà sensitive di cui sorregge i movimenti moderati e comandati dalla volontà stessa. Queste facoltà sensitive tendono verso il bene sensibile con tutte le loro forze nello stato edenico⁶; ma questa tensione comporta una certa *tristitia*: «ideo credo quod in statu innocentiae potuit esse rebellio et tristitia in sensu»⁷.

La ribellione e la tristezza dell'appetito sensitivo sussistono nello stato edenico, perché la volontà dell'uomo virtuoso, ispirato dalla giustizia originale in quanto dono sovranaturale, è indotta ad evitare di dilettersi con l'appetito sensitivo. Tuttavia questa operazione della

⁴ Cfr. F. Fiorentino, *op. cit.*, pp. 1-5.

⁵ Cfr. Guillelmus Alnevicanus, *Additiones Magnaë II*, d. 29 q. 2, ed. G. Lauriola, in *Opera Omnia, Editio minor*, A. G. A., Alberobello 1999, 4 voll., vol. 2.2, pp. 835-863, § 5. Così Scoto, rivisitando la teoria delle due volontà di Anselmo di Canterbury, distingue due affezioni della volontà: l'*affectio iustitiae* e l'*affectio commodi*. La prima inclina la volontà a desiderare la cosa buona secondo il suo valore intrinseco e così com'è giusto volerla, mentre la seconda induce la volontà a desiderare ciò che è buono per la volontà stessa; cfr. P. King, *Scotus's Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory*, in L. Honnefelder et al. (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes, Investigations into His Philosophy*, Aschendorff, Münster 2010, pp. 359-378; C. G. Normore, *Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice*, «Vivarium» 36 (1998), pp. 23-39.

⁶ Cfr. Guillelmus Alnevicanus, *Additiones Magnaë II*, d. 29 q. 2, ed. cit., pp. 835-836, § 5.

⁷ Ivi, p. 836, § 5.

volontà si accompagna con la scomparsa della tristezza nella volontà stessa, non nell'appetito sensitivo che continua a provare tristezza e si ribella. Questa tristezza, però, non coinvolge l'intero uomo che, in quanto viandante, si mostra capace di peccare in modo veniale e di redimersi più volte nello stato edenico, in seguito all'esclusione del peccato mortale, dei dolori e delle pene conseguenti⁸.

Nell'unica questione della distinzione 19 del secondo libro della *Lectura Oxoniensis* e nell'unica questione della distinzione 29 del secondo libro dell'*Ordinatio*, la morte, nello stato edenico, è la sorte naturale dell'uomo, che non è eliminata dall'alimentazione a base di frutto dell'albero della vita; questo frutto nutre l'uomo, in tale stato, senza privarlo della capacità di morire e del progressivo indebolimento delle forze in seguito al processo d'invecchiamento, a dispetto della tesi di Enrico di Gand sulla completa immortalità dell'uomo nello stato d'innocenza⁹; ma questo processo, ad avviso di Scoto, può essere invertito¹⁰.

Nell'*Ordinatio*, la morte rappresenta, nello stato edenico, la condizione fondamentale o la conseguenza della natura umana, non la pena, tanto per gli uomini quanto per le bestie, a patto di non considerare l'ipotesi di un dio ingannatore o burlone che si prenda gioco degli uomini¹¹. Ma la possibilità di morire non viene portata in atto nel caso dei progenitori dell'umanità, e convive con l'immortalità o con la possibilità di non morire, assicurata dalla protezione speciale di Dio, dalla custodia degli angeli e dall'universalità della giustizia originale¹².

Nell'unica questione della distinzione 29 del secondo libro della *Lectura Oxoniensis* e dell'*Ordinatio*, Scoto contesta l'opinione di Enrico di Gand che stabiliva la rettitudine opposta alla *curvitas*; quest'ultima è naturalmente inflitta alla volontà per via del peccato originale ed è responsabile dell'inobbedienza della volontà rispetto alle facoltà infe-

⁸ Cfr. *ivi*, p. 836, § 6.

⁹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, d. 19, q. unica, in *Opera omnia*, ed. Vaticana, cit., vol. 19, p. 183, § 9; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. 8, p. 315, § 23; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VI, q. 11, ed. G. A. Wilson, in *Opera omnia*, Leuven University Press, Leuven 1987, 22 voll., vol. 10, p. 137, l. 42-50.

¹⁰ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, d. 19, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 185, § 16; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 315, § 23.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 315-316, § 25. Per l'ipotesi trecentesca del Dio ingannatore cfr. O. Boulnois, *Ego ou cogito? Doute, tromperie divine et certitude de soi du XIV^e au XVI^e siècle*, in O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet: De saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007, pp. 171-213; T. Gregory, *La tromperie divine*, in T. Gregory, *Mundana sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 389-399.

¹² Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 314, § 18.

riori; per cui, in forza di tale *curvitas*, la volontà perde il dominio di sé¹³; il peccato originale ferisce profondamente la rettitudine della volontà¹⁴.

La contestazione di Scoto si appunta su due elementi: l'adeguatezza della volontà umana rispetto alla giustizia o al dettato della legge naturale, anche senza la rettitudine naturale, e la libertà con cui la volontà può contraddire tale dettato in ogni caso¹⁵. L'asimmetria dell'appetito sensitivo rispetto alla retta ragione non è causata dalla *curvitas*, ma sussiste *in puris naturalibus*. Infatti, allorché l'appetito sensitivo tende naturalmente verso l'oggetto del suo desiderio e del suo diletto, può incontrare l'impedimento o il freno della retta ragione che induce una tristezza o una difficoltà in questa tensione¹⁶; la ribellione sorge dal contrasto tra l'inclinazione dell'appetito sensitivo, contrario alla retta ragione, e il freno di tale ragione¹⁷. La rettitudine, in quanto «libertas innata ipsi voluntati in qua necessarium est voluntatem fieri a Deo», non viene corrotta dal peccato originale e non produce gli effetti attribuiti alla giustizia originale¹⁸.

Data questa situazione naturale, occorre supporre il dono supernaturale della giustizia originale con cui tutte le facoltà dell'anima permangono in uno stato di tranquillità, senza la difficoltà della facoltà superiore e la tristezza della facoltà inferiore¹⁹. Adamo si trovava in uno stato di tranquillità per il dono sovranaturale con cui la volontà si asteneva, senza tristezza, dall'oggetto del desiderio e del diletto dell'appetito sensitivo e si rivolgeva a Dio in quanto oggetto di maggiore diletto²⁰; ma, per assicurare la perfetta interazione tra la volontà e le facoltà inferiori e quindi la giustizia originale, occorre ammettere singoli doni per ciascuna di queste facoltà²¹. Grazie a tutti questi doni sovranaturali, la

¹³ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 282-283, § 7; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 306-307, § 6; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VI, q. II, cit., pp. 128-132, l. 22-31; q. 21, ed. cit., pp. 197-202, l. 18-56.

¹⁴ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 307-308, § 7; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VI, q. II, ed. cit., pp. 128-132, l. 22-31; q. 21, cit., pp. 197-202, l. 18-56; q. 32, ed. cit., pp. 267-272, l. II-39.

¹⁵ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 308, § 8.

¹⁶ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 29, q. unica, ed. cit., p. 283, § 8; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 309, § 12.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 316, § 27.

¹⁹ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 285, § 13; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 310, § 15.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 311-312, § 16.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 313, § 16.

volontà impedisce i diletti peccaminosi dell'appetito sensitivo, come l'adulterio, e comanda altri diletti in accordo con i precetti divini²².

Nella seconda questione della distinzione 15 del quarto libro dell'*Opus Oxoniense*, Scoto attenua lo stato della felicità edenica che è contraddistinta dall'innocenza dell'uomo rispetto al peccato originale, dalla conoscenza intuitiva immediata dell'intelletto slegato dai fantasmi, dall'inutilità del potere politico e dalla comunione dei beni, ma anche dalla ribellione dei sensi, dai peccati veniali, dal dolore, dall'indebolimento fisico e dalla vecchiaia; per cui molti mali derivano dalla condizione naturale dell'uomo costituito di materia e di spirito, piuttosto che dal peccato originale²³.

Nella seconda questione della distinzione 21-22 del secondo libro della *Lectura*, Scoto inizia a distinguere tra il peccato di Adamo e quello di Eva; quest'ultimo sembra più grave, perché Eva lede la dignità di Dio, volendo attingere alla scienza del bene e del male. Invece, Adamo esagera nel suo amore per Eva, assecondandola fino in fondo²⁴. Tuttavia, le conseguenze del peccato di Adamo sono più gravi per la ripercussione sulla sua discendenza: «Nos autem pronitatem habemus ad malum, et praecepta sunt nobis difficilia ad observandum»²⁵.

Anche nella seconda questione della distinzione 15 del quarto libro dell'*Opus Oxoniense*, Scoto distingue il peccato personale di Adamo dal peccato originale che non appartiene ad Adamo. Il peccato di Adamo si origina dall'amore smodato di amicizia verso sua moglie Eva, intendendo per amore di amicizia un amore con cui si ama la cosa per se stessa; l'amore di amicizia risulta dall'affezione della giustizia con cui si rende all'altro ciò che è giusto rendergli, a prescindere dall'interesse soggettivo, impedendo qualsiasi peccato²⁶. Questo amore smodato provoca

²² Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 287, § 14; *Ordinatio* II, d. 29, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 314, § 17.

²³ Cfr. Id., *Opus Oxoniense* IV, d. 15, q. 2, In *Opera omnia*, ed. L. Wadding, cit., vol. 9, pp. 151-152, 156, 159, §§ 3-4, 6, 8.

²⁴ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, dd. 21-22, q. 2, ed. Vaticana, cit., p. 205, §§ 24-26.

²⁵ Ivi, pp. 205-206, §§ 26-28.

²⁶ Scoto, nell'*Ordinatio*, distingue l'amore di amicizia dall'amore di concupiscenza con cui si ama una cosa in riferimento al soggetto che ama, o per il vantaggio che se ne può ricavare. Scoto suppone la precedenza dell'amore di amicizia all'amore di concupiscenza: *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., vol. 8, pp. 48-50, §§ 49-50; *Ordinatio* III, d. 26, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. 10, p. 35, § 110; cfr. anche T. Hoffmann, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, in T. Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 2012, pp. 283-316, pp. 301-302. Ma, mentre nell'*Ordinatio* Scoto applica le due affezioni soltanto all'amore disordinato di concupiscenza e non all'atto

un peccato piuttosto grave che consegue alla violazione di una proibizione divina, per quanto non inscritta nella legge di natura²⁷. Viene meno, nella seconda questione della sesta distinzione del secondo libro dell'*Ordinatio*, l'affezione della giustizia che impedisce ogni peccato: «Concupiscere inordinatum non processit ex affectione iustitiae, sicut nec aliquod peccatum processit»²⁸.

Nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*, più grave si rivela il peccato di Eva che pretese di conquistare per sé l'eguaglianza con Dio, tramutando l'amore di amicizia in un amore di concupiscenza, sostituendo una creatura a Dio come oggetto infinitamente amabile e amato e fornendo ad Adamo l'occasione di cadere in rovina²⁹. Il comportamento di Eva somiglia a quello dell'angelo malvagio che, desiderando rendersi uguale a Dio, nutre una *velleitas*, ossia una volontà autentica di una cosa impossibile³⁰. I casi di Eva e dell'angelo malvagio attestano la contingenza della volontà che è capace di peccare, desiderando l'eguaglianza con Dio; ma la volontà, senza l'affezione della giustizia in quanto libero potere di volere o di non volere, può volere le scelte già compiute, trasformandosi in un desiderio intellettuale. Allora la libertà della volontà si riduce all'assenso o al non-assenso, sul piano della sola potenza, ma con una necessità di fatto, a causa della sparizione ipotetica di ogni opzione diversa da quella dettata dal desiderio. Se la volontà, in quanto potenza libera di volere o di non volere, ha la scelta, occorre dare lo spazio della scelta. Senza l'affezione della giustizia, la bontà ha sempre la potenza di non volere, di sospendere il desiderio, perché lo sforzo di resistere all'ordine delle cause naturali

disordinato dell'amore di amicizia verso se stessi, nella *Reportatio* II-A anche l'amore disordinato di amicizia rientra nella distinzione delle due affezioni; cfr. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio* II-A, d. 6, q. 2, ms. Oxford, Merton College, 61, f. 144V: «Nam actus deordinatus non sequitur regulam iustitiae [...] Ergo primus actus inordinatus in affectione commodi est velle, et non amore concupiscentiae, sed amore amicitiae, cum illud cui volo commodum sit finis illius quod volo et prius in ordine affectionis commodi cui volo commodum quam illud commodum».

²⁷ Cfr. Id., *Opus Oxoniense* IV, d. 15 q. 2, in *Opera omnia*, ed. L. Wadding cit., vol. 9, pp. 149-150, 156, §§ 3, 6.

²⁸ Cfr. Id., *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., vol. 8, p. 43, § 40.

²⁹ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 6, ed. Vaticana, cit., vol. 18, p. 378, § 29.

³⁰ Cfr. Id., *Ordinatio* II, d. 6, q. 1, ed. Vaticana, cit., p. 33, § 21; q. 2, pp. 40-41, § 36. Per il caso dell'angelo malvagio cfr. *ivi*, pp. 46-47, §§ 44-45; Ch. Cervellon, *L'affection de justice chez Duns Scot: Justice et luxure dans le péché de l'ange*, in O. Boulnois-E. Karger-J.-L. Solère-A. G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Actes du colloque de Paris (2-4 septembre 2002), Brepols, Turnhout 2004, pp. 425-468, spec. p. 460.

determina la potenza metafisica della volontà; ma non ha il potere di volere diversamente dal desiderio³¹. Nella quarta distinzione della *Reportatio* II-A, il peccato elimina la contingenza utrumlibetale, ossia il potere che la volontà ha di fare il contrario³².

Nel secondo libro dell'*Ordinatio*, la discendenza di Adamo riceve la colpa non in base alla propagazione, ma «ex carentia iustitiae originalis in propagantibus, quam carentiam consequitur libido», ossia in base alla mancanza della giustizia originale, precedente alla *libido* e residente nei discendenti di Adamo³³. Nella *Lectura Oxoniensis* Scoto spiega chiaramente che il figlio riceve il peccato originale dal padre, anche qualora permanga in uno stato di giustizia, perché è stato il padre ad accogliere tale giustizia anche in vece del figlio³⁴.

Nella prima questione delle distinzioni 30-32 del secondo libro della *Lectura Oxoniensis* e dell'*Ordinatio* si riaffaccia l'opinione di Enrico di Gand per cui la volontà, peccando e quindi incurvandosi, causa l'insorgenza, nell'anima, di una *qualitas morbida*, ossia la *fomes* che svolge la funzione di un tiranno o che induce l'anima a rivolgersi ai dilette carnali piuttosto che a quelli di grado superiore³⁵. La determinazione scotiana nella *Lectura* si limita a confermare che la mancanza della giustizia originale «est per quamdam curvitatem in voluntate et pronitatem qua voluntas efficitur prona ad concupiscendum, et ideo dicitur "concupiscentia". [...] istam foeditatem et pronitatem contrahit a macula in carne. [...] illa curvitas in voluntate non remittitur nec aufertur in baptisate»³⁶.

³¹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., pp. 46-47, §§ 44-45.

³² Id., *Reportatio* II-A, d. 4, ms. Oxford, Merton College, 61, f. 140r: «cum actu peccavit, non habuit in tunc et pro tunc potentiam cum actu ad oppositum, quia tunc simul duo contradictoria»; cfr. anche *ibidem*: «Nec ista ratio valet, quia ut dictum distinctione secunda huius libri, quod causa non causat ut prius duratione effectum sed ut prius natura et simul duratione. Ergo si in illo instanti in quo causat necessario causat in sensu diviso, destruitur contingentia tota liberi arbitrii»; *Ordinatio* II, dd. 4-5, qq. 1-2, ed. Vaticana, cit., vol. 8, p. 8, § 19; *ivi*, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., pp. 48-51, §§ 49-51; *Lectura Oxoniensis* II, d. 6, q. 2, ed. Vaticana, cit., p. 381, § 36.

³³ Cfr. *ivi*, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 328-329, § 31.

³⁴ Cfr. *ivi*, d. 20, q. 1, vol. 19, p. 190, § 10.

³⁵ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, q. 1, vol. 19, pp. 295-297, § 24; *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana cit., vol. 8, pp. 327-328, § 29; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 21, ed. R. Macken, in *Opera omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979, 22 voll., vol. 5, pp. 172-174, l. 24-76; II, q. 11, ed. R. Wielockx, in *Opera omnia*, cit., Leuven University Press, Leuven 1983, vol. 6, pp. 76-77, l. 11-43; VI, q. 32, ed. cit., pp. 267-272, l. 11-39.

³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., p.

Ma il pensiero di Anselmo di Canterbury anima lo sviluppo della posizione di Scoto nella *Lectura* e nell'*Ordinatio*, per elaborare la definizione di peccato originale come mancanza della giustizia originale³⁷. La concupiscenza, in quanto residente nell'appetito sensitivo non può essere il peccato, mentre la concupiscenza che conduce l'appetito razionale a dilettersi dei piaceri in modo smodato o disordinato e che è naturalmente disposta a dilettersi con l'appetito sensitivo a cui si congiunge, è il materiale del peccato originale, perché si dispone a dilettersi dei piaceri in tal modo per privazione, ossia per la mancanza della giustizia originale che svolge la funzione di frenare il diletto smodato³⁸. Nella *Lectura* Scoto avverte la difficoltà della questione e tenta una risposta:

Sed secundam partem minoris probare est difficile, 'quod quilibet naturaliter propagatus sit debitor iustitiae originalis', cum nullus accepit eam; et secundum Anselmum, si angelus non accepisset eam, non fuisset debitor eius. – Respondeo quod Adam habuit totam naturam humanam, et ideo accepit iustitiam prò tota natura humana, et sic tota natura humana in eo accepit iustitiam originalem; et ideo quia Adam nudavit se a sua iustitia, nudavit totam naturam humanam a iustitia [...]³⁹.

È evidente che, come Adamo accoglie la giustizia originale per sé e per l'intera natura umana, così egli priva di tale giustizia se stesso e tale natura.

Nell'*Ordinatio* Scoto consolida la sua teoria, evidenziando l'inapplicabilità della definizione di peccato originale ad Adamo⁴⁰. Infatti, se il peccato originale è la mancanza della giustizia originale in quanto accolta dal progenitore dell'umanità, proprio Adamo in quanto progenitore ha accolto e respinto tale giustizia in proprio, senza riceverla da un genitore. Invece, sono i discendenti di Adamo, che condividono con lui la stessa natura umana, a essere privati della giustizia originale

298, §§ 27-30.

³⁷ Cfr. ivi, p. 305, § 48; Id., *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 338-339, §§ 50-51; cfr. anche Anselmus Cantuariensis, *De conceptu virginali*, 5, 27, in *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Nelson, Edinburg 1946, 6 voll., vol. 2, pp. 146-147; 170; *De casu diaboli*, 16, ed. F. S. Schmitt, cit., vol. 1, p. 262.

³⁸ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 305-306, § 49; *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 339-340, § 52.

³⁹ Id., *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., p. 308, § 56.

⁴⁰ Cfr. Id., *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., p. 341, § 54.

a causa di Adamo e a conseguire il peccato originale⁴¹. Allorché Adamo riceve la giustizia divina, essa è assegnata al figlio da Dio «voluntate antecedente», ossia per la sola volontà di Dio, in modo gratuito e senza alcun dono speciale; ma il figlio, assieme alla giustizia originale, riceve il debito del padre che ha accettato tale giustizia anche per il figlio e l'ha respinta con il suo atto⁴².

A questo punto gli editori critici dell'*Ordinatio* inseriscono un testo interpolato che il testimone veronese segnala come un *extra* eretico, aggiunto dai nemici di Scoto e palesamente in contrasto con le tesi scotiane; il testimone vat. lat. 877 e il ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 1125 vergano questa interpolazione in margine con una mano diversa da quella del corpo del testo⁴³:

Confirmatur ratio, quia si Deus creasset simul omnes homines et dedisset Adae iustitiam originalem – si solus Adam peccasset, non videtur aliqua lex iustitiae quod alii (qui non acceperunt in se) sint debitores illius iustitiae, ergo nec modo, quia non potuerunt plus modo obligari per Adam quam tunc, si Deus tunc statuisset legem quod solo Adam peccante dedisset omnibus iustitiam, quia tunc nullus peccasset. Assumptum, scilicet quod ipsi non essent debitores, per hoc probatur, quia si Deus dedisset ei iustitiam et immediate privasset eos et sine actu suo, non reputarentur debitores iustitiae quam carerent, magis tamen possunt recipere rationem debiti a Deo dante, quam ab hoc quod pater eorum recipit iustitiam; ergo ex hoc quod pater eorum accepit iustitiam formaliter et actu suo amisit, filius non erit debitor, ita quod imputaretur sibi ad culpam⁴⁴.

È chiaro che questa interpolazione tenta di smontare l'attribuzione scotiana del debito all'intera natura umana, restringendo la donazione divina e l'accettazione adamitica della giustizia originale: se Dio creasse simultaneamente tutti gli uomini, donando la giustizia originale soltanto ad Adamo, e peccasse soltanto Adamo, tale peccato non sarebbe trasmesso ai suoi figli.

⁴¹ Questa condivisione spiega la comparsa del peccato originale perfino nei bambini; cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., pp. 311-312, § 64; *Ordinatio* II, dd. 30-32, qq. 1-4, ed. Vaticana, cit., p. 342, § 56.

⁴² Cfr. ivi, p. 346, § 65.

⁴³ Cfr. ivi, ms. Verona, Biblioteca Ecclesiastica Capitolare, 210, f. 209vb: «Hoc “Extra”, ut apparet, est haeresis, et reditur fuisse additum ab inimicis Scoti».

⁴⁴ Ivi, ed. Vaticana, cit., pp. 346-347, §§ 65-66.

Il testo autentico di Scoto trasferisce gli esiti dell'attribuzione del debito all'intera natura umana con la distinzione dei due sensi di giustizia appropriata in quanto ricevuta in sé e respinta nell'azione di chi la riceve, o in quanto ricevuta e respinta nell'azione di un altro. Nel primo senso, il peccato attuale è la mancanza della giustizia, mentre il secondo modo si riferisce al peccato originale⁴⁵.

Scoto, nella *Lectura*, considera la condizione dei bambini che muoiono in stato di peccato originale: essi hanno potuto guadagnare una forma di beatitudine in base alla conoscenza universale di Dio e alla conoscenza della sostanza prima, ricavata per mezzo dei sensi, dell'immaginazione e dell'intelletto per astrazione e in modo induttivo *ex creaturis*; a queste conoscenze si aggiungono quella delle verità contingenti e la mancanza degli impedimenti del corpo, che possono condizionare i filosofi⁴⁶. Nel luogo corrispondente dell'*Ordinatio*, Scoto nega la tristezza come pena interiore dei dannati per il peccato originale, perché tale pena produrrebbe il malcontento dei dannati e l'inordinazione della loro volontà rispetto al volere divino. Invece Scoto concede una forma di tristezza che scaturisce dalla disperazione di non godere della beatitudine e della visione di Dio⁴⁷. Questa tristezza è maggiore di qualsiasi dolore fisico, perché grava sulla volontà che è una facoltà dell'anima umana di grado superiore rispetto al senso⁴⁸.

Questi dannati, non avendo le facoltà sensibili impedito dai tormenti provocati dal dolore fisico, possono acquisire la conoscenza naturale delle cose. La beatitudine in assoluto non è preclusa ai dannati per via del peccato originale: essi possono conoscere, per via naturale e in universale, le verità necessarie e perfino il concetto universale di Dio⁴⁹. Scoto si affretta a riprendere la conclusione della prima questione prologale del primo libro della *Lectura* e dell'*Ordinatio*, ossia l'impossibilità, per l'uomo in stato di via, di guadagnare la conoscenza del concetto particolare di Dio per via puramente naturale⁵⁰; ma questa conclusione, nel contesto dell'unica questione della distinzione 33 del secondo libro, prelude a una soluzione intermedia nella *Lectura* e a una soluzione bifida nell'*Ordinatio*; quest'ultima soluzione potrebbe

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 347-348, § 66.

⁴⁶ Cfr. *Id.*, *Lectura Oxoniensis* II, d. 33, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 321, § 16.

⁴⁷ Cfr. *Id.*, *Ordinatio* II, d. 33, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. 8, p. 362, § 9.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 362-363, § 10.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 363-364, § 11.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 364, § 12; cfr. anche F. Fiorentino, *Introduzione: Conoscenza e attività in Giovanni Duns Scoto*, cit.

segnalare una sedimentazione di varie redazioni prive della mano finale. Mentre la *Lectura* conferisce ai dannati la conoscenza universale di Dio per via induttiva e naturale, lasciandoli nel dubbio riguardo alla comunicazione soprannaturale della corrispondente conoscenza particolare e quindi incapaci di provare tristezza o disperazione, il testo dell'*Ordinatio* attesta la compresenza di entrambe le soluzioni in Scoto, ossia che Dio infonda o meno, per via soprannaturale, la conoscenza del concetto particolare di Dio nel dannato per via del peccato originale e in modo tale che questo dannato perda o meno la tristezza conseguente alla disperazione di non poter ottenere tale conoscenza⁵¹.

In definitiva, Scoto, distanziandosi da Enrico di Gand, iscrive nella natura umana la libertà della volontà, capace *in puris naturalibus* di commettere i peccati veniali e di redimersi, la morte in potenza come condizione fondamentale di tale natura, l'indebolimento fisico e la vecchiaia. Poiché tutti questi elementi appartengono intrinsecamente alla natura e non sono prodotti dal peccato originale, contraddistinguono la vita dell'uomo, costituito di materia e di spirito, nello stato edenico, assieme all'innocenza rispetto al peccato originale, alla conoscenza intuitiva immediata dell'intelletto slegato dal senso e dall'immaginazione, all'inutilità del potere politico, alla comunione dei beni e alla ribellione dei sensi. La morte in potenza non passa in atto per la compresenza della possibilità di non morire.

Affinché tale uomo si mantenga in uno stato di tranquillità, egli riceve, nello stato d'innocenza, il dono soprannaturale della giustizia originale con cui vengono eliminate sia la difficoltà della retta ragione a frenare l'appetito sensitivo, sia la tristezza del senso ostacolato dalla retta ragione nel suo diletto; per cui la volontà abbandona i dilette inferiori del senso, in vista di Dio che fornisce il massimo diletto.

Sia nella *Lectura*, sia nell'*Ordinatio*, questa situazione è sconvolta da due generi di peccati che ruotano attorno al peccato originale; ma, mentre nella *Lectura* permangono elementi arricchianti che richiamano la *curvitas* della volontà, l'inclinazione al male e la difficoltà a rispettare i precetti divini come cause del peccato originale, il testo dell'*Ordinatio* formalizza ciò che rimaneva incompiuto nella *Lectura*, ossia l'individuazione del peccato personale di Adamo, causato dall'eccessiva amicizia nei riguardi di Eva, amata per se stessa, e del peccato originale di Eva, decisa a sostituirsi a Dio, al pari dell'angelo

⁵¹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* II, d. 33, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 322, § 18; *Ordinatio* II, d. 33, q. unica, ed. Vaticana, cit., p. 364, § 12.

malvagio e in qualità di oggetto infinitamente amabile. Il peccato di Adamo, apparentemente meno grave di quello di Eva, causa la scomparsa dell'affetto verso la giustizia originale; Adamo contrae un debito verso tale giustizia che è stata donata da Dio, ma accolta da Adamo per se stesso e per l'intera natura umana; per cui, in palese contrasto con la tesi espressa nell'interpolazione, tale debito si ripercuote su tutti i discendenti di Adamo, che condividono con lui la stessa natura umana, compresi i bambini neonati a cui non è preclusa la conoscenza induttiva e astrattiva *ex creaturis* di Dio *in universali*. Tali bambini, nella *Lectura*, hanno perfino la conoscenza delle verità contingenti senza gli impedimenti del corpo. La conoscenza astrattiva e induttiva è accordata anche ai dannati di cui, tuttavia, rimangono incerte la comunicazione sovranaturale della conoscenza del concetto particolare di Dio e la tristezza provocata dalla disperazione di non poter ottenere tale conoscenza; il dubbio di tali dannati riguardo a tale comunicazione nella *Lectura* è sostituito dalla soluzione bifida dell'*Ordinatio*.

Invece, il peccato di Eva, in tutta la sua gravità, ingenera la riduzione dello spettro di applicazione della libertà della volontà umana, costretta a volere o non volere il desiderio, senza poter agire diversamente da esso; la volontà è consegnata al diletto smodato del senso; ma la caduta dell'uomo nel peggio non altera le sue forze naturali.

Così Scoto, soprattutto nell'*Ordinatio*, spiega in modo innovativo la trasmissione del peccato originale per la condivisione della natura umana da parte di Adamo e di tutti gli uomini e non per la consueta propagazione basata sul nesso biologico tra Adamo e i suoi discendenti; questa significativa spiegazione implica la rimodulazione del concetto di giustizia originale in quanto accolta da un altro, ossia da Adamo, per tutta l'umanità.

Questa teoria del peccato originale incontra, nel pensiero di Scoto, almeno due nodi problematici che questo contributo ora intende esaminare: (1) l'incarnazione; (2) la redenzione.

1. *L'incarnazione*

Bonaventura da Bagnoregio schematizzava due opinioni antagoniste che riguardavano il rapporto tra la caduta adamitica, l'incarnazione e la redenzione, sulla scorta dell'insegnamento di Anselmo di Canterbury. Da una parte, Cristo si è fatto carne, ossia è divenuto sostanza per la

compiutezza dell'uomo e dell'intero universo e da questa compiutezza discendono molteplici altre compiutezze; tutte queste compiutezze giustificano l'incarnazione, tanto nel caso della natura decaduta, quanto in quello della natura ben costituita. Infatti, se l'uomo non fosse caduto, Dio si sarebbe egualmente incarnato per raggiungere la compiutezza dell'uomo secondo la natura, la grazia e la gloria, come se l'uomo fosse in uno stato di caduta. Dall'altra parte, la carne di Cristo va intesa come la carne corrotta dopo la caduta e non come la sostanza dell'uomo; per cui la caduta diviene assolutamente necessaria, in quanto causa della corruzione della carne e motiva perfettamente l'incarnazione che è strettamente connessa con la redenzione dell'uomo; l'incarnazione dipende principalmente dalla caduta il cui peccato estremo richiede un rimedio altrettanto estremo. Bonaventura non esprimeva alcuna soluzione assertiva, approvando entrambe le opinioni, seppure per ragioni diverse: la prima per il giudizio della ragione, la seconda per la pietà della fede; quest'ultima opinione, nelle intenzioni di Bonaventura, concordava maggiormente con le autorità dei santi e del testo sacro che forniva la liberazione dell'umanità come ragione della discesa del Figlio di Dio⁵².

Anche Tommaso d'Aquino non assumeva una posizione assertiva, valutando entrambe le opinioni e rimandando la verità della questione a Cristo che ha voluto nascere e sacrificarsi; l'uomo può attingere alla rivelazione che si manifesta nelle autorità dei santi e del testo sacro, per conoscere in qualche modo ciò che dipende soltanto dalla volontà di Dio. Perciò, proprio tale rivelazione ispirava Tommaso a preferire la seconda opinione, per quanto solo a livello probabile: posta la liberazione dell'umanità dalla schiavitù del peccato originale come causa della redenzione, il Figlio di Dio non si sarebbe fatto uomo nel caso in cui l'uomo non avesse peccato⁵³.

Scoto, nell'unica questione della distinzione 19 del terzo libro dell'*Opus Oxoniense*, critica lungamente l'insegnamento di Anselmo, sottolineando la contingenza dell'incarnazione e della redenzione che si verificano per la libera volontà di Dio; nessun atto divino, compresa

⁵² Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, III, d. 1, a. 2, q. 2 (ed. Patres Collegii S. Bonaventurae, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1887, 4 voll., vol. 3, p. 24 AB.

⁵³ Cfr. Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, III, d. 1, q. 1, a. 3, ed. R. Busa, in *Opera omnia*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1980, 7 voll., vol. 4, p. 260A.

l'incarnazione, è necessario per la compiutezza dell'universo⁵⁴.

Nella questione corrispondente della *Lectura Oxoniensis*, Scoto stabilisce l'antecedenza della predestinazione alla previsione e alla preordinazione della passione e della morte di Cristo in quattro istanti metafisici: nel primo istante metafisico Dio vuole la gloria per un determinato gruppo di eletti che devono congiungersi a Lui come ultimo fine beatifico; nel secondo istante ordina la grazia finale che è necessaria per concedere la beatitudine; negli ultimi due istanti prevede rispettivamente la caduta di Adamo e il rimedio tramite la redenzione⁵⁵.

Nella seconda questione della distinzione 20 del secondo libro della *Lectura*, Scoto inizia a disconnettere la caduta adamitica dall'incarnazione: «Sequitur etiam quod Christus non est electus propter peccatum primi hominis, sed fuisset etsi primus homo non peccasset»⁵⁶.

La quarta questione della distinzione 7 del terzo libro della *Reportatio A* si concentra sulla predestinazione dell'unione ipostatica⁵⁷. La questione corrispondente dell'*Ordinatio* si domanda direttamente se la predestinazione dell'unione ipostatica richieda necessariamente la caduta adamitica⁵⁸.

Nella *Reportatio A* e nell'*Ordinatio*, Scoto definisce, innanzi tutto, la predestinazione come la preordinazione alla gloria e a ciò che si riferisce a tale gloria. Questa preordinazione alla gloria supera la normale preordinazione della creatura. Dio predestina la natura umana di Cristo alla gloria, prima dell'esistenza reale della persona di Cristo creato. Questa preordinazione è maggiore di quella di una creatura e prescinde dal merito⁵⁹.

Successivamente i due testi si divaricano. Nella *Reportatio A* Scoto spiega l'ordine logico di questa predestinazione:

Ex isto patet quod primo praeordinatur finis a sapiente, et secundo alia quae sunt ad finem; et sic primo praeordinatur gloria summa Christo, deinde unio naturae ad Verbum, per quam

⁵⁴ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense* III, d. 19, q. unica (ed. L. Wadding cit., vol. 7.1, pp. 412-414, §§ 3-5).

⁵⁵ Cfr. Id., *Lectura Oxoniensis* III, d. 19, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. 21, pp. 32-33, §§ 20-21.

⁵⁶ Id., *Lectura Oxoniensis* II, d. 20, q. 2, ed. Vaticana, cit., vol. 19, p. 196, § 25.

⁵⁷ Cfr. Id., *Reportatio III-A*, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, in *Opera Omnia, Editio minor*, cit., vol. 2.2, p. 1002, § 59.

⁵⁸ Cfr. Id., *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., vol. 9, pp. 284-289, §§ 2-4.

⁵⁹ Cfr. Id., *Reportatio III-A*, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola cit., p. 1002, § 60; *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., vol. 9, pp. 284-285, § 5.

potest attingere ad tantam gloriam, quia universaliter primum in intentione in omnibus exequendis est ultimum in executione; ideo in executione prius fuit unio ad Verbum quam summa gloria collata Christo, et sic prius praedestinatio ad unionem quam ad gloriam⁶⁰.

Qui Scoto scandisce la predestinazione di Cristo alla gloria secondo due ordini di successione: quello dell'esecuzione e quello dell'intenzione; per quanto l'incarnazione preceda la predestinazione di Cristo alla gloria nell'ordine dell'esecuzione, l'ordine dell'intenzione mostra l'antecedenza metafisica di tale predestinazione, in quanto fine rispetto all'incarnazione e in quanto strumentale al fine. Tramite l'incarnazione Cristo può attingere alla gloria. In questo caso la predestinazione si rapporta prima alla natura in quanto tale che alla persona. Dio predestina la natura di Cristo all'altissima gloria e decide di realizzare l'unione ipostatica. Infine, allorché si dà l'unione della natura umana di Cristo con il Verbo, Dio assegna l'altissima gloria a Cristo⁶¹.

Per quanto la predestinazione sia unica, sei istanti metafisici scandiscono le fasi del piano della salvezza: la predestinazione del Figlio di Dio all'umanità, la predestinazione di questo uomo a essere Figlio di Dio, l'unione della natura umana di Cristo al Verbo, i meriti degli eletti, i casi dei malvagi e infine la redenzione tramite Cristo in quanto mediatore⁶².

Nell'*Ordinatio*, l'attenzione di Scoto si dirige verso il riferimento della predestinazione alla natura umana piuttosto che a una singola persona. Qui Scoto afferma che l'incarnazione corrisponde a un caso speciale in cui si dà una natura senza la corrispondente persona creata, per sostenere l'unione ipostatica dell'intera natura umana (piuttosto che della singola persona di Cristo) al Verbo in un preciso istante metafisico che precede l'esistenza reale della persona di Cristo. In questo istante Dio predestina tale natura alla gloria e all'unione ipostatica⁶³.

Tanto nell'*Ordinatio* quanto nella *Reportatio* A, Scoto mostra di conoscere l'opinione tomista che, agli occhi di Scoto, salda con un legame necessario la caduta di Adamo alla redenzione: allorché Dio vede che Adamo sarebbe caduto, vede che Cristo lo avrebbe redento e quindi

⁶⁰ Id., *Reportatio* III-A, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, cit., p. 1002, § 61.

⁶¹ Cfr. ivi, p. 1002, § 62.

⁶² Cfr. ivi, p. 1002, § 63.

⁶³ Cfr. Id., *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., pp. 285-286, § 59.

previde di dover assumere la natura umana e di essere glorificato⁶⁴. Ma Scoto, nell'*Ordinatio*, precisa che l'incarnazione non è determinata dal carattere occasionale della caduta e non si caratterizza per la dipendenza nei suoi confronti. Data l'antecedenza metafisica del fine rispetto al suo strumento, l'ordine dell'intenzione viene esteso dal caso speciale dell'incarnazione a ogni genere di predestinazione che risulta metafisicamente antecedente rispetto alla prescienza del peccato⁶⁵.

Nella *Reportatio A* si trovano la netta demolizione della relazione necessaria tra il peccato di Adamo e la predestinazione di Cristo e il tentativo di evitare di pregiudicare la gloria di Cristo a causa dell'eventuale perseverare di Adamo nello stato di grazia. Infatti, tale perseveranza poteva rischiare di essere dannosa o improvvida così da rendere desiderabile la colpa. Occorre rovesciare tale relazione, liberando la predestinazione di Cristo da ogni condizionamento estrinseco, in modo tale che la colpa di Adamo finisca di essere *felix* o *infelix* in quanto seconda e derivata. Ne risulta il carattere assoluto e incondizionato di Cristo e del piano di elezione dell'umanità in lui e per lui. «Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinitus, imo, et si non fuissent creandi alii quam solus Christus»⁶⁶.

Com'è evidente, Scoto esclude che la caduta adamitica sia la causa della predestinazione di Cristo. In antitesi rispetto a Tommaso e in accordo con la prima opinione di ragione schematizzata da Bonaventura, nel caso in cui né un angelo né un uomo fossero caduti o fosse stato creato soltanto Cristo, quest'ultimo sarebbe stato egualmente predestinato alla gloria e all'incarnazione. La prova si fonda sull'ordine logico del fine e di ciò che è più immediato a tale fine: se Dio vuole dapprima se stesso e poi ciò che è più immediato a Lui, ossia l'anima di Cristo, Dio, prima di qualsiasi merito o demerito,

⁶⁴ Cfr. Id., *Reportatio III-A*, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, cit., p. 1003, § 65; *Ordinatio III*, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., p. 287, § 61.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*. Nell'unica questione della distinzione 19 del terzo libro dell'*Opus Oxoniense* torna il carattere non occasionale dell'incarnazione di Cristo in quanto più vicino al fine divino nella sua natura umana; Scoto scandisce un ordine di sei istanti metafisici nella previsione divina: la comprensione di sé in quanto bene sommo; l'intellezione di tutte le creature; la predestinazione della natura umana alla gloria e alla grazia; la previsione della caduta della natura umana con Adamo; la previsione della redenzione per mezzo della passione del Figlio; cfr. Id., *Opus Oxoniense III* d. 19 q. unica, ed. L. Wadding, cit., vol. 7.1, pp. 415-417, § 6.

⁶⁶ Id., *Reportatio III-A*, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, cit., p. 1003, § 66.

prevede l'unione di Cristo⁶⁷. Se la caduta di Adamo fosse la causa della predestinazione di Cristo, un'eventuale azione buona di Adamo avrebbe obbligato Dio a trattenersi dall'attuare l'incarnazione⁶⁸.

Dio dapprima ama, in secondo luogo ama sé negli altri con un amore casto, in terzo luogo vuole essere amato da un altro che possa amarlo sommamente nel senso dell'amore di qualcosa di estrinseco; in quarto luogo Dio prevede l'unione di quella natura che deve amarlo sommamente, anche qualora nessuno sia mai caduto. Resta a Scoto da accomodare le autorità dei santi e del testo sacro, per cui Cristo non sarebbe stato mediatore senza che qualcun'altro non fosse stato peccatore⁶⁹. La soluzione di Scoto rivisita la prima opinione di Bonaventura: «[...] et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum [...] sed statim fuisset totus Christus glorificatus»⁷⁰.

Dunque Scoto aggiunge un quinto istante metafisico in cui Dio vede che Cristo, in quanto mediatore, avrebbe subito la passione e avrebbe redento l'umanità; ma Cristo viene glorificato dall'eternità, essendo il capolavoro di Dio nella sua interezza, ossia sia nell'anima sia nella carne, il primo voluto, il primo tra gli enti. L'incarnazione risulta svincolata dal peccato, perché Cristo in quanto massima opera di Dio non può essere subordinato alla colpa dell'uomo. Dio ha voluto, dall'eternità, l'incarnazione del Verbo e, in lui, l'uomo e il mondo. Dio ha creato per amore di sé e per la propria gloria e vuol incarnarsi per ricevere un amore infinito e una gloria infinita dalla creatura; per cui Cristo in quanto perfetto adoratore è la ragione e il fine della creazione⁷¹.

Nella terza questione della settima distinzione del terzo libro dell'*Ordinatio*, Scoto avverte la contrarietà delle autorità scritturali alla sua tesi: «Omnes auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor nisi homo cecidisset, – nec forte ut passibilis [...]»⁷².

Ma subito un testo interpolato evidenzia l'antecedenza metafisica dell'incarnazione di Cristo rispetto alla caduta di Adamo⁷³. Questa an-

⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 1003, § 68.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 1003, § 69.

⁷⁰ *Ivi*, p. 1003, § 70.

⁷¹ Cfr. M. Serafini, *Il mistero di Cristo nella vita dell'uomo: Riflessi antropologici del cristocentrismo di Duns Scoto*, in F. Fiorentino (ed.), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia*, Atti del Congresso Internazionale (Bitonto, 25-28 marzo 2008), in occasione del VII Centenario della Morte del beato Giovanni Duns Scoto, FIDEM, Porto 2010, pp. 107-141.

⁷² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, ed. Vaticana, cit., pp. 287-288, § 72.

⁷³ Cfr. *ibidem*: «Prius vult gloriam quam alicui alteri animae velit gloriam, et prius

tecedenza viene confermata nel corpo del testo in cui Scoto si cura di disconnettere l'incarnazione dalla redenzione⁷⁴. Data la maggiore entità del bene dell'incarnazione rispetto a quello della redenzione, non appare verosimile che l'incarnazione sia stata motivata dalla redenzione⁷⁵. Il criterio della verosimiglianza sottende anche la precedenza della predestinazione di Cristo rispetto a quella di Adamo al bene⁷⁶.

La conclusione di Scoto non può essere più chiara:

Potest igitur dici quod prius natura quam aliquid praevidebatur [...] circa peccatorem, sive de peccato sive de poena, Deus praelegit ad illam curiam caelestem omnes quos voluit habere – angelos et homines – in certis et determinatis gradibus; et nullus est praedestinatus tantum quia alius praevisus est casurus, ut ita nullum oporteat gaudere de lapsu alterius⁷⁷.

Scoto afferma chiaramente la libertà di Dio nella predestinazione degli uomini e degli angeli, a prescindere dai peccati altrui; per cui posporre metafisicamente la predestinazione di Cristo all'incarnazione e alla redenzione significa ammettere che Cristo è stato predestinato perché Adamo ha peccato, come se chi viene predestinato, dovesse gioire della caduta di un altro.

2. La redenzione

Scoto, sulla scia di Pietro di Giovanni Olivi e Riccardo di Mediavilla, scalfisce il primato della morte di Cristo come modo esclusivo di riparazione del debito della colpa originale⁷⁸. Nella prima questione della distinzione 15 del quarto libro dell'*Ordinatio* compaiono due definizioni di "soddisfazione", di cui la prima corrisponde al senso stretto e proprio. Secondo questo senso, la soddisfazione è l'operazione esteriore,

cuilibet alteri gloriam et gratiam quam praevideat illi opposita istorum habituum; ergo a primo, prius vult animae Christi gloriam quam praevideat Adam casurum».

⁷⁴ Ivi, p. 288, § 63.

⁷⁵ Cfr. ivi, p. 288, § 64.

⁷⁶ Cfr. ivi, p. 288, § 65.

⁷⁷ Ivi, pp. 288-289, § 67.

⁷⁸ Cfr. Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. 2, ed. A. Emmen, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata (Roma) 1981, p. 121; Richardus de Mediavilla, *Supra IV libros Sententiarum*, III, d. 20, a. 1, q. 4, ed. Brescia 1591, rist. Minerva, Frankfurt 1963, 4 voll., vol. 3, p. 211B.

faticosa o penale, assunta volontariamente per punire il peccato commesso dal soggetto e per placare l'offesa divina, oppure è l'azione o la pena sopportata volontariamente in riferimento al peccato o alla remissione del peccato⁷⁹. In senso largo e improprio, la soddisfazione è il ritorno volontario di un equivalente diversamente dovuto⁸⁰.

Quest'ultimo senso, per quanto meno efficace nella teologia sacramentale, si rivela più adeguato alla passione e alla morte di Cristo e può essere associato all'insegnamento generale di Anselmo di Canterbury nel *Cur Deus homo*, ossia alla considerazione del peccato originale come un debito conseguito da Adamo e riparabile con un bene maggiore che consiste necessariamente nella redenzione come atto supererogatorio ed esclusivo; mediante questo atto, Cristo in quanto innocente e senza alcun obbligo si propone di pagare tale debito con una ricompensa maggiore; ma tale insegnamento, nelle intenzioni di Scoto, va inteso come un piano contingente della salvezza, con la conseguenza di destrutturare la necessità assoluta della morte di Cristo⁸¹.

Infatti, nella prima questione della distinzione 20 del terzo libro della *Lectura Oxoniensis*, Scoto non nega la realtà della morte di Cristo in quanto voluta da Dio per la redenzione, ma la sua esclusività e il carattere puramente penale della soddisfazione, dal momento che la morte di Cristo poteva essere sostituita da un atto supererogatorio di amore di Cristo verso Dio, a patto che quest'atto fosse più intenso del peccato di Adamo⁸². Così Scoto riconosce la contingenza della morte di Cristo sulla croce⁸³.

⁷⁹ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* IV, d. 15, q. 1, ed. Vaticana, cit., vol. 13, p. 69, § 44.

⁸⁰ Cfr. ivi, p. 60, § 11.

⁸¹ Cfr. *ibidem*; Id., *Lectura* III, d. 20, q. 1, ed. Vaticana, cit., p. 52, § 39; Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, I, ed. F. S. Schmitt, cit., vol. 2, p. 68; II, pp. 109-113. Per la soddisfazione di Cristo in Anselmo cfr. J. Patout Burns, *The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory*, «Theological Studies» 36 (1975), pp. 285-304; M. Robson, *Anselm's Influence on the Soteriology of Alexander of Hales: The Cur Deus Homo in the Commentary on the Sentences*, in P. Gilbert-H. Kohlenberger-E. Salmann (eds.), *Cur Deus Homo*, Atti del Congresso Anselmiano Internazionale (Roma 21-23 maggio 1998), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1999, pp. 191-219. Per l'influenza del *Cur Deus homo* di Anselmo presso i francescani per il tramite di Roberto Grossatesta, cfr. M. Robson, *Anselm, Robert Grosseteste and the Franciscan Tradition*, in J. McEvoy (ed.), *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Brepols, Turnhout 1995, pp. 233-256.

⁸² Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis* III, d. 20, q. 1, ed. Vaticana, cit., p. 49, § 31.

⁸³ Cfr. D. Langston, *Scotus' Departure from Anselm's Theory of the Atonement*, «Recherches de Theologie Ancienne et Medievale» 50 (1983), pp. 227-241; L. Mathieu,

Cristo redime l'umanità, preferendo morire che rimanere in silenzio; offrendo liberamente la sua passione e la sua morte al Padre, e a favore degli uomini, Cristo muore per la giustizia; per cui la redenzione dipende, secondo Scoto, più dall'ingiustizia dell'uomo che dal peccato, a differenza di Anselmo⁸⁴.

Ancora a differenza di Anselmo, il bene offerto da Cristo a Dio attraverso la sua morte è eguale e non maggiore del peccato di Adamo, perché, secondo Scoto, il debito del peccato non è infinito, ma finito. Adamo poteva usare, con maggior forza, il libero arbitrio impiegato per peccare, ossia poteva amare Dio così da ottenere la redenzione. Si staglia uno scenario ipotetico in cui Adamo, guarito dal danno del peccato, riesce a compiere un atto di amore per Dio, in virtù della sua volontà coadiuvata dalla grazia, e quindi a possedere tanta bontà da risarcire il debito del peccato; ma questo atto, in accordo con Anselmo, sarebbe infinito, perché eccederebbe l'atto di amore verso una creatura. Tuttavia, questo atto, essendo creaturale al pari dell'amore di Cristo verso Dio, non può esser infinito⁸⁵.

3. Conclusione

Va annotata, innanzi tutto, la predilezione di Scoto per il criterio della verosimiglianza e per gli argomenti di ragione nell'ambito dell'incarnazione e della redenzione, a prescindere dalle autorità del testo sacro e dei Padri della Chiesa. Sulla scorta di tale criterio e di tali argomenti, Scoto intende penetrare profondamente il mistero dell'incarnazione e della redenzione, in accordo con la prima opinione schematizzata da Bonaventura e con la critica con cui Pietro di Giovanni Olivi e Riccardo di Mediavilla destabilizzavano il carattere esclusivo della passione e della morte di Cristo sulla croce, ma a scapito del pensiero di Anselmo di Canterbury, dell'opinione tomista e in generale di ogni tentativo di sottovalutare la libertà di Dio e la contingenza del piano della salvezza. L'*Opus Oxoniense*, la *Lectura Oxoniensis*, la *Reportatio III-A* e l'*Ordinatio*

Était-il nécessaire que le Christ mourût sur la croix? Réflexion sur la liberté absolue de Dieu et la liberté de Jésus-homme, d'après Jean Duns Scot, in O. Boulnois et al. (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, cit., pp. 581-591; A. Rosato, *The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus*, «Franciscan Studies» 71 (2013), pp. 411-444.

⁸⁴ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura III*, d. 20, q. 1, ed. Vaticana, cit., p. 51, §§ 37-38.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 49, § 31.

concordano su tale libertà e su tale contingenza, per quanto il pensiero di Scoto appaia più compiuto nelle ultime due opere.

La *Lectura* presenta il cardine speculativo che consente a Scoto di slegare l'incarnazione dalla caduta adamitica e dalla redenzione, ossia la predestinazione eterna degli eletti alla gloria; questa predestinazione precede metafisicamente la previsione divina di tale caduta e della redenzione; la passione e la morte di Cristo, in quanto slegate dall'incarnazione, non sono affatto necessarie, ma contingenti e perdono il loro carattere penale rispetto al debito di Adamo, che Scoto giudica finito a dispetto di Anselmo; il carattere contingente apre la via agli scenari possibili della redenzione che non coincide esclusivamente con la passione e la morte di Cristo, ma che può essere operata, per esempio, con un atto intenso di amore di Cristo o di Adamo, guarito dal danno del peccato originale; in quest'ultimo caso, la libera volontà di Adamo, coadiuvata dalla grazia, avrebbe una bontà infinita così da risarcire il debito del peccato originale.

Nella *Reportatio* III-A, la critica dell'opinione tomista prelude all'evoluzione del cardine speculativo della *Lectura*: la predestinazione della natura umana di Cristo alla gloria prima dell'esistenza reale della singola persona di Cristo. La concentrazione di tale predestinazione sulla natura umana esalta *a priori* l'intera umanità che, unendosi al Verbo nella persona di Cristo in quanto mediatore, non dipende dalle conseguenze del peccato di Adamo e quindi dalla mancanza della giustizia originale, accolta da Adamo per sé e per la stessa natura umana. La prima forma di umanità non risiede in Adamo ed Eva, ma in Cristo nell'ordine dell'intenzione di Dio, per via dell'antecedenza metafisica del fine rappresentato dalla predestinazione della natura umana di Cristo alla gloria, rispetto allo strumento di questo fine, ossia l'incarnazione della persona di Cristo. La redenzione di Cristo, in quanto mediatore, si trova metafisicamente collocata alla fine di un processo che inizia con la predestinazione del Figlio di Dio all'umanità e dell'uomo a essere Figlio di Dio e procede con l'unione di Cristo al Verbo, i meriti degli eletti e i casi dei malvagi.

In questo modo Scoto rende la predestinazione di Cristo alla gloria assoluta e indipendente dall'operato di Adamo che poteva scegliere liberamente tanto di peccare quanto di non peccare. Infatti, Adamo, in un determinato istante del tempo, poteva scegliere di rimanere nello stato di grazia, senza peccare, o di compiere un'azione buona, dopo aver peccato; in entrambi i casi Adamo avrebbe pregiudicato l'incarnazione, se quest'ultima fosse stata determinata dalla colpa di Adamo

in modo necessario. Invece, secondo Scoto, occorre liberare la predestinazione di Cristo da ogni condizionamento estrinseco e dalla colpa adamitica, felice o infelice che sia, per stabilire il carattere assoluto ed eterno di Cristo e del piano di elezione dell'umanità in lui e per lui, senza il merito o il demerito, la colpa o il peccato, la caduta di un uomo o di un angelo e la creazione di altri diversi da Cristo. Vale a dire che l'incarnazione si sarebbe data anche qualora nessun uomo o angelo avesse peccato oppure nessuno fosse stato creato al di fuori di Cristo.

Il piano eterno di elezione dell'umanità non è influenzato dalla caduta adamitica, ma dall'amore infinito con cui Dio dapprima ama, in secondo luogo ama sé negli altri, in terzo luogo vuole essere amato da un altro che possa amarlo sommamente, e infine prevede l'unione di questo amato che è Cristo; egli viene glorificato dall'eternità in quanto capolavoro di Dio nella sua intelligenza, primo voluto, primo tra gli enti, perfetto adoratore, ragione e fine della creazione. Il primato assoluto di Cristo si accorda con quella che Scoto reputa essere la possibilità dell'Immacolata Concezione, ossia la preservazione preventiva di Maria dal peccato originale: dall'eternità, Cristo in quanto mediatore ottiene da Dio, in virtù del merito della passione e della morte in croce, il privilegio di essere immune dal peccato originale per sua madre Maria che, dunque, non riceve, neppure all'atto del suo concepimento, alcuna offesa da redimere in un secondo momento, come pensava, invece, Enrico di Gand; una volta resa innocente, Maria può accogliere Cristo⁸⁶.

L'*Ordinatio* consolida la critica dell'opinione tomista, il rifiuto della necessità della passione e della morte di Cristo come rimedio esclusivo del peccato originale, nonché la contingenza della morte di Cristo sulla croce, la possibile sostituzione con un atto di amore di Cristo e la negazione del carattere puramente penale della redenzione, pur condividendo con Anselmo la definizione larga di soddisfazione come ritorno di un equivalente diversamente dovuto. L'*Ordinatio* riprende la predestinazione della natura umana di Cristo, elaborata nella *Reportatio*

⁸⁶ Cfr. Id., *Lectura* III, d. 3, q. 1, ed. Vaticana, cit., pp. 123-138, §§ 17-29; *Reportatio* III-A, d. 3, q. 1, ed. G. Lauriola, cit., pp. 960-962, §§ 11-27; *Ordinatio* III, d. 3, q. 1, ed. Vaticana, cit., pp. 174-189, §§ 17-48; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XV, q. 13, ed. G. Etzkorn-G. A. Wilson, in *Opera omnia*, Leuven University Press, Leuven 2007, vol. 20: pp. 89-96, l. 318-499. Papa Pio IX, definendo il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria nel 1854 con la Bolla "Ineffabilis", adotta l'argomento scotiano della redenzione preventiva dell'Immacolata Concezione; cfr. P. Parente, *La bolla Ineffabilis e la costituzione munificentissimus*, Academia Mariana Internationalis, Roma 1956.

III-A; ma esplicita l'antecedenza metafisica della predestinazione degli eletti, tratteggiata nella *Lectura*, rispetto ai peccati e ritaglia, all'interno di tale predestinazione, il caso speciale dell'incarnazione in cui si dà dapprima una natura senza la corrispondente persona creata; l'unione ipostatica della natura umana di Cristo al Verbo risulta indifferente al carattere occasionale della caduta adamitica. Ne risulta corroborata la libertà con cui Dio può predestinare angeli e uomini senza considerare i peccati altrui; il peccato di un uomo non può causare la predestinazione di un altro alla gloria, né un uomo predestinato può rallegrarsi del peccato di un altro.

Globalmente considerato, il pensiero scotiano, destrutturando l'ordine necessario tra la caduta adamitica, l'incarnazione e la redenzione, riduce l'importanza di tale caduta, in quanto evento occasionale nella storia della salvezza, per accentuare la libertà di Dio che crea per avere altri coamanti, e vuole predestinarli affinché abbiano il bene in eterno; in funzione di questo volere, Dio dispone i beni della grazia⁸⁷. Il primo che può amare Dio nell'ordine della causa finale, in quanto causa delle cause, è Cristo. Dunque non è l'uomo, con il suo peccato, a determinare l'incarnazione e la redenzione, ma è Dio stesso a stabilire, dall'eternità, il piano di elezione dell'umanità nella natura umana di Cristo predestinato alla gloria; la ragione dell'incarnazione è inscritta in quella della creazione, secondo un piano razionale. Mentre l'ordine storico procede dalla creazione all'incarnazione e alla redenzione, l'ordine metafisico si muove in base all'antecedenza della causa finale che è la prima a essere pensata e voluta. Poiché l'intera natura umana è stata assunta dal Figlio di Dio, essa sarà elevata e glorificata in ciascun uomo; Cristo è l'uomo compiuto, a prescindere da Adamo ed Eva⁸⁸.

Il carattere assoluto della causa dell'incarnazione, a prescindere dalla redenzione, esalta il primato di Cristo e la bontà divina che non può che automotivarsi ed esprimere al livello più alto la libertà di Dio; l'incarnazione svela il gesto incondizionato e denso di valore con cui Dio colloca Cristo nella posizione del primato originario.

Scoto non appare particolarmente preoccupato di concordare con le sue teorie le autorità delle Scritture e dei Padri, dal momento che suole citare, a suo favore, solo due passi scritturali, ossia Rom. 1, 3 e

⁸⁷ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III, d. 32, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 136-137, § 21.

⁸⁸ Cfr. Id., *Reportatio* III-A, d. 7, q. 4, ed. G. Lauriola, cit., p. 1003, § 5.

Io. 1, 14-15⁸⁹. A queste autorità si può aggiungere la dottrina paolina del Cristo come primogenito e principio⁹⁰. Leone Veuthey ha già segnalato i due autori che mostrano di negare il legame necessario tra la caduta adamitica, l'incarnazione e la redenzione, prima di Scoto: Ruperto di Deutz e Onorato di Autun⁹¹.

Ma, per reperire assonanze con la teoria scotiana del primato assoluto di Cristo, conviene prendere in considerazione anche Isacco di Ninive, autore siriano nel secolo VII e tradotto in greco, arabo, etiopico e latino, che respinge la relazione necessaria tra il peccato di Adamo e l'incarnazione, e Cirillo Alessandrino, nel secolo V. Questi autori ispirano la scuola araba cristiana di Bagdad dove prospera contemporaneamente la roccaforte mussulmana della cultura araba, combinata con la filosofia greca e diretta in Al-Kindi e Abù 'sa Muhammad Al-Uaràq contro i dogmi cristiani della Trinità e dell'incarnazione. Al fine di rivalutare il Cristo considerato dai mussulmani come uno degli uomini inviati da Dio, i cristiani di Bagdad impiegano proprio la filosofia greca e la lingua araba, difendendo l'incarnazione in senso apologetico e con ripercussioni fino in Egitto. In particolare, Jahià Ben 'Adi, teologo giacobita del secolo X, prova, in polemica con Abù 'Isa Muhammad Al-Uaràq, che Cristo non fu inviato soltanto per redimere il mondo, ma anche per essere il prototipo di tutto l'universo e la più eminente manifestazione dell'amore e della generosità di Dio, anche qualora l'uomo

⁸⁹ Cfr. Rom. 1, 3: «[Christus] factus est ex semine David qui praedestinatus est esse Filius Dei in virtute»; Io. 1, 14-15: «Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre»; cfr. P. M. Miguéns, *Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el Primado de Cristo*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Antonianum, Roma 1968, 4 voll., vol. 3, pp. 105-168.

⁹⁰ Cfr. Col. 1, 15-18; R. North, *The Scotist Cosmic Christ*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., pp. 168-217; P. G. M. Allegra, *Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto. Dialogo col P. Teilhard de Chardin*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., pp. 219-258; T. Szabó, *Ioannes Duns Scotus et evolutio dogmatis Immaculatae conceptionis*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., pp. 449-460.

⁹¹ Ruperto di Deutz, domandandosi se il Figlio sarebbe venuto nella carne passibile, nel caso in cui l'uomo non avesse peccato, afferma che sarebbe venuto egualmente, ma non nella carne passibile; il peccato è soltanto la causa della sua venuta in una carne capace di soffrire. Onorato di Autun intravede la divinizzazione dell'uomo come scopo dell'incarnazione che non dipende dal peccato; quest'ultimo può spiegare soltanto l'incarnazione nella carne passibile; cfr. L. Veuthey, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, *Miscellanea francescana*, Roma 1996, pp. 58-60.

non avesse avuto bisogno della redenzione. L'anbà Jùhànnis, vescovo copto di Samannùd nel Delta del Nilo nella prima metà del secolo XIII, paventa che Adamo poteva rimanere innocente o cadere nel peccato e che Cristo era predestinato all'esistenza con decreto assoluto, prima e a prescindere dall'esistenza e dalla condizione morale di Adamo. Girgis Ibn Al-'Amid, noto sotto il nome di Ibn Al-Makin, teologo copto del secolo XIV, sostiene che l'incarnazione doveva realizzarsi anche nel caso in cui Adamo non avesse peccato, adducendo vari argomenti di ragione e di rivelazione. Girgis Ibn Al-'Amid precisa che l'incarnazione non può dipendere da Adamo o da un motivo esterno o per un avvenimento estrinseco alla sostanza divina; l'incarnazione non è avvenuta per un caso originato dal peccato di Adamo, ma per la bontà infinita di Dio che dona perfino se stesso⁹².

È evidente che le tesi di Scoto e del contemporaneo Girgis Ibn Al-'Amid collimano; ma una relazione diretta o indiretta tra i due autori appare implausibile, nonostante la simmetria sul piano puramente cronologico. Tuttavia, Scoto condivide di fatto l'intento apologetico e anti-islamico con la scuola araba cristiana di Bagdad. Per rendersene conto è sufficiente considerare, per esempio, la seconda parte del Prologo del primo libro dell'*Ordinatio*; questa parte si apre con la condanna di varie "eresie" tra cui spicca quella dei "saraceni", «quibus immundus Mahometus miscuit alias immunditias innumeras»⁹³. Così inizia l'invettiva di Scoto contro l'Islam, completata poco più avanti con l'equiparazione di Maometto a un «vilissimus porcus» da parte di Scoto⁹⁴. Questo appellativo, che ha attirato l'attenzione degli studiosi a partire da Ernest Renan⁹⁵, nelle intenzioni di Scoto si presta a essere esteso a tutto l'Islam a causa della natura della vita ultraterrena da esso ipotizzata. Infatti, i musulmani attendono «pro beatitudine», nell'opinione di Scoto, «quod porcis et asinis convenit, scilicet gulam et coitum»⁹⁶: confidano di soddisfare nella vita ultraterrena i loro piaceri

⁹² Cfr. P. G. Giamberardini, *Due tesi scotiste nella tradizione copta: il primato assoluto di Cristo e l'Immacolata concezione di Maria*, in Commissio Scotistica (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., pp. 317-384, spec. pp. 317-346.

⁹³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, Prologus, pars 2, q. unica, ed. Vaticana, cit., vol. I, pp. 60-61, § 99.

⁹⁴ Ivi, pp. 71-73, § 109.

⁹⁵ Cfr. E. Renan, *Discours sur l'état des beaux-arts*, in E. Renan-V. Le Clerc (eds.), *Histoire littéraire de la France au quatorzième siècle*, Michel Levy Freres, Paris 1869, p. 424.

⁹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, Prologus, pars 2, q. unica, ed. Vaticana, cit., pp. 71-73, § 109.

carnali che i cristiani rifuggono⁹⁷. Scoto, convinto da un'incerta profezia musulmana, giunge a prognosticare l'imminente estinzione dell'Islam nel 1300, ossia nell'anno della diffusione oxoniense della notizia della battaglia di Wadi al-Khazandar (23 dicembre 1299), in cui gli Egiziani furono sconfitti dai Turchi alleati con i cristiani armeni. La profezia di tale estinzione era già nota a Oxford, come attestava Ruggero Bacone⁹⁸.

La teoria scotiana del primato assoluto di Cristo esercita una discreta influenza sugli immediati successori parigini di Scoto. Per esempio, Pietro Aureolo, nel primo articolo della prima distinzione del terzo libro del suo Commento sentenziario, cerca di corroborare la soluzione scotiana sia con il ricorso alla libera volontà divina, sia sulla scorta delle autorità del testo sacro, dei santi e dei dottori della Chiesa⁹⁹: «[...] ergo autem dico, quod unisset, sed non eo modo quo venit, scilicet ad immolationem, et mortem sustinendum, quamvis autem videtur dicere expresse alius, quod non venisset»¹⁰⁰.

Dunque, ad avviso di Pietro Aureolo, Cristo si sarebbe unito al Verbo, ma nel modo in cui è venuto, ossia per farsi immolare ed essere messo a morte.

Landolfo Caracciolo, probabile testimone dell'*actus Sorbonicus*, ossia della disputa scotiana all'Università di Parigi nel 1307 in difesa dell'Immacolata Concezione, secondo Antonio Bonita da Cuccaro, è favorevole alla teoria della redenzione preventiva di Maria, appoggia decisamente la tesi scotiana del Cristo mediatore, nella quarta questione della distinzione 6-8 del terzo libro del suo commento sentenziario¹⁰¹:

Hic dico tres propositiones. Prima quod est predestinatus vere. Ratio: illud est predestinatum cui competit ratio predestinationis; sed hic competit Christo. Probatio: quia predestinatio est preordinatio ad aliud, [sed] <scilicet> hic in gratia et [mihi] <ibi> in futuro in gloria; sed filius Dei fuit preordinatus ab eterno de multis et ad multa, ut patet fideli et credenti, non tamen secundum esse divine nature. Secunda propositio: quod filius Dei fuisset incarnatus etiam si homo non peccasset. Probo: agens propter fidem et

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 78-80, § 114.

⁹⁸ Cfr. Rogierius Baco, *Opus maius*, VII, ed. J. H. Bridges, Minerva, Frankfurt 1964, 3 voll., vol. 2, p. 389.

⁹⁹ Cfr. Petrus Aureolus, *Commentaria in Secundum, Tertium, Quartum Libros Sententiarum*, III, d. 1, a. 3, ed. Roma, 1605, p. 375.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Cfr. D. Scaramuzzi, *L'immacolato concepimento di Maria: Questione inedita di Landolfo Caracciolo*, «Studi Francescani» 28 (1931), pp. 33-69, spec. pp. 40-43.

previdens aliquid alicui primo providet finem et post ea que sunt ad finem; sed fuit predestinatus ad finem, scilicet ad fruitionem in unitate suppositi; ergo ad omnia que sunt ad finem, scilicet ad incarnationem, ergo etc. Preterea summo in natura non debet carere natura propter peccatum vel defectum alicuius; huiusmodi fuit incarnatio filii Dei, scilicet ut diceretur homo Deus, et e converso; ergo etc. Preterea summum ens non debet deesse universo propter iustificationem alicuius; ista est summa perfectio humane nature; ergo etc. Ad auctoritates in contrarium: non fuisset factus homo, scilicet ad redimendum. Tertia propositio: si suppositum filii sit predestinatum. Respondeo quod suppositum est predestinatum pro natura in supposito. Per hoc ad principale¹⁰².

Dunque, Landolfo riprende, in tre conclusioni, le teorie scotiane della predestinazione eterna della natura umana di Cristo e dell'incarnazione, a prescindere dal peccato originale: il Figlio di Dio è stato predestinato dall'eternità in quanto preordinato alla gloria, e si sarebbe incarnato anche qualora l'uomo non avesse peccato. La prova dell'incarnazione combacia con l'argomentazione di Scoto: Cristo è stato predestinato dapprima alla gloria nell'unità ipostatica, in quanto fine, e poi a ciò che si rapporta al fine, ossia all'incarnazione: la compiutezza dell'umanità nella natura umana di Cristo rappresenta il culmine della creazione e non può mancare all'universo per via del peccato, il difetto o l'ingiustizia di qualcuno.

Liceo Classico Statale "Q. Orazio Flacco" (Bari)
fiorentino12@libero.it

¹⁰² Landulphus Caracciolo de Neapoli, *In tertium Sententiarum*, dd. 6-8, q. 4, ms. Lüneburg, Ratsbücherei, Theol. 48, f. 4rb; cfr. W. O. Duba, *Se non ci fosse la redenzione, ci sarebbe l'incarnazione? Il rapporto fra la reparatio humani generis e la causa dell'incarnazione del Verbo secondo Francesco d'Appignano*, in D. Priori (ed.), *Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano* (Appignano del Tronto, 24 settembre 2005), Centro studi Francesco d'Appignano, Appignano del Tronto (Ascoli Piceno) 2006, pp. 35-46.



Peter of Trabibus (*fl.* 1295), O.F.M.,
on the Physical and Mental Abilities of Children in Paradise

by
RUSSELL L. FRIEDMAN*

ABSTRACT: Adam and Eve had no children in paradise, but there was nevertheless a lively later Medieval discussion concerning the physical and mental characteristics that such children might have had. The present article offers a critical edition of one contribution to that discussion: Peter of Trabibus' II *Sentences*, d. 20, qq. 1-2 and 5. As the introduction to the edition makes clear, Peter, arguing against Thomas Aquinas, held that an authoritative text of Augustine gives us license to attribute rather wide-ranging physical and mental abilities to infants in the state of innocence, like being able to speak, walk, and use their inborn reason from birth. The hypothetical children would, however, only acquire intellectual knowledge with time, since they, just like we after the Fall, would need to use the senses to acquire that knowledge.

KEYWORDS: Peter of Trabibus, Thomas Aquinas, Human Nature, Abilities, Authority

ABSTRACT: Adamo ed Eva non hanno avuto figli nel paradiso; malgrado ciò c'è stata una vivace discussione nel mondo medievale sulle caratteristiche fisiche e mentali che questi bambini avrebbero potuto avere. Il presente articolo presenta un'edizione critica di un contributo a questa discussione: il commento al II Libro delle *Sentenze* di Pietro di Trabibus, d. 20, qq. 1-2 e 5. Come chiarisce l'introduzione all'edizione, Pietro, contro Tommaso d'Aquino, sostiene che un autorevole testo di Agostino ci dà l'autorizzazione ad attribuire capacità fisiche e mentali piuttosto ampie ai bambini nello stato

* Thanks to Marialucezia Leone for the invitation to contribute this article, to Guy Guldentops for helpful suggestions on several problematic portions of the texts edited below, and to Serena Masolini for help in procuring scans and photos of the manuscripts of Peter's II *Sentences*. For financial support, I thank the Research Council – Flanders (FWO) and the Research Foundation of the University of Leuven. I do not necessarily respect the orthography or punctuation of any Latin text I use.

di innocenza, come l'essere capace di parlare, il poter camminare e usare la ragione innata fin dalla nascita. Questi bambini ipotetici, però, acquisirebbero conoscenze intellettuali solo con il tempo, poiché, proprio come noi dopo la caduta, avrebbero bisogno di usare i sensi per acquisire tale conoscenza.

KEYWORDS: Pietro di Trabibus, Tommaso d'Aquino, natura umana, capacità, autorità

Introduction

In book II of his *Sentences*, after discussing Paradise, the creation of Adam and Eve, and their general characteristics before the Fall (dd. 17-19), Peter Lombard (d. 1160) turns his attention in d. 20 (chs. 1-3) to why Adam and Eve did not procreate in the state of innocence and whether it was even possible for them to have done so¹. As a type of coda to that discussion, Lombard, basing himself in large part on statements from Augustine of Hippo (d. 430) and from Hugh of St. Victor (d. 1141), devotes three chapters (4-6) of that distinction to the bodily and mental characteristics and abilities of the children that Adam and Eve might have had. This inquiry is highly speculative, in at least two different ways: speculative in the sense of “hypothetical” or “counterfactual”, since Adam and Eve had no children in Paradise; speculative also because only scattered remarks in Scripture and the tradition could be used as evidence in the inquiry, reason filling in the gaps. In any event, Lombard's broaching of this issue in his *Sentences* undoubtedly contributed to widespread discussion of it among thirteenth-century scholastics, in such works as *Summae*² and, of course,

¹ For II *Sentences*, d. 20 (cc. 1-6 = cc. 116-121), see Petrus Lombardus, *Sententiae in quatuor libris distinctae*, 2 vols., ed. I. Brady, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Rome) 1971-1981, esp. vol. 1, pp. 427-433. On this material in Lombard, see M. L. Colish, *Peter Lombard*, 2 vols., Brill, Leiden 1994, esp. vol. 1, pp. 368-369, and for context pp. 366-372, and P. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford 2004, esp. pp. 107-108. While writing the present article I have unfortunately not had available to me Alistair Minnis' recent *From Eden to Eternity: Creations of Paradise in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016.

² The Franciscan authors of the *Summa Halensis*, for example, deal with these issues in lib. II, pars 1, inq. 4, tract. 3, q. 2, cc. 2-3 in *Alexandri de Hales Summa theologica*, vol. 2, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1928, pp. 716-723. Aquinas deals with them in, e.g., II *Sentences*, d. 20, q. 2, aa. 1-2, and *Summa Theologiae* (hereafter: *ST*) I, qq. 99-101 (I have used the Leonine edition, vol. IV, Ex Typographia Polyglotta, Rome 1888).

Sentences commentaries. By that point, the inquiry was usually organized around a number of interrelated issues: would children before the Fall have had from birth the full physical characteristics and abilities that the original couple had immediately? Would they have had immediate use of reason? Would they have been born with complete intellectual knowledge? Or would they grow into their abilities and knowledge, as their bodies and minds developed?

These are the questions with which the Franciscan author Peter of Trabibus wrestles in the texts edited below. We know basically nothing about Peter himself, but can surmise that he taught at the Franciscan convent in Florence (Santa Croce) during the last decade of the thirteenth century and was almost certainly there in the late 1280s when Peter of John Olivi (d. 1298) was there teaching, since Peter of Trabibus was clearly influenced on many issues by Peter Olivi. From Peter's hand we have an enormous and mostly unedited commentary on books I, II, and IV *Sentences*; three questions from Peter's II *Sentences*, d. 20 are edited and studied for the first time in the present article³.

In those three questions, Peter deals with the following issues:

- 1) Would children in Paradise have been born with the fullness of their bodily characteristics like adult size, ability to move, and ability to speak?
- 2) Would children in Paradise have had the use of reason from birth?
- 5) Would children in Paradise be born with all the knowledge they would ever have⁴?

The first question is the longest of the three. After several arguments for and then against the view that children in Paradise would be born with their full bodily characteristics and abilities (§§I.1-5⁵), Peter turns to Hugh of St. Victor's view that children would not be born fully

³ On Peter of Trabibus, see my forthcoming *The Sentences Commentary of Peter of Trabibus: With Question Lists and Text Editions on Matter, Form, Body, and Soul*. Sylvain Piron has kindly informed me that, in his mostly unpublished *Sentences* commentary, Peter of John Olivi deals with one of the questions that Peter of Trabibus tackles in the material edited below; it will be important in future research to see whether Olivi influenced Trabibus on these issues.

⁴ I have not edited qq. 3-4 dealing with the type of "justice" (original or acquired) that offspring in Paradise would have possessed.

⁵ Throughout the article references of the form "§x.y" refer the reader to "quaestio x, paragraph y".

developed (§I.6). Peter presents Hugh as arguing that the example of brute animals shows clearly that being born with underdeveloped bodies and bodily powers is not a result of sin (since brute animals cannot sin), and hence that example also shows that the growth and physical development of offspring is just a feature of animal life and nature in general – including human animals. Peter (§I.7) takes Hugh to be saying that children born in the state of innocence would have the same type of bodily characteristics and undergo the same type of bodily development as children born now, after the Fall, do, and Peter objects to this because “in the state of innocence they would be deprived of no necessary act”, which is not the case today (cf. §I.15). Peter then offers an entire paragraph (§I.8) lifted more or less verbatim from one of “the modern masters”, namely Thomas Aquinas⁶. Aquinas had maintained that we should adhere to explanations that appeal to the nature of whatever it is we are investigating, unless we have explicit authoritative text suggesting that that sort of natural explanation is inappropriate⁷. On the issue of whether a child in Paradise would have all its bodily abilities, Aquinas apparently recognized no compelling authoritative texts that ruled out an appeal to human nature, since he claims that there are good physiological reasons, having to do with the nature of human beings, that children, before and after the Fall, do not have physical abilities beyond the most simple (e.g., nursing). Aquinas allows that God could have done things differently, so that children in

⁶ Cf. the text in §I.8 with Thomas de Aquino, *ST I*, q. 99, a. 1 («Utrum pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum»), resp. (italicized text not included by Peter in his question): «Respondeo dicendum quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote et principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. *Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum [...]* Dicendum est ergo quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia huiusmodi».

⁷ For another statement by Aquinas of this methodological principle, see the text in n. 14 below.

Paradise might have had physical abilities that went beyond those now normal for their age; but barring such divine intervention, the hypothetical children in Paradise would have been much like postlapsarian children. Aquinas' position can reasonably be described as naturalistic: it takes its point of departure in human nature, using physiological arguments to insist that children in Paradise would have had physical abilities on a par with children after the Fall.

Peter immediately attacks Aquinas' view (§1.9): following the nature of things in that way will only lead us astray. Peter accuses Thomas of taking the way things are in our post-lapsarian reality and applying it uncritically to the hypothetical pre-lapsarian world: "that it would then be natural for children to have nerves incapable of effecting motion is assumed from the fact that they have [nerves like that] now, and it is not *proved*; indeed, it ... goes directly against Augustine". As the reference to Augustine might suggest, Peter thinks that we should rather (§1.10) look to scripture and the faith to help direct our fallible reason. To put this in another way: in contrast to Aquinas, Peter thinks that we do have explicit authoritative testimony that in this context makes appeal to human nature as we now know it untenable.

Peter's own position involves the use of a distinction made by Peter Lombard and a rather expansive view of the physical abilities that children in Paradise would have. Peter employs (§1.11) a distinction made by Lombard between three different ways something can be called "complete" or "perfect" (*perfectum*)⁸. God and God alone is "universally perfect"; a fully grown human being in possession of all the abilities of a human being can be called "perfect according to nature"; finally, and most relevantly, something can be "perfect according to time", when it has the abilities that correspond to its place in its life cycle. Children, then, according to Peter, are perfect according to time, and this is true also for those hypothetical prelapsarian children. Thus, those children would have been born small and grown to full size, Peter's main evidence for this assertion being the impossibility of a full-grown human being fitting into the mother's womb⁹. Thus far, Peter sounds like Aquinas, who had claimed that newborns in Paradise would have had "abilities sufficient for the actions befitting childhood", like sucking at

⁸ See Petrus Lombardus (*op. cit.*, n. 1 above), *Sententiae* II, d. 4 (= cap. 19, 6; ed. cit., vol. 1, pp. 350, l. 19-351, l. 3).

⁹ This is taken straight from Augustine; see the text quoted by Peter in §1.12.

the breast¹⁰. But, as mentioned, Peter in fact has a much more expansive view of the abilities of those children (§1.11). Certainly, because of their small stature, some abilities would only come with time, like the ability to reproduce or to “bear honors” (*honora portare*) (cf. also §2.14). But physical limitations on children in Paradise would be rather strictly limited to abilities that would be hindered by the newborn child’s size (and this is the sense in which they are “perfect according to time”). Thus, in addition to abilities that also postlapsarian children have, like the ability to grow, children in Paradise would have further abilities that are not stature-dependent, abilities like being able to walk and to speak “without which the human requirements for that state could not be met in full (*compleri*)”. Peter almost seems to suggest that children in Paradise would *not* have been fully human if they could not speak or walk, and he certainly seems to consider those activities to be among the “necessary acts” that we saw above he claimed the infants of paradise would not be deprived of. What is certain is that, according to Peter, since it is at least conceivable that the children’s small size would not pose an obstacle to exercising those abilities, we should attribute the abilities to them.

This is a significantly different view than the one Aquinas defended, and Peter makes it clear (§1.12) that his justification for maintaining the view comes from Augustine of Hippo. In his *Contra Iulianum opus imperfectum*, Augustine has a passage, quoted by Peter at length, that Peter takes to show that the children in Paradise «would have some imperfections [both] in the size of their bodies on account of the size of the maternal womb, and in those [characteristics] that follow naturally (*naturaliter*) [only] from the fullness (*perfectio*) of their size; but other [imperfections] that children now have they would not have, such as lack of mobility and inability to speak what is necessary, and things of that kind». For Peter, it is this statement from Augustine that warrants our going beyond human nature as we know it in our post-lapsarian world, and attribute to (hypothetical) infants in Paradise abilities, like walking and speaking, that their small size would not hinder. Thus, only characteristics and abilities that depend “naturally” (*naturaliter*) on a human being reaching full stature would have been compromised, becoming available to these children only over the course of time as they grow to (bodily) maturity.

The second question edited below deals with whether children in

¹⁰ See the text at the end of n. 6 above.

Paradise would have full use reason from birth. Once again, after initial arguments (§2.1-5), Aquinas' is the main view presented, although not in verbatim form¹¹. The basic problem, for Aquinas (§2.6), with attributing to babies the full use of reason is that they do not have well developed sense organs – particularly, it appears, the internal sense organs, which suffer from excessive moisture in the infant brain –, and since the intellect and reason depend in some way on the senses to function, this rules out newborns, pre- or postlapsarian, from perfectly using reason. Aquinas does suggest that even newborns in paradise would have some (less-than-complete) use of reason and that, at all stages of development, prelapsarian children would enjoy more complete use of reason than postlapsarian children of the same age do¹². Although he mentions it in passing, Peter is not particularly interested in that element of Aquinas' view. For Peter (§2.7), the important point is that Aquinas is again ignoring Augustine. Thus, according to Peter, the prelapsarian infant's use of reason would not be affected by the size of the infant body, and hence would be complete, and Augustine gives us warrant to conclude this. Indeed, Peter offers an example of one perfect use of reason that infants in Paradise, lacking original sin (*culpa originalis*), must have (§2.8): the perfect intellectual act of knowing God. Moreover (§2.9), since, as Augustine tells us, not being able to access moral precepts is a result of sin, these prelapsarian babies would have such access, and that requires reason¹³.

¹¹ Cf. the text in §2.6 with Thomas de Aquino, *ST I*, q. 101, a. 2 («Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis»), resp.: «[...] usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum: unde ligato sensu et impeditis interioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet [...] Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum, et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediatur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum, sicut et de usu membrorum superius est dictum». As far as I can tell, in *ST I*, q. 99, a. 1 (see n. 6 above) Aquinas does not explicitly state that children in paradise would have more complete control over the movement of their limbs than postlapsarian children do.

¹² For more on Aquinas' view, see also n. 13 below.

¹³ In fact, in the article before the one cited in n. 11 above, Aquinas uses the argument about prelapsarian newborns needing access to moral precepts as a ground to attribute to them some use of reason. *ST I*, q. 101, a. 1 («Utrum in statu innocentiae pueri

To flesh out this view on the use of reason by children in Paradise, Peter draws a distinction between two kinds of uses of reason (2.11): one kind coming from inborn capability, another requiring practice. With regard to the type of use of reason requiring practice – syllogizing and judging truth from falsity – the children in Paradise would need to grow into the full use of reason, since practice requires time. But with respect to the use of reason as an inborn capacity, children in Paradise would have full use of reason from birth, enabling them to have the vision of God and to access moral and intellectual precepts. Interestingly, Peter responds directly to Aquinas’ claim that the children in Paradise would not have fully functioning senses (§2.12): it is true that the sensory organs would not be as large as an adult’s, but those organs would be perfectly proportioned to support their sensory act and hence be able to support the full use of reason (understood in the first sense of ‘use of reason’). Once again, then, Peter has used Augustine as license to reason to an extended set of abilities for prelapsarian children as compared to children in our postlapsarian world, including even access to the beatific vision.

Finally, the third question edited below (the fifth of the article) deals with the fullness of knowledge in these children. Would children in paradise have been born complete in their intellectual knowledge? In this question, Peter takes his point of departure in an Aristotelian view of the process of cognition on which the mind at birth is like a *tabula rasa* (§5.4)¹⁴. Moreover, he claims (§5.6) that there is neither good reason

nati fuissent in scientia perfecti»), ad tertium: «[...] pueri <mox nati> habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiae in quibus homines diriguntur per universalia principia iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus, et similiter aliorum universalium principiorum». This is the clearest statement I find in this context in Aquinas’ *ST* that prelapsarian newborns have some use of reason (for more on Aquinas’ position in this article from the *ST*, see n. 14 below). In contrast to Aquinas, Peter of Trabibus thinks that those newborns have (at least some) “perfect” (*perfectus*) use of reason (hence the beatific vision), and Peter makes explicit what type of use of reason is at issue (see below).

¹⁴ In this way, Peter’s view on this issue does not diverge significantly from the main lines that Thomas Aquinas follows, including Aquinas’ methodological principle that when there is no relevant authoritative passage, our inquiry should be conducted within the boundaries of the pertinent natural conditions. Cf. Thomas de Aquino, *ST* I, q. 101, a. 1 (cit. n. 13 above), resp.: «[...] de his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur, unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat [...] et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem. Quod non esset, si statim a principio

nor any authoritative text that would lead us to believe that, had humankind never fallen, children would have been able to acquire knowledge in any way other than the way they do now: through the senses. Hence, children born before the Fall would have had to acquire all the knowledge they ever had in just the same way as children do now. According to Peter, however, the hypothetical prelapsarian children would be less prone to error in their acquisition of intellectual knowledge than children now, and they would acquire it more quickly, since they could begin to fully use reason as soon as they were born (see q. 2).

For such a speculative question, Peter offers a robust defense of some extended abilities for children that Adam and Eve might counterfactually have had before the Fall. Those children would immediately after birth be able to speak and walk and do anything that an adult can do except what their small size would prohibit. They would be able to use their innate reason to access moral precepts and know and love God, although formal reasoning would take them some time to master. While they would be born without conceptual knowledge, nevertheless they would acquire it in the course of time with greater facility than children do in our fallen world. For Peter, the claims he makes for the expanded abilities of children in Paradise are warranted on the basis of Augustine's remarks in his incomplete work in reply to Julian of Eclanum. In contrast to Aquinas, then, for whom we had no genuine authoritative guide when it came to those hypothetical children, and hence for whom we should chiefly reason about them on the basis of what we know about human nature now, Peter thought that current human nature was a fairly imperfect guide to the human species in Paradise. Hopefully the editions below will help us to see how Peter fit into the later thirteenth-century Franciscan discussion of these issues, whether he was merely parroting his confreres or had something to add to the debate. That is a topic for future research¹⁵.

scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniendo vel addiscendo».

¹⁵ A possible place to start when reconstructing the debate would be the *Summa Halensis* (see n. 2 above), in which the authors suggest (caput 3, pp. 721-722) that the bodily limitations of postlapsarian children are a result of sin and hence children in Paradise would likely be able to walk and have full command of their limbs, although the power of speaking might be beyond them; the authors of the *Summa Halensis* further suggest (caput 2, p. 718) that children in Paradise would have some intellectual knowledge from their very beginning, although how much and of what

The Editions

The editions below of Peter of Trabibus' II *Sentences*, d. 20, art. 2, qq. 1-2 and 5, are made on the basis of the only three known surviving witnesses, specifically¹⁶:

Ao = Aosta, Comunale 4946, ff. 139vb-142ra

F = Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, conv. soppr. B.5.1149, ff. 108rb-109vb

N = Nürnberg, Bibl. Civit., Gent. II, 6, ff. 91vb-93rb

My *modus edendi* is as follows: I transcribe the text from F, after which I go through Ao and N to find spots where F has dropped or muddled what I take to be Peter's authentic text. This *modus edendi* implies that I consider F to be the best of the three manuscripts while still presenting instances in which the other two manuscripts offer useful corrections, and this is indeed my view: F is superior to the other two manuscripts but it contains some clear omissions per homeoteleuton and faulty readings that Ao and/or N correct. In order to document this and hence justify my *modus edendi*, I have recorded all variants between the manuscripts in the *apparatus criticus* for the first of the three questions edited below (i.e., for q. 1). Four main conclusions can be drawn on the basis of the variants recorded there:

- 1) Upon even a cursory inspection the variants reveal that Ao and N agree with each other far more often than either agree with F, thus establishing that, in this part of Peter's II *Sentences*, there are two main branches in the manuscript tradition: F vs. AoN.
- 2) Comparing the variant readings recorded in the apparatus with the readings I have chosen to be in line with Peter's original intention, it is clear that, while some of the variants offered by AoN would make philological and philosophical sense, the majority can only be considered errors.

type is difficult to say, although it seems probable with respect to moral and religious matters they would have a more expansive use of reason than we do now. As mentioned above (n. 3), with regard to Peter of Trabibus and his place in the Franciscan tradition on this issue, very important will be to study Peter of John Olivi's mostly unedited *Sentences* commentary.

¹⁶ For descriptions of the manuscripts, see my forthcoming book on Peter (see n. 3 above).

- 3) In my reconstruction of the text that Peter most probably had in mind, Ao appears to be slightly less flawed than N.
- 4) There are several instances in which F has dropped or garbled the text¹⁷.

To put some numbers on this, here is a tabulation of the variants as recorded in the *apparatus criticus* for the first question edited below:

Total Shared Variants

AoN	35	
AoF	3	
(FN		0)

Total Unique Variants

N	60
Ao	46
F	15

Headline conclusion from this particular study of the manuscript tradition: when establishing a text, F must be considered the main manuscript, but it must be checked against Ao and N. I have followed this procedure in the other two questions edited here (qq. 2 and 5). Thus, I have taken F as a base text, checking it exhaustively against Ao and N. But for these latter two questions I have sought to simplify where possible by in nearly all cases exclusively recording variants in a negative fashion, i.e. exclusively when deviating from the base text in F on the basis of variant readings in Ao and/or N. In the end, the text from the three manuscripts has needed a good deal of emendation, and in several instances still appears to me to be just barely comprehensible (e.g. §§I.7, 2.8).

It should be noted that, in the extensive editing from throughout Peter's II *Sentences* that I have been doing for my forthcoming book¹⁸, I have consistently found the same relation between the manuscripts as that presented here. It seems that any critical edition from Peter's II *Sentences* will need to depend on F as a main, most reliable manuscript,

¹⁷ Note that all F's 15 unique variants in q. 1 involve 1-2 words (usually 1 word); in q. 2, however, F has a 6-word omission per homeoteleuton, in the context of a paragraph (§2.8) the transmission of which appears to be quite corrupt.

¹⁸ See n. 3 above.

with both Ao and N being consulted in their entirety to allows us to correct for errors that F on occasion evinces.

All of my work on the editions has been done from scans of the relevant manuscripts. I have not recorded scribal self-corrections, word order variations (unless they might make a difference in meaning), or (forms of) the following: *ergo-igitur*, *illud-id*, *ista-illa*, *quia-quod*. In reading the manuscripts, I have applied a principle of charity throughout: if I could justify reading the manuscript in the way that both sense and the other witnesses most obviously suggested, I did so.

Symbols and abbreviations used in the apparatus:

<x> = I judge x should be added
[x] = I judge that x should be expunged
* = lectio incerta
add.: *addidit*
codd.: *codices*
coni.: *coniectura*
exp.: *expunxit*
hom.: *homoeoteleuton*
inv.: *invertit*
om.: *omisit*

AA = *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis: Un florilège médiéval*, Étude historique et édition critique, Peeters, Leuven-Paris 1974.

AL = *Aristoteles Latinus*

CCL = *Corpus Christianorum*, series Latina

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

PL = *Patrologia Latina* (ed. J.-P. Migne)

ST = *Summa Theologiae*

Petri de Trabibus II *Sententiarum*, d. 20, art. 2
<De conservatione speciei, circa modum generatorum>

Quantum ad¹ secundum principale quaeruntur quinque. Primo est² utrum in /Ao 140ra/ statu innocentiae filii nascerentur perfecti quoad virtutem corporalem. Secundo utrum mox nati haberent usum rationis. Tertio utrum nascerentur omnes³ iusti. Quarto⁴ est⁵ utrum nascerentur omnes in iustitia confirmati. Quinto utrum nascerentur omnes⁶ in scientia perfecti.

<Quaestio prima>

[1] Quaeritur ergo primo utrum in statu innocentiae filii nascerentur perfecti quoad virtutem corporalem. Quod sic videtur. Augustinus, I *De baptismo parvulorum*⁷, dicit quod “infirmi-
tati mentis congruit haec⁸ infirmitas corporis” quae⁹ in pueris apparet. Sed tunc nulla fuisset in filiis¹⁰ mentis infirmitas; ergo nec corporis. Ergo, etc.

[2] Item, inter omnia animalia nobilium et perfectius est homo. Sed pulli quorundam¹¹ animalium cito post nativitatem pos-

¹ quantum ad] circa Ao

² est om. AoN

³ omnes om. Ao

⁴ Quarto] Quartum F

⁵ est om. AoN

⁶ omnes om. Ao

⁷ Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*, lib. I, cap. 38, n. 69 (PL 44, col. 150; CSEL 60, p. 70, ll. 1-2).

⁸ haec om. N

⁹ quae] quod N

¹⁰ in filiis om. AoN

¹¹ quorundam] quorumlibet* Ao

sunt ire et currere sicut pulli parditum¹². Ergo multo fortius tunc¹³ hoc homines possent¹⁴.

[3] Item, sicut est nunc¹⁵ imperfectio¹⁶ senectutis, sic et¹⁷ iuventutis. Sed tunc non esset imperfectio senectutis. Ergo nec¹⁸ iuventutis.

[4] **Contra:** secundum Augustinum, *De quantitate animae*¹⁹, tria faciunt vires naturales²⁰ corporales, scilicet²¹ virtus animae, machinamentum nervorum, et moles corporis. Sed tunc in pueris non esset machinamentum²² nervorum nec moles corporis perfecta. Ergo, etc²³.

[5] Item, omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri²⁴ in statu innocentiae per generationem perficerentur. Ergo prius essent imperfecti quam perfecti²⁵.

[6] **Responsio.** secundum Hugonem, libro I *De sacramentis*, parte 6²⁶,²⁷ simpliciter conceditur quod pueri in statu innocentiae

¹² parditum] et huiusmodi *add.* Ao

¹³ tunc *om.* N

¹⁴ possent] possunt AoN

¹⁵ nunc *om.* N

¹⁶ nunc imperfectio] unaque senectute Ao

¹⁷ et *om.* AoN

¹⁸ nec *om.* N

¹⁹ Cf. Augustinus, *De quantitate animae*, cap. 22, n. 38 (PL 32, col. 1057; CSEL 89, p. 178, ll. 2-3, 6-7, 18-20 et pp. 178, l. 23-179, l. 4): «[...] vide nunc eas quae dicuntur in animalibus vires, utrum rationi huic congruant [...] nutus animae ad movendum corporis pondus, nervis quasi tormentis utitur [...] Si igitur et nutu animae et nervorum quodam machinamento et pondere corporis confiunt eae quae vires vocantur, voluntas nutum exhibet [...] machinamentum configuratio quaedam corporis coaptat, temperatio modificat valetudinis, confirmat exercitationis industria; pondus dat moles membrorum, quam aetas et nutrimenta comparant, instaurant autem sola nutrimenta».

²⁰ naturales *om.* AoN

²¹ scilicet *om.* AoN

²² nervorum, et machinatum *om. homeo.* N

²³ perfecta. Ergo, etc *om.* AoN

²⁴ pueri *om.* Ao

²⁵ imperfecti quam perfecti] perfecti quam imperfecti AoN

²⁶ 6] I Ao; tum* N

²⁷ Cf. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis*, lib. I, pars 6 (cap. 26) («Utrum perfecti nascerentur statura et scientia») (PL 176, coll. 278-280; *Hugonis de Sancto Victore. De sacramentis Christiane fidei*, ed. R. Berndt, Aschendorff, Münster in Westfalen 2008, pp. 157-159).

nascerentur imperfecti²⁸ quoad virtutem corporalem, et ratio eius²⁹ est per simile in aliis generatis, quia³⁰ in qualibet specie aliorum generantium prima individua sic sunt producta perfecta³¹, quod tamen producerent³² imperfecta. Non enim potest dici quod imperfectio generatorum in aliis generantibus contingit ex peccato³³, ergo in homine similiter imperfectio nascentium quoad corpus et corporis vires non videtur ex peccato contigisse, et ita esset tunc sicut modo.

[7] Sed modus iste non habet³⁴ universaliter veritatem, constat enim quod³⁵ modo in pueris sunt quaedam corporales³⁶ imperfectiones quae inferunt indigentiam et privant pro statu illo membrorum³⁷ necessari<s>³⁸ us<ib>us et act<ib>us potentiarum³⁹, sicut patet, quia nec mamillas⁴⁰ quaerere⁴¹ nec ad eas⁴² se movere queunt nec ad evacuationes⁴³ necessarias⁴⁴ faciendas <† ... †> a loco se movere. Constat autem⁴⁵ quod in statu innocentiae nullo actu necessario privarentur⁴⁶. Ergo non⁴⁷ est universaliter verum quod tunc essent sic imperfecti sicut modo.

[8] Quidam autem⁴⁸ magistrorum modernorum⁴⁹ ⁵⁰ dicunt quod ea quae sunt supra naturam sola fide teneamus⁵¹ et ideo in

²⁸ imperfecti] perfecti N

²⁹ eius] huius F

³⁰ quia] et N

³¹ perfecta] facta AoN

³² producerent] producerentur N

³³ ex peccato] excepto N

³⁴ habet] dicit F

³⁵ quod] quo Ao

³⁶ corporales] naturales AoN

³⁷ membrorum] *om.* AoN; vel *add.* F

³⁸ necessari] necessarium* N

³⁹ potentiarum] potestatem N

⁴⁰ mamillas] machinas *codd.*

⁴¹ quaerere] quare AoN

⁴² eas] ea Ao

⁴³ evacuationes] vacuationes N

⁴⁴ necessarias] necessariis* N

⁴⁵ autem *om.* Ao

⁴⁶ privarentur] privaretur Ao

⁴⁷ non] si N

⁴⁸ autem] enim F; *om.* N

⁴⁹ modernorum] sunt qui *add.* Ao

⁵⁰ Thomas de Aquino, *Summa theologia* I, q. 99, a. 1, resp. (quasi verbatim).

⁵¹ teneamus] tenemus F

talibus debemus consequi⁵² auctoritatem, in omnibus vero⁵³ quae⁵⁴ secundum⁵⁵ naturam sunt⁵⁶ debemus sequi rerum naturam. Manifestum⁵⁷ autem est quod⁵⁸ naturae humanae incompetens est quod⁵⁹ pueri mox nati habeant virtutem ad movendum⁶⁰ membra, quoniam homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate⁶¹ secundum proportionem sui corporis quam cetera animalia. Unde naturale⁶² est quod propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt⁶³ idonei ad movendum membra. Unde⁶⁴ nec tunc virtutem talem /Ao 140rb/ habuissent.

[9] Sed si semper sequi velimus⁶⁵ rerum naturam, non solum deviabimus a veritate sed etiam errabimus⁶⁶ contra fidem. Sic enim philosophi et philosophantes erraverunt, nam qui vult iudicare de humana natura pro statu illo⁶⁷ per hoc quod nunc apparet in statu isto, falso et periculose⁶⁸ habet iudicare⁶⁹. Unde quod tunc esset naturale in⁷⁰ pueris nervos habere ineptos⁷¹ ad motum, supponitur⁷² ex⁷³ hoc /N 92ra/ quod nunc hoc habent⁷⁴ <et> non probatur – immo videtur per praedictam rationem improbatum et⁷⁵ est directe contra Augustinum, ut patebit consequenter.

⁵² consequi] sequi AoN

⁵³ in omnibus vero] sed in his Ao

⁵⁴ in omnibus vero quae om. N

⁵⁵ secundum] non sunt supra Ao; rerum add. N

⁵⁶ sunt om. Ao

⁵⁷ sunt debemus Manifestum] quantum N

⁵⁸ est quod om. N

⁵⁹ quod] quam* F

⁶⁰ movendum] modum F

⁶¹ quantitate] qualitate N

⁶² naturale] naturaliter Ao

⁶³ sunt] ibi add. N

⁶⁴ Unde] ergo Ao

⁶⁵ velimus] vellemus AoN

⁶⁶ a veritate ... errabimus om. AoN

⁶⁷ illo] et add. N

⁶⁸ periculose] periculoso Ao

⁶⁹ habet iudicare] habere videtur Ao; licet videtur N

⁷⁰ in om. AoN

⁷¹ ineptos] ineptum N

⁷² supponitur] suppositum AoN

⁷³ ex] in codd.

⁷⁴ hoc habent] haberent hoc N

⁷⁵ et] enim N

[10] Item, manifestum est quod natura⁷⁶ humana est propter⁷⁷ peccatum excaecata, sed ratio⁷⁸ excaecata de facili deviat nisi aliunde⁷⁹ illuminetur et dirigatur. Ergo cum lumen eius sit a fide et scriptura, et magis ratio nostra debet dirigere se et regulare⁸⁰ secundum ea quae consequuntur ex scriptura et fide, vel ei conveniunt vel⁸¹ disconveniunt, quam secundum ea quae phantasiat⁸² in rerum natura, nisi⁸³ ratio evidens vel certa experientia⁸⁴⁸⁵ ei innotescat.

[11] Ideo dicendum quod tripliciter dicitur aliquid perfectum, secundum Magistrum *Sententiarum*, libro II, d. 4⁸⁶. Est enim perfectum universaliter ut⁸⁷ cui nihil deest /F 108va/ universaliter de perfectione, et sic solus Deus⁸⁸ est perfectus⁸⁹; et est perfectum secundum naturam ut cui nihil deest de⁹⁰ perfectione debita et convenienti suae naturae, sicut dicitur homo perfectus cum habet debitam aetatem⁹¹ et corporis staturam⁹² et quantitatem et potest in omnes actus convenientes humanae speciei; et est perfectum secundum tempus ut cui nihil deest de perfectione secundum tempus debita et convenienti. In statu autem innocentiae pueri non essent perfecti quoad corporales virtutes secundum naturam, quia non haberent quicquid perfectionis⁹³ congruit humanae naturae quoad virtutes corporales, quia nec generare nec honora portare nec cetera huiusmodi possent.

⁷⁶ natura] ratio AoN

⁷⁷ propter] per N

⁷⁸ ratio *om.* AoN

⁷⁹ aliunde] alio Ao; de aliud de *exp.* N (but with an indication that there is a marginal correction that cannot be found)

⁸⁰ et regulare *om.* Ao; et regere N

⁸¹ vel] ita Ao

⁸² phantasiat] phantasia AoN

⁸³ nisi] ibi N

⁸⁴ vel certa experientia] manifesta* circa experimenta Ao

⁸⁵ experientia] experimenta N

⁸⁶ Petrus Lombardus, *Sententiae* II, d. 4 (=cap. 19, 6): «Quod tribus modis dicitur perfectum: secundum tempus, secundum naturam, et universaliter perfectum [...]», ed. I. Brady, Collegii S. Bonaventurae ad claras aquas, Roma 1971, vol. I, pp. 350, l. 19-351, l. 3.

⁸⁷ ut] vel Ao; perfectum N

⁸⁸ solus Deus] solius Dei AoN

⁸⁹ perfectus] esse *add.* Ao; perfectio N

⁹⁰ de] eius *add.* N

⁹¹ aetatem] entitatem F

⁹² staturam] statum AoN

⁹³ perfectionis] perfectionem Ao; perfectioni N

Constat enim quod non haberent statim debitam corporis quantitatem et staturam⁹⁴, tum⁹⁵ propter naturam humanae generationis et augmentationis quae naturaliter habent⁹⁶ secundum omnem statum quod⁹⁷ fiat⁹⁸ successive procedendo de imperfecto ad perfectum⁹⁹, tum propter materni uteri quantitatem, propter quam¹⁰⁰ eos nasci parvulos oportet¹⁰¹. Et ideo cum quaedam vires corporales a quantitate et statu corporis dependeant, quoad has et quae pertinent ad¹⁰² eas non essent tunc pueri¹⁰³ perfecti sed essent perfecti¹⁰⁴ secundum tempus, quia haberent omnem¹⁰⁵ perfectionem illi tempori¹⁰⁶ convenientem, ut posse¹⁰⁷ surgere et ambulare et posse¹⁰⁸ loqui et huiusmodi sine quibus humana indigentia pro statu illo compleri¹⁰⁹ non posset.

[12] Et hanc sententiam innuit Augustinus, *De baptismo parvulorum*, libro I¹¹⁰. Vult enim quod haberent¹¹¹ quasdam imperfectiones in quantitate corporis propter materni uteri quantitatem¹¹², et in his quae perfectionem quantitatis naturaliter sequuntur; quasdam

⁹⁴ staturam] statutam N

⁹⁵ tum] unde N

⁹⁶ habent] habet AoF

⁹⁷ quod] et AoN

⁹⁸ fiat] fuerit* Ao

⁹⁹ imperfecto ad perfectum] imperfecta ad perfectam AoN

¹⁰⁰ quam *om.* N

¹⁰¹ oportet] oporteret AoN

¹⁰² ad] quoad N

¹⁰³ pueri] parvi N

¹⁰⁴ sed essent perfecti *om. homeo.* N

¹⁰⁵ omnem] communem F

¹⁰⁶ tempori] etiam pori (!) Ao

¹⁰⁷ posse] posset Ao; possent F

¹⁰⁸ posse] posset AoF

¹⁰⁹ compleri] complere AoF

¹¹⁰ Cf. Augustinus Hipponensis, *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*, lib. I, cap. 38, n. 69 (PL 44, col. 150; CSEL 60, p. 69, ll. 10-17): «Mouet enim si illi primi homines non peccassent, utrum tales essent filios habituri qui nec lingua nec manibus nec pedibus uterentur. Nam propter uteri capacitatem fortasse necesse fuerit parvulos nasci, quamvis, cum exigua sit pars corporis costa, non tamen propter hoc Deus parvulam viro coniugem fecit, quam aedificavit in mulierem. Unde et eius filios poterat omnipotentia creatoris mox editos grandes protinus facere».

¹¹¹ haberent] haberet N

¹¹² corporis propter materni uteri quantitatem *om. homeo.* AoN

vero non haberent¹¹³ quas nunc habent¹¹⁴ ut immobilitatem et impotentiam necessaria loquendi¹¹⁵ et huiusmodi¹¹⁶. Et hoc expressius dicit in libro quem¹¹⁷ tertio contra Iulianum scripsit, qui incipit “Magnis¹¹⁸ licet impeditus negotiis¹¹⁹”, ubi libro IV sic dicit¹²⁰: “Nascetur in paradiso humana natura fecunda¹²¹, etiamsi¹²² nemo peccasset, donec Deo praecognitus numerus sanctorum compleretur. Sed illi parvuli nec flerent¹²³ in paradiso, nec muti essent, nec aliquando uti ratione non possent, nec sine usu membrorum infirmi et inertes iacerent, nec morbis affligerentur, nec a bestiis laedentur¹²⁴, /Ao I40va/ nec venenis necarentur¹²⁵, nec aliquo casu¹²⁶ vulnerarentur, nec ullo sensu, aut¹²⁷ ulla parte corporis privarentur, nec a daemonibus¹²⁸ vexarentur, nec surgentes¹²⁹ in pueritia<m>¹³⁰ domarentur¹³¹ verberibus¹³², aut erudirentur laboribus, nec ulli eorum tam¹³³ vano et¹³⁴ obtuso nascerentur ingenio¹³⁵, nec labore nec dolore ullo, sed excepta propter incapaces uteros matrum sui corporis quantitate, tales omnino quales Adam gignerentur.”

[I3] Et sic¹³⁶ per iam dicta patent obiecta.

¹¹³ haberent] habent N

¹¹⁴ habent] habuerit* N

¹¹⁵ loquendi] quaerendi F

¹¹⁶ et huiusmodi om. Ao

¹¹⁷ quem] quam in F

¹¹⁸ Magnis] magnus Ao

¹¹⁹ negotiis] recte: angoribus; cf. Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum opus imperfectum*, I,1 (PL 45, col. 1051; CSEL 85.1, p. 5, l. 2).

¹²⁰ Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum opus imperfectum*, III, 198 (PL 45, col. 1332; CSEL 85.1, p. 497, ll. 10-23).

¹²¹ fecunda om. N

¹²² etiamsi] si N

¹²³ flerent] florent* F

¹²⁴ laedentur] laederentur N

¹²⁵ necarentur] necatur Ao

¹²⁶ casu] ibi add. Ao

¹²⁷ sensu aut] servat Ao; sensu ac N

¹²⁸ daemonibus] daemioniis (!) F

¹²⁹ surgentes] suggestentes N

¹³⁰ in pueritia<m> om. Ao

¹³¹ domarentur] demorarentur N

¹³² verberibus] uberibus* Ao

¹³³ tam om. Ao

¹³⁴ vano et] cacavo (!) Ao; vono N

¹³⁵ ingenio om. AoN

¹³⁶ Et sic om. N

[14] Ad illud Augustini patet quia loquitur de infirmitate inferente indigentiam¹³⁷ et actus necessarios pro statu illo privante – quod tunc pueri non habent.

[15] Ad secundum dicendum quod licet conclusio sit vera, non tamen sequitur ratione praemissarum¹³⁸, quia etiam nunc¹³⁹ in statu miseriae nobilitatem habet¹⁴⁰ homo ceteris animalibus maiorem, et tamen non potest¹⁴¹ mox natus incedere¹⁴², sicut quaedam¹⁴³ possunt¹⁴⁴; immo secundum Philosophum, *De animalibus*¹⁴⁵, “res ignobiliores¹⁴⁶ veniunt citius ad complementum.” Quoad¹⁴⁷ hoc¹⁴⁸ autem¹⁴⁹ valet argumentum quod, si istis datur virtus ad actus necessarios, quod homini sine peccato data esset.

[16] Ad tertium dicendum quod non est¹⁵⁰ omnino simile de imperfectione iuventutis et senectutis, quia imperfectio iuventutis est motus ad perfectionem et haec illi statui quoad¹⁵¹ aliquid non repugnaret, licet quoad aliquid aliquando¹⁵² repugnaret, ut visum est prius. Imperfectio vero senectutis est motus ad defectionem et corruptionem, et ideo simpliciter illi statui repugnaret.

[17] Ad primum in contrarium dicendum quod illud bene concludit quod non est in eis perfectio secundum naturam sed non

¹³⁷ indigentiam] indigentia N

¹³⁸ praemissarum] praemissorum Ao

¹³⁹ nunc] tunc Ao

¹⁴⁰ habet] haberet N

¹⁴¹ potest] propter Ao

¹⁴² incedere] videre AoN

¹⁴³ quaedam] quidam AoN

¹⁴⁴ possunt] ponunt Ao

¹⁴⁵ Aristoteles, *De generatione animalium*, IV 6, 775a20; cf. *Auctoritates extracte de libro Aristotilis de naturis animalium sub certis titulis*, n. 32: «Omnia minora et debiliora citius perveniunt ad complementum suum» (ed. in P. Beullens, *A 13th-Century Florilegium from Aristotle's Books on Animals: Auctoritates extracte de libro Aristotilis de naturis animalium*, in C. Steel-G. Guldentops-P. Beullens, eds., *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 1999, pp. 69-95, p. 90).

¹⁴⁶ ignobiliores] et debiliores *add.* AoN

¹⁴⁷ Quoad] ad Ao

¹⁴⁸ Quoad hoc] convenit* N

¹⁴⁹ autem] bene *add.* AoN

¹⁵⁰ est] ibi *add.* N

¹⁵¹ quoad] quo N

¹⁵² aliquid aliquando] aliquod (*ante add. sed exp.*) F

quod¹⁵³ perfectio secundum tempus non¹⁵⁴ inesset.

[18] Ad secundum dicendum¹⁵⁵ quod generatum non est necesse esse imperfectum prius quam perfectum nisi¹⁵⁶ secundum hoc¹⁵⁷ quod dicitur /N 92rb/ perfectum secundum naturam non alio modo¹⁵⁸.

<Quaestio secunda>

[1] Quaeritur secundo utrum pueri mox nati haberent tunc usum rationis. Quod non videtur: usus rationis dependet ab ac-/F 108vb/-tibus virium sensitivarum. Sed tunc vires sensitivae in pueris non essent omnino perfectae. Ergo, etc. Probatio minoris: vires sensitivae dependent ab organis; sed pueri haberent tunc organa imperfecta; ergo, etc.

[2] Item, proportio debet esse inter perfectionem¹⁵⁹ et perfectibile. Sed tunc non esset in pueris perfectus actus et usus corporis. Ergo nec animae.

[3] Item, naturale est omnibus generatis procedere ab imperfecto ad perfectum quoad actus et operationes debitas suae speciei. Sed tunc homo exiret in esse per generationem. Ergo non haberet perfectionem actuum suae¹⁶⁰ speciei debitorum¹⁶¹.

[4] **Contra.** *Sapientia* 9<.15>: "Corpus quod corrumpitur aggravat animam"; ergo privatio usus rationis venit nunc¹⁶² ex aggravatione animae a corpore. Sed tunc nulla esset aggravatio. Ergo, etc.

[5] Item, perfectior esset tunc in pueris usus rationis quam sit in aliis¹⁶³ animalibus usus estimationis sive imaginationis. Sed videmus quod pulli quorundam animalium mox nati habent bene usum estimationis, quia agnus cognoscit matrem et fugit lupum. Ergo, etc.

¹⁵³ non quod *inv.* Ao

¹⁵⁴ non *om.* N

¹⁵⁵ secundum dicendum] quartum AoN

¹⁵⁶ nisi] non Ao

¹⁵⁷ hoc *om.* AoN

¹⁵⁸ alio modo] alia natura AoN

¹⁵⁹ perfectionem AoN : perfectum* F

¹⁶⁰ speciei. Sed tunc ... suae *om. homeo.* Ao

¹⁶¹ Sed tunc ... debitorum *om.* N

¹⁶² nunc AoN : tunc F

¹⁶³ aliis] aliquibus *codd.*

[6] **Responsio.** Dicunt quidam¹⁶⁴ quod pueri tunc possent habere aliquem actum et usum rationis sed imperfectum ut eos qui ad statum illum pertinebant; perfectum autem usum rationis nullatenus tunc habere possent eo quod usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum quae¹⁶⁵ in eis /Ao 140vb/ tunc perfectae¹⁶⁶ non essent propter imperfectionem organorum, cum vires sensitivae habeant ab organis dependere.

[7] Sed hoc directe videtur esse¹⁶⁷ contra Augustinum, *Contra Iulianum*, qui dicit quod nec aliquando uti ratione non possent et tales omnino quales Adam gignerentur¹⁶⁸ excepta corporis quantitate, ut patet in auctoritate praeallegata in problemate praecedenti¹⁶⁹.

[8] Ratio etiam hoc satis¹⁷⁰ idem manifestat esse falsum, nam¹⁷¹ totum illud haberent tunc parvuli pro quo nunc tenentur rei¹⁷² culpae originalis. Sed nunc tenentur¹⁷³ rei¹⁷⁴ ¹⁷⁵ <culpa originalis>, quia Deum non intelligunt necque amant; nam cum iustitia originalis – ut in praecedentibus visum est¹⁷⁶ – esset iustitia gratuita, tantum privat eius privatio quantum poneret<ur> habitus eius et econverso. Ergo tunc parvuli Deum intelligerent et amarent; sed iste est actus perfectus rationis. Haberent ergo tunc actum rationis perfectum.

[9] Item, non posse praeceptum capere poena est peccati, ut vult Augustinus, I *De baptismo parvulorum*¹⁷⁷, et III *De libero arbi-*

¹⁶⁴ Cf., e.g., Thomas de Aquino, *ST I*, q. 101, a. 2, resp.

¹⁶⁵ quae AoN : qui F

¹⁶⁶ perfectae N : perfecti AoF

¹⁶⁷ esse F : om. AoN

¹⁶⁸ gignerentur AoN : gignarentur (!) F

¹⁶⁹ Vide quaestionem praecedentem, §12.

¹⁷⁰ satis] in *add.* F

¹⁷¹ nam AoN : iam *corr. ex.* nam F

¹⁷² rei *codd.* : forte *rectius* ratione

¹⁷³ tenentur] teneretur AoN (F *om.*)

¹⁷⁴ rei *codd.* : forte *rectius* ratione

¹⁷⁵ culpa originalis rei *om. homeo.* F

¹⁷⁶ E.g. Petrus de Trabibus, II *Sent.*, d. 19, art. 3, q. 2 («Utrum immortalitas Adae inesset a natura vel a gratia»): «[...] haec perfectio naturae fuit in Adam iustitia originalis; et sic accipiendo, naturam includit gratiam et iustitiam gratuitam, iustitia enim originalis, secundum Anselmum, non dicitur originalis nisi quia habetur ab origine, et in alio non differt a personali» (F 105va).

¹⁷⁷ Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*, lib. I, cap. 36, n. 67 (PL 44, col. 149; CSEL 60, pp. 67, l. 24- 68, l. 4): «In illas igitur ignorantiae densissimas tenebras, ubi anima infantis recentis ab utero, utique anima hominis, utique anima rationalis, non solum indocta, verum

*trio*¹⁷⁸, et ratio satis ostendit, quoniam sicut homo tenetur naturaliter non concupiscere actu et habitu, sic tenetur non ignorare quae sunt ei agenda vel posse ea scire. Sed constat quod stante innocentia non esset peccati poena; ergo tunc esset homo semper et secundum omnem aetatem praecepti capax et posset illud implere. Sed hoc ponit perfectum usum rationis. Haberent ergo tunc pueri perfectum usum rationis.

[10] Item, omnis utens ratione non perfecte potens uti potest errare et in errorem incidere, quia eo quod potest aliquo modo ratione uti, potest verum aliquod inquirere; eo autem quod non potest perfecte uti potest falsum pro vero approbare, quod est error, secundum Augustinum¹⁷⁹. Sed¹⁸⁰ stante innocentia non poterat homo errare, secundum Augustinum in *Enchiridion** et in pluribus locis¹⁸¹. Ergo aut habebat usum rationis perfectum aut nullum.

[11] Videtur igitur dicendum quod duplex est usus rationis, quidam proveniens ex naturali ingenio sive iudicio, quidam vero procedens ex exercitio sive ex habitu acquisito. Constat autem¹⁸² quod homo in multis exercitatus et expertus melius iudicat et syllogizat quam ante talem experientiam vel exercitium faciebat; et de pluribus habet facultatem ad syllogizandum. In statu igitur innocentiae haberent pueri usum rationis perfectum secundum primum modum, quia essent capaces rationis et praecepti, sed non secundo modo, secundum quod experientia et exercitio carerent. Et concedendae

etiam indocilis iacet, quare aut quando aut unde contrusa est? Si natura est hominis sic incipere, et non iam vitiosa est ista natura, cur non talis creatus est Adam? Cur ille capax praecepti et valens uxori et omnibus animalibus nomina imponere?».

¹⁷⁸ Fortasse Augustinus Hipponensis, *De libero arbitrio*, lib. III, 18, 52 (PL 32, col. 1296; CSEL 74, p. 133, ll. 7-10; CCL 29, p. 306, ll. 52-55): «Sed approbare falsa pro veris ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis sed poena damnati».

¹⁷⁹ Cf. e.g., Augustinus Hipponensis, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et charitate*, V, 17 (PL 40, col. 239; CCL 46, p. 57, ll. 23-24, 45-46): «[...] pro vero quippe approbat falsum, quod est erroris proprium [...] aliud non sit errare quam verum putare quod falsum est falsumve quod verum est».

¹⁸⁰ Sed AoN : quod F

¹⁸¹ E.g., Augustinus Hipponensis, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et charitate*, VIII, 24 (PL 40, col. 244; CCL 46, p. 63, ll. 9-12): «Hoc primum est creaturae rationalis malum, id est prima privatio boni. Deinde iam etiam nolentibus subintravit ignorantia rerum agendarum et concupiscentia noxiarum, quibus comites subinferuntur error et dolor [...]».

¹⁸² autem N : om. AoF

sunt rationes quae hoc probant.

[12] Ad primum in contrarium dicendum quod, licet in statu innocentiae non essent in pueris perfecta organa sensitivarum secundum quantitatem, essent tamen perfecta /F 109ra/ secundum debitam dispositionem ad actum; tunc et nunc pueri valde vigeant in actibus exterioribus <et interioribus> sensitivae, tunc autem esset proportio membrorum et complexionis totius corporis debite sibi correspondens, quod nunc non esse constat. Unde et organa animae, tam interiora quam exteriora, essent suis potentiis et earum actibus debite proportionata.

[13] Ad secundum dicendum quod perfectum non oportet simpliciter et absolute proportionari perfectibili /Ao 141ra/ suo sed secundum rationem qua¹⁸³ sibi mutuo referuntur, oportet enim quod perfectibile secundum rationem qua est perfectibile suae perfectioni proportionetur et e converso. Licet autem tunc non esset corpus perfectum secundum quantitatem /N 92va/ et staturam nec secundum vires quae staturam consequuntur, esset tamen perfectum secundum rationem qua¹⁸⁴ est ab anima perfectibile et secundum quod est eius instrumentum.

[14] Ad tertium dicendum quod in animalibus¹⁸⁵ sunt quidam actus qui dependent principaliter a corpore sicut posse generare et huiusmodi, et in talibus oportet¹⁸⁶ illud habere veritatem; quidam qui dependent¹⁸⁷ principaliter ab anima, ut intelligere et sentire, et in talibus non habet illud universaliter veritatem, constat <enim> quod ita potest videre colorem parvulus sicut magnus et fere in omnibus sensibus ita vigeant. Sic et tunc in actibus rationis potens esset, quia quod non est poena, non est peccati. Vel dicendum quod perfectio actus rationis debita humanae speciei non est posse ratiocinari et posse iudicare¹⁸⁸ scientiam acquirendo sed ex scientia habita sentiando, et sic verum est quod non haberent usum perfectum rationis, ut dictum est, sed procederent de imperfecto ad perfectum, et hoc magis in sequentibus patefiet.

¹⁸³ qua F : quae Ao (*om.* N)

¹⁸⁴ qua AoN : quae F

¹⁸⁵ animalibus FN : hominibus Ao

¹⁸⁶ oportet AoN : *om.* F

¹⁸⁷ dependent N : dependet AoF

¹⁸⁸ iudicare AoN : indicare F

<Quaestio tertia>

Quaeritur tertio utrum pueri in statu innocentiae nascerentur iusti. Quod non [...]

<Quaestio quarta>

Quaeritur quarto utrum in statu innocentiae nascerentur omnes in iustitia confirmata. Quod sic [...]

<Quaestio quinta>

[1] Quinto quaeritur utrum tunc filii nascerentur in scientia perfecti. Quod sic videtur. Augustinus, *Contra Iulianum*, libro¹⁸⁹ quem contra eum tertio scripsit¹⁹⁰: excepta corporis quantitate, tales omnino qualis erat Adam gignerentur. Sed Adam ponitur perfectus in scientia. Ergo, etc.

[2] Item, ignorantia est nobis inflicta propter peccatum, ut dicit Beda¹⁹¹. Sed ignorantia est privatio /F 109vb/ scientiae. Ergo, cum tunc non esset in eis poena peccati, non esset in eis ignorantia. Ergo habuissent scientiam perfectam.

[3] Item, pueri mox <nati> iustitiam habuissent, ut visum est prius¹⁹². Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo, etc.

[4] **Contra.** Anima nostra nata¹⁹³ est sicut tabula in qua nihil est actu pictum, ut dicitur III *De anima*¹⁹⁴. Sed eadem est natura

¹⁸⁹ libro AoN : libro I F

¹⁹⁰ Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum opus imperfectum*, III, 198 (PL 45, col. 1332; CSEL 85.1, p. 497, ll. 22-23). Vide quaestionem primam, §12.

¹⁹¹ Haec positio communitur adscripta Bedae; cf. Bonaventura, OpOm II, p. 528, nota 2, et cf. Beda, *In Lucae Evangelium expositio*, in Lucam 10.30-34 (PL 92, col. 469; CCL 120, pp. 222-224), e.g. (CCL 120, p. 223, ll. 2232-2235): «Ex qua enim parte sapere et cognoscere Deum potest vivus est homo, ex qua vero peccatis contabescit et miseria deficit mortuus idem letiferoque est vulnere foedatus».

¹⁹² Cf. Petrus de Trabibus, ista distinctio, q. 3: «[...] filii nascerentur omnes iusti, non solum quia non essent peccatores, ut quidam male exponunt, sed quia essent ad actus meritorios dispositi et informati» (F 109ra).

¹⁹³ nata N : naturalis AoF

¹⁹⁴ Aristoteles, *De anima*, III 4, 429b29-430a1; cf. AA, p. 186, n. 146: «Intellectus possibilis

animae modo et tunc. Ergo, etc.

[5] Item, scientia non habetur naturaliter ab homine nisi aut per doctrinam aut per inventionem. Sed pueri non possent aliquo istorum modorum scientiam habuisse. Ergo non nascerentur¹⁹⁵ <in> scientia perfecti.

[6] **Responsio.** Dicendum quod nec auctoritas dicit nec ratio ostendit quod, si homo stetisset, deberent posteriores scientiam accipere de communi lege nisi modo quo animae congruit secundum sui naturalem institutionem. Anima autem sic est naturaliter /Ao 142ra/ instituta ut accipiat scientiam et cognitionem mediantibus sensitivis potentiis. Cum autem¹⁹⁶ hoc facere non possit nisi mediante perceptione obiectorum et quadam eorum experientia, necesse esset quod etiam tunc pueri scientiam acciperent successive quodammodo acquirendo. Et hoc maxime patet esse verum si ea quae dicta sunt superius de cognitione angelorum attendantur¹⁹⁷, quoniam scientia in memoria est quaedam retentio actuum et conceptuum apprehensorum rerum¹⁹⁸ in ipsa, quoniam scientia realiter et essentialiter non videtur¹⁹⁹ addere super specierum retentionem²⁰⁰. Species autem in anima, secundum Augustinum et Anselmum²⁰¹, sunt quidam actus animae et conceptus

et primo tamquam tabula rasa in qua nihil est depictum [...]».

¹⁹⁵ nascerentur AoN : nasceretur F

¹⁹⁶ autem AoN : om. F

¹⁹⁷ Cf. e.g. Petrus de Trabibus, II *Sent.*, d. 3, art. 4, q. 2 («Utrum angelus cognoscat res mundanas per species innatas»): «[...] actus intelligendi praesupponit rei praesentiam vel in sua substantia vel in suo proprio effectum, vel causa exemplari vel efficiente. Praesentiam dico rei in esse, ut in actu apprehensionis, vel in fuisse, ut in actu recordationis. Apprehensio enim est actus cognitionis, quo non existente nullus alius consequi potest. Omnis autem apprehensio actus est alicuius apprehensio, et non nisi rei obiectae* sit, et ita actus apprehensionis necessario requirit rem obiectam habere praesentem; recordatio enim est conversio potentiae intellectivae super rem prius apprehensam, et ita recordatio etiam supponit rei praesentiam» (F 32rb).

¹⁹⁸ apprehensorum rerum *coni.*] apprehensionum F; apprehensione* Ao; apprehensive* N

¹⁹⁹ videtur AoN : videretur F

²⁰⁰ retentionem AoN : intentionem F

²⁰¹ Cf., e.g., Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, XV 10, et fortasse praecipue XI 7, II (PL 42, col. 993; CCL 50, p. 347, ll. 7-12): «Erat <species> enim in memoria et priusquam cogitaretur a nobis [...] Sed cum cogitatur ex illa quam memoria tenet, exprimitur in acie cogitantis et reminiscendo formatur ea species quae quasi proles est eius quam memoria tenet». Cf. e.g., fortasse Anselmus Cantuariensis, *Monologion*, cap. 33 (PL 158, col. 188; Anselmi opera omnia, ed. Schmitt, Ex officina abbatiae Seccoviensis, Edinburgh 1938, vol. 1, p. 52, ll. 20-24): «Cum enim cogito notum mihi

de rebus apprehensis. Constat autem quod talis retentio naturaliter in pueris non potuerit²⁰² esse, immo oportet quod fieret successive, et ita necesse esset quod acquirerent scientiam successive. Acquirerent tamen eam²⁰³ tunc facilius, perfectius, et plenius quam possit modo acquiri. Facilius, quoniam mox [quo] possunt uti sensibus, possent uti ratione, et verum in rebus et ex rebus percipere et iudicare; mox etiam inconvenientia vel disconvenientia compositionis et divisionis, veritas vel falsitas faciliter apparet, quod nunc in pluribus fit cum difficultate. Perfectius etiam tunc scientiam acquirerent, quoniam certitudinaliter et sine erroris permixtione iudicarent. Plenius vero, quoniam experite verum attingerent, et experite attingere illud [non] possent respectu eorum quae ab eis²⁰⁴ pro statu illo et tempore cognoscibilia forent. Et sic concedo rationes ad partem negativam.

[7] Ad primum in contrarium dicendum quod illud Augustini intelligitur de perfectionibus animae quoad modum naturalem. Si autem Adam habuit scientiam a sui creatione, non fuit hoc ex corpore hominis et animae natura, sed ex speciali gratia; sed de hoc videbitur magis infra²⁰⁵. Hoc tamen posito /N 93rb/ non sequitur quod pueri similiter eam haberent.

[8] Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod ignorantia est nobis propter peccatum inflictam, non accipitur ibi 'ignorantia' pro carentia scientiae quam in pueritia dicitur homo actu habere, sed quam deberet habere in promptitudine et facilitate componendi²⁰⁶ et dividendi quam modo non habet homo propter poenam peccati, tunc autem habuisset.

[9] Ad tertium dicendum quod scientia dupliciter potest accipi, sicut de ignorantia est dictum: uno modo potest dici scientia habitus animae superadditus, alio modo naturale iudicium et facili-

hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi. Quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico».

²⁰² potuerit F : potuit AoN

²⁰³ eam AoN : ea F

²⁰⁴ eis AoN : eis quae F

²⁰⁵ Vide Petrus de Trabibus, II *Sent.*, d. 23, art. 2, q. I («Utrum Adam in statu innocentiae habuerit omnium rerum cognitionem»): «[...] cognitio rerum, quibus nomina imposuit, partim fuit a natura, quia mediante sensuum experientia, partim a gratia quantum ad hoc, scilicet quod non oportuit per diversa loca et tempora rerum experientiam mediare, eo quod omnia sibi praesentialiter assistebant» (F 117rb).

²⁰⁶ [componendi] cognoscendi *codd.*

tas²⁰⁷ ad iudicandum ipsius intellectus. Primo modo non requiritur scientia ad iustitiam nisi in adultis, sed secundo modo – et talis tunc in parvulis esset.

KU Leuven

russell.friedman@kuleuven.be

²⁰⁷ *facilitas FN : facultas Ao*



Lignum vitae:
Der Baum des Lebens
als Voraussetzung der Unsterblichkeit Adams

von
BERND ROLING

ABSTRACT: According to *Genesis* 3, 22, Adam would have lived eternally, if he had eaten from the Tree of Life. But what is the story behind the *lignum vitae* and how was it able to provide immortality to mankind? Already the Church Fathers asked whether the Tree had miraculous powers or was a simple natural remedy. Notable examples of scholars suggesting rather different solutions to this problem are Thomas Aquinas and Duns Scotus. In the wake of their quite diverse views, Neo-Scholasticists and Early Modern Jesuit philosophers such as Luis de Molina or Rodrigo Arriaga were able to provide new arguments and to revitalize the old discussion. The paper aims to offer a survey of the history and further development of the debate.

KEYWORDS: Tree of Life, Digestion, Adam, Miracle, Immortality

ABSTRACT: Laut *Genesis* 3, 22 hätte Adam ewig leben können, wenn er vom Baum des Lebens gegessen hätte. Was hatte es mit diesem *lignum vitae* auf sich und wie hätte es Adam die Unsterblichkeit verschaffen sollen? Seit den Kirchenvätern hatte man sich die Frage gestellt, ob der Baum des Lebens als wunderbare Kraft wirkte oder als natürliches Medikament. Vor allem Thomas von Aquin und Duns Scotus hatten hier unterschiedliche Auffassungen vertreten, deren Echo sich bis weit in die Ordensphilosophie der frühen Neuzeit verfolgen läßt und dort dank der Einlassungen von Luis de Molina und Rodrigo Arriaga noch erheblich an Komplexität gewinnen konnte. Der Beitrag versucht einen Überblick über die Kontroversen zu geben.

KEYWORDS: Baum des Lebens, Verdauung, Adam, Wunder, Unsterblichkeit

1. Einleitung

Mit einer gewissen Verbindlichkeit hatte die Kirche schon in den spätantiken Konzilien festgelegt, der Mensch sei im Paradies zumindest von bedingter Unsterblichkeit gewesen. Gegen Pelagius und seine Anhänger, die sich erdreistet hatten, das Gegenteil zu behaupten, sollte die körperliche Natur des ersten Menschen den Tod ausschließen¹. Die Offenbarung hatte auch das Werkzeug benannt, mit dem sich die entsprechende Wirkung hätte erreichen lassen, den Baum des Lebens. Gott hatte ihn die Mitte des Paradieses gesetzt². Hätte Adam nicht vom Baum der Erkenntnis gegessen und gesündigt und wäre er nicht im Anschluß aus dem Paradies verbannt worden, er hätte von dem Baum gegessen und, so hieß es, ewig leben können³. Um letzteres zu verhindern, hatte Gott einen Cheruben vor dem Eingang des Paradieses Stellung beziehen lassen. Was aber hatte es mit dem *lignum vitae* auf sich? Wie sollte es seine Wirkung entfalten? War der Baum Teil der Naturordnung gewesen? Oder hatte er seine Kraft einem Wunder zu verdanken? Wie ließ sich seine Wirkmacht im menschlichen Körper plausibel machen? Bibelkommentare, Theologen und Philosophen haben sich gleichermaßen bemüht, Antworten auf diese Fragen zu finden. Der vorliegende Beitrag versucht, einen Einblick in die Diskussion des *lignum vitae* zu geben. Weniger das Kontrafaktische einer alternativen Heilsgeschichte wird hier im Vordergrund stehen, auch wenn diese Dimension durchgehend mit Raum steht, sondern die Frage, in welchem Verhältnis das Wunder und die gewollte Schöpfungsordnung, das okkasionelle Eingreifen Gottes und die Naturkausalität stehen sollten. Wo verlief die Grenze zwischen der natürlichen Vollkommenheit, die den Menschen in seinem Idealzustand ausgezeichnet hatte, und der miraculösen und gnadenhaften Unterstützung, die ihm Gott ebenfalls zu gewähren hatte? Auf welche Weise hätte der Baum gewirkt, wenn Adam nicht gesündigt hätte? Nach einer kurzen Einführung wird der vorliegende Beitrag erst einen Blick auf die Vertreter der Hochscholastik werfen, deren Autorität ungebrochen blieb, um dann die Weiterentwicklung der Debatte in der frühen Neuzeit zu verfolgen. Der Schwerpunkt wird

¹ Als Beispiel cf. *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, ed. C. de Clercq (CCSL 148), Brepols, Turnhout 1963, *Concilium Arausicanum A. 529*, Nr. 2, S. 56.

² Gen. 2, 9.

³ Ivi, 3, 22-24.

hier auf den Jesuiten liegen, die sich der Fragen um den Lebensbaum in ihren Bibelkommentaren und *Cursus theologici* wiederholt angenommen hatten.

2. Mittelalterliche Debatten über die Reichweite des Lebensbaums

Für die westliche lateinische Kirche war es vor allem Augustinus, der zum Baum des Lebens die wesentlichen Testimonien vorgelegt hatte. So wie das Paradies dem Menschen Speise und Trank zukommen ließ, um ihn auf optimale Art und Weise zu ernähren, gewährte es ihm die Frucht der *arbor vitae*, um ihn vor dem Alter zu schützen. Im Paradies sollte der Mensch weder Krankheit noch körperliche Gefahren zu fürchten haben, weder Traurigkeit noch Angst kennen. Eine *tranquillitas animae* zeichnete ihn aus, die in seinem Leib keinen *turbidus calor* zuließ und auch Vorgänge wie Zeugung, Schwangerschaft und Geburt ohne falsche Leidenschaft und Schmerzen erfolgen ließ⁴. Das Holz des Lebens leistete hier, wie Augustinus festhält, auf wunderbare Weise, was Gott dem Menschen im Paradies gewähren wollte, eine Tilgung aller Defekte, die sich durch die Naturordnung selbst einstellen konnten. Vergleichbar hatte der Schöpfer den Israeliten in der Wüste über vierzig Jahre das Schuhwerk und die Kleidung erhalten und den Elias in der Wüste mit einem Minimum an Nahrung ernährt⁵. In einer Schrift, die lange Zeit Augustinus zugeschrieben wurde, den ‚*Quaestiones veteris et novi testamenti*‘, fand sich zudem noch der Hinweis, das *lignum vitae* sei zwar nicht in der Lage gewesen, Adam ein ewiges Leben zu verschaffen, doch hätte als Medikament dafür gesorgt, daß alle Auflösungserscheinungen des Leibes unterbunden würden⁶.

Die Mehrzahl der früh- und hochmittelalterlichen Exegeten reperierte die Einlassungen des Augustinus in der ein oder anderen Form, darunter Beda Venerabilis⁷, Rhabanus Maurus und die Glossa

⁴ Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, ed. B. Dombart-A. Kalb (CCSL 48), 2 Bde., Brepols, Turnhout 1955, *Liber XIII*, c. 20, S. 403; Id., *De genesi ad litteram*, ed. J. Zycha (CSEL 28), Tempsky, Wien 1884, *Liber VIII*, § 5, S. 237.

⁵ Id., *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres*, ed. K. Urba-J. Zycha (CSEL 60), Tempsky, Wien 1913, *Liber I*, § 3, S. 4-5.

⁶ Ps.-Augustinus, *Quaestiones veteris et novi testamenti CXXVII, accedit appendix continens alterius editionis quaestiones selectas*, ed. A. Souter (CSEL 50), Tempsky, Wien 1908, c. 19, S. 45-46.

⁷ Beda Venerabilis, *Hexaameron* (PL 91), Migne, Paris 1862, *Liber I*, Sp. 61, B-C.

ordinaria⁸. Hugo von Sankt-Viktor wußte in seiner ‚Summa de sacramentis‘ auch, daß die Frucht des Paradiesbaums regelmäßig, *in certis temporibus*, eingenommen werden mußte, um die gewünschte Wirkung zu entfalten⁹. Der gegenteiligen Auffassung war Rupert von Deutz in seinen monumentalen ‚Libri de trinitate‘. Hätte Adam nicht gesündigt und wäre aus dem Paradies vertrieben worden, der Baum des Lebens hätte ihm die Unsterblichkeit verschafft. Wie ein ideales Medikament hätte es der Mensch dann zu sich genommen, doch hätte, so Rupert, ein einziger Konsum genügt, um den erwünschten Effekt zu erzielen. Daß die Heilige Schrift betont hatte, *ne forte comedat, et vivat in eternum*, hatte zugleich bedeutet, daß sich Adam über den Wert des Lebensbaumes noch gar nicht im Klaren gewesen war. Der Vergleich mit Heilkräutern hatte zugleich nahegelegt, daß dem Baum die lebensverlängernde Kraft auf natürliche Weise innewohnte. Rupert selbst hatte es unterstrichen. Wenn man dem Äskulap mit gewöhnlichen Kräutern zugestanden hatte, Tote zum Leben zu erwecken, mußte es Gott ein Leichtes sein, ein Medikament hervorzubringen, das als Instrument das paradiesische Leben bis in die Unendlichkeit verlängern konnte. Eines miraculösen Eingriffs bedurfte es nicht¹⁰. Viele Exegeten des Hochmittelalters, genannt sei nur Hugo von St. Cher, ignorierten die Subtilität der Fragestellung weitgehend, gingen dem Verhältnis von Natur und Wunder im Baum nicht weiter nach und betonten lediglich beiläufig, es handele sich um eine *vis naturalis*, die den Menschen vor der Alterung bewahren würde¹¹. Spätmittelalterliche Exegeten wie Alonso Tostado sollten das *lignum vitae* in einer ganzen Serie von Quaestionen jedoch in alle Richtungen wenden und abwägen, wie lange die Wirkung des Medikamentes anhalten konnte und ob es viele Bäume seiner Art im Garten Eden gegeben hatte oder nur einen¹².

⁸ Rhabanus Maurus, *Commentum in Genesim* (PL 107), Migne, Paris 1885, c. 12, Sp. 476-477, D-A, c. 19, Sp. 509, B-C, und Id., *In Genesim*, in *Biblia latina cum Glossa ordinaria* (4 Bde.), Straßburg 1480, Reprint Brepols, Turnhout 1992, Bd. 1, ad loc.

⁹ Hugo von Sankt-Viktor, *Summa de sacramentis* (PL 176), Migne, Paris 1880, *Liber I*, Pars IV, c. 31, Sp. 283, B.

¹⁰ Rupert von Deutz, *In Genesim*, in *De trinitate et operibus eius libri XLII* (PL 167), Migne, Paris, 1866, *Liber III*, c. 30, Sp. 316-317; Petrus Comestor, *Liber Genesis*, in *Historia scholastica* (PL 198), Migne, Paris, 1855, c. 25, Sp. 1075, D, wußte noch hinzuzufügen, daß die Bemerkung *in aeternum* schon deshalb nach menschlichen Maßstäben zu begreifen war, weil die Ureltern sich nur etwa sieben Stunden im Paradies aufgehalten hatten.

¹¹ Hugo de Sancto Caro, *In Genesim*, in *Opera omnia in universum vetus et novum testamentum* (10 Bde.), Bibliopolis, Lyon 1645, Bd. 1, c. 2, fol. 4va.

¹² Alonso Tostado y Madrigal, *Commentaria in Genesim*, in *Opera omnia* (27 Bde.),

Die Frage nach dem Paradiesbaum hatte Eingang in die *Sentenzen* des Petrus Lombardus gefunden und auch in die ersten Summen¹³, wie sie Wilhelm von Auvergne oder Alexander von Hales vorgelegt hatten¹⁴. Unter den hochmittelalterlichen Theologen hatte vor allem Bonaventura den Faden Augustins wieder aufgenommen und der Feststellung, der Baum wirke durch natürliche Kraft energisch widersprochen. Drei Bäume waren im Paradies zu unterscheiden, die gewöhnlichen, deren Frucht durch bloße Nahrungsaufnahme das Leben verlängerte, also dem Körper diene, der Baum der Erkenntnis, der sich allein an die Seele richtete, und die *arbor vitae*, die Leib und Seele gemeinsam anvisierte. Der Lebensbaum hatte, so Bonaventura, die unauflöbliche Einheit beider Komponenten zu sichern. Doch erreichte er dieses Ziel als *virtus naturalis*? Nein, denn kein irdisches Medikament, weder Myrrhe noch Balsam, wären dazu in der Lage gewesen. Der Baum bedurfte also einer übernatürlichen Kraft, die ihm wie einem Sakrament durch eine göttliche *infusio* eingeflößt wurde, *ex beneficio Conditoris*. Nur auf dem Wege eines Wunders konnte Adam im Paradies unsterblich werden. Hinzu trat die göttliche Vorsehung, eine *providentia specialis*, die Adam vor äußerem Schaden bewahrte¹⁵. Bekannte Theologen wie Richard von Middleton sollten sich dem seraphischen Doktor hier anschließen¹⁶. Bonaventura hatte sich auch über die Dauer der Wirksamkeit des Holzes Gedanken gemacht. War der Aufenthalt von Elias und Henoch, die es, wie die Schrift wußte, leiblich entrückt hatte, im Garten Eden nicht ein Beleg dafür, daß

Balleoni, Venedig 1728, Bd. 1, c. 13, q. 163-176, S. 246-251.

¹³ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* (3 Bde.), Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, *Liber II*, dist. 19, c. 5, S. 424-425.

¹⁴ Wilhelm von Auvergne, *De universo*, in *Opera omnia* (2 Bde.), Paris 1674, Reprint Minerva, Frankfurt 1963, Bd. 1, *Primae partis pars I*, c. 59, S. 676a-b; Alexander von Hales, *Summa theologica* (4 Bde.), Typograph. S. Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi 1924-1980, Bd. 2, *Inquisitio IV, Tractatus III*, q. 1, tit. 1, c. 4, S. 640-643, und Id., *Glossa in quatuor libros Sententiarum* (4 Bde.), ed. Eligius M. Buytaert, Typograph. S. Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi 1950-1954, Bd. 2, *Liber II*, dist. 19, S. 171-173, dazu auch Albertus Magnus, *Commentaria in Sententias, Liber II*, ed. A. Borgnet, in *Opera omnia* (38 Bde.), Vivès, Paris 1890-1899, Bd. 27, dist. 19, a. 6, S. 338, und Id., *Summa theologica*, in *Opera omnia*, Bd. 32, *Pars II, Tractatus XI*, q. 65, S. 617-618.

¹⁵ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* (4 Bde.), Typograph. S. Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi 1883-1889, Bd. 2, *Liber II*, dist. 19, a. 3, q. 1, S. 468-471.

¹⁶ Richard von Middleton, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae* (4 Bde.), Brixen 1591, Reprint Minerva, Frankfurt 1963, Bd. 2, *Liber II*, dist. 19, q. 2, S. 246.

sich die Wirkung des Holzes verstetigen ließ? Auch in diesem Fall, so Bonaventura, handelte es sich um eine *diuturnitas*, eine begrenzte, lineare Dauer, doch nicht um eine *perpetuitas*, eine unendliche Erstreckung. Die Wirkmacht des Holzes war zwar miraculöser Natur, doch blieb aufgrund der Körperlichkeit, in der sie ihren Ort hatte, begrenzt¹⁷.

3. Gnade und Holz: Thomas von Aquin und das *lignum vitae*

Die eigentliche Diskussionsgrundlage für die Folgezeit hatte, wie so oft, Thomas von Aquin vorgelegt¹⁸. Wie sollten sich die paradiesische Unsterblichkeit Adams und die Wirkung des *lignum vitae* zueinander verhalten? Beruhten die besonderen Fähigkeiten des Holzes auf einem Wunder oder auf natürlichen Eigenschaften, für die Gott durch seine Schöpfung gesorgt hatte? Zunächst stand fest, wie Thomas beginnt, daß der Mensch im Garten Eden auf Unsterblichkeit angelegt war. Auf den ersten Blick mochte sich ein Übergang von der *corruptibilitas* zur *incorruptibilitas* zwar ausschließen, doch hatten die Väter verbindlich festgehalten, daß der Tod durch die Seele und ihren Fall in die Welt getreten war, der Mensch also vor dem Sündenfall mit einer dauerhaften Existenz zu rechnen hatte. Nicht die Natur allerdings verschaffte ihm diese Unsterblichkeit, sondern die Kraft der Gnade, die für die *conservatio* des Leibes sorgte. Damit hatte Thomas schon eine wichtige Entscheidung gefällt. Drei Formen der Unvergänglichkeit ließen sich in der Wechselwirkung von Form und Materie unterscheiden. *Incorruptibilitas* konnte garantiert werden, wenn die Materie fehlte, wie im Fall der Engel, oder sie immer *in actu* war, wie im Fall der Gestirne. Denkbar war auch, so Thomas, daß die Seele durch eine besondere Transformation solcherart in den Leib hineinwirkte, daß er jeder Veränderlichkeit enthoben war. Diese Gnade sollte erst dem Glorienleib widerfahren. Den Menschen vor dem Sündenfall charakterisierte eine dritte Variante der Unzerstörbarkeit, eine der *causa efficiens*. Gott selbst verlieh dem Menschen die Möglichkeit, für die Unsterblichkeit zu sorgen. Sein Körper war zwar für sich genommen vergänglich, doch

¹⁷ Bonaventura, *op. cit.*, Bd. 2, *Liber II*, dist. 19, a. 2, q. 2, S. 466-467.

¹⁸ Als erste Behandlung des *lignum vitae* bei Thomas von Aquin, *Commentum in libros Sententiarum*, in *Opera omnia*, Bd. 7-II, Vivès, Paris 1873, dort Bd. 8, *Liber II*, dist. 19, q. 1, a. 1-3, S. 250-259.

wurde durch eine *vis divinitus data* vor dem Tod bewahrt¹⁹. Diese Hypothese verlangte nach weiterer Erklärung. Auf den ersten Blick schienen Unsterblichkeit, Nahrungsaufnahme und die allgemeine Affizierbarkeit des Menschen auch vor dem Sündenfall, wie die Schrift sie selbst nahelegte, zueinander in Widerspruch zu stehen. War Adam auch im Paradies leidensfähig gewesen? Seine Sinneswahrnehmung, sein Schlafbedürfnis, aber auch die Notwendigkeit, Adam die Rippe zu entnehmen, legten diesen Schluß nahe. Eine ausgedehnte *passibilitas* und die Vollkommenheit, die den ersten Menschen auszeichnen sollte, ließen sich jedoch kaum in Einklang bringen. Alle Einflußnahmen auf seinen Körper, die Adams *dispositio naturalis* beeinträchtigen, waren, wie Thomas betont, kategorisch ausgeschlossen. Der Mensch blieb zur Gänze unverletzlich, teils weil seine überlegene Vernunft ihn vor Unfällen schützte, teils weil die göttliche Vorsehung dafür Rechnung trug. Alle *passiones*, die der Vervollkommnung Adams dienten, waren jedoch zugelassen, damit aber auch das *bonum* des Schlafs und der Sinneswahrnehmung, das Absondern von Sperma zur Reproduktion und die Entnahme der Rippe, die Adam eine Gattin verschafft hatte²⁰. Die gleichen Bedingungen mußten auch für die Nahrungsaufnahme, die *nutritio*, gelten. War die Ernährung nicht mit *passio* verbunden und durch die Exkremente zu unschicklich, um den Ureltern im Paradies zugemutet zu werden? Wenn Adam auch vor dem Sündenfall einen organischen Körper besaß, mußten diese Leiblichkeit auch die Begleiterscheinungen der *vita animalis* auszeichnen. Alle Tätigkeiten der Seele, auch jene des vegetativen Teils, dienten der Vervollkommnung des Menschen, die Nahrungsaufnahme war damit ebenso ein Bestandteil dieser *perfectio* wie Schlaf oder Fortpflanzung. Der Mensch war angehalten, für den Fortbestand seines Körpers zu sorgen; ein Verzicht auf Speise wäre mit einer Sünde zusammengefallen. Ausscheidungsprodukte ließen sich dabei, wie Thomas noch hinzufügt, nicht umgehen, denn Gott hätte kaum so nachhaltig in die Naturordnung eingegriffen, daß keine Residuen im Verdauungstrakt zurückgeblieben wären. Für die mögliche *indecentia* hatte Gott daher auf andere Weise Sorge getragen²¹.

Die Nahrungsaufnahme gab Thomas Anlaß, zum entscheidenden

¹⁹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, in *Opera omnia*, Bd. 4-8, Typographia polyglotta, Rom 1888-1895, Bd. 1, Pars I, q. 97, a. 1.

²⁰ Ivi, Pars I, q. 97, a. 2.

²¹ Ivi, a. 3.

Therapeutikum, dem Holz des Lebens, überzuleiten. Verdauung, damit aber auch alle Prozesse, die das Leben bestimmten, waren, wie Thomas mit Aristoteles betont, gleichbedeutend mit einer *actio calidi in humidum*, damit aber auch einer kontinuierlichen Abnutzung der Körpersubstanz²². Nur eine *vis supernaturalis*, die über die Seele im Leib wirksam wurde, konnte diesen Abnutzungsprozeß, der zu Alter und Tod führte, blockieren. Verschaffte das *lignum vitae*, das Gott zu diesem Zweck im Paradies postiert hatte, auf diese Weise die Unsterblichkeit? Konnte etwas, das selbst vergänglich war wie der Baum des Lebens, etwas Unvergängliches nach sich ziehen? Thomas kann die Wirkung des Holzes näher bestimmen. Der Paradiesbaum garantierte durch seine begrenzte Kraft eine ebenso zeitlich begrenzte Unsterblichkeit, doch verschaffte sie diese nicht *simpliciter*. Wenn die *actio caloris in humidum* die Prozesse des Lebens dominierte, antwortete das *lignum vitae* auf zweifache Weise auf das Dilemma der menschlichen Hinfälligkeit. Es erfüllte wie die Früchte der übrigen Gewächse des Paradieses seine Aufgabe als Speise und sorgte für gewöhnliche, wenn auch ideale Nahrung. Zugleich blockierte es den Abnutzungsprozeß und die fortwährende Schwächung der Körpersubstanz, die jede Verdauung mit sich brachte. War die *virtus* des Körpers zu Beginn der menschlichen Existenz groß genug, um Wachstum zu ermöglichen, reichte sie später nur noch zur Aufrechterhaltung des Bestehenden. Mit fortschreitendem Alter begann dann das Trockene im Körper überhand zu nehmen, bis der Mensch schließlich starb. Das Holz unterband die *debilitatio*, die jeder Einzelne durch den Austausch mit der Außenwelt erfahren mußte, als *vis fortificans*, so Thomas, war es imstande, den Urzustand wiederherzustellen²³.

4. Die Grenzen der Natur: Die Replik des Duns Scotus

Thomas Lehrensätze blieben für die nachfolgenden Generationen zwiespältig²⁴. Auf der einen Seite hatte der Aquinat unterstrichen,

²² Zur Terminologie M. McVaugh, *The 'Humidum Radicale' in Thirteenth-Century Medicine*, «Traditio» 30 (1974), S. 259-283, hierzu in Thomas' Zeit vor allem Albertus Magnus, *De nutrimento et nutribili*, in *Opera omnia*, Bd. 9, S. 323-343.

²³ Thomas von Aquin, *op. cit.*, Pars I, q. 97, a. 4.

²⁴ Unter anderem zum *lignum vitae* in Abgrenzung zu Thomas auch Durandus von San Porciano, *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri IIII* (2 Bde.), Venedig 1571, Reprint Gregg, Ridgewood 1964, Bd. I, *Liber II*, dist. 19, q. I, fol. 163ra-163va.

daß die Unsterblichkeit des Menschen und seine *impassibilitas* im Paradies auf übernatürliche Art und Weise herbeigeführt wurden, durch eine besondere Aufrüstung der Seele, auf der anderen Seite sollte das *lignum vitae* als Naturkraft wirken. Thomas unmittelbar verpflichtete Theologen wie Thomas de Vio Cajetan hatten diese Lesart des Aquinaten ebenso gestützt wie Gregor de Valentia²⁵. Die entscheidende Gegenposition zur thomasischen Deutung des Lebensbaumes kam, wie auch seine späteren Leser wußten, von Duns Scotus²⁶. Der Franziskaner bekräftigt zwar, daß den Menschen im Paradies eine Form der *impassibilitas* auszeichnen mußte, die ihn vor äußeren Schäden schützte, ohne ihn zugleich zur Gänze gegenüber der Außenwelt zu versiegeln. Die Vorsehung und die idealen klimatischen Umstände des Paradieses leisteten hier ihren Dienst. Vor der Sterblichkeit konnte das *lignum vitae* den Menschen dennoch nicht bewahren. Verdauung, Alterung und fortschreitender Verfall verdankten sich, wie Scotus unterstreicht, den Vorbedingungen des *humidum radicale* und seiner langsamen Austrocknung. Auch der Baum des Lebens wurde verdaut, er selbst schwächte also in seinem Konsum, so Scotus, die körperliche Konstitution des Menschen und die Ausgangsposition der idealen Synkrasie, die er eigentlich wiederherstellen sollte. Ein Effekt konnte nicht vollkommener sein als seine Ursache, jeder erneute Ausgleich, den das Holz zwischen *humidum* und *calor* herbeiführte und zwischen den konkurrierenden Köpersäften, behielt die Unstimmigkeit und Austrocknung zurück, die das Verdauen des Holzes selbst provoziert hatte. Auch durch Zuhilfenahme des Holzes war es daher unmöglich, wie Scotus deutlich macht, wieder auf das Anfangsniveau des einmal geschaffenen idealen menschlichen Körpers zurückzukehren. Schrittweise und

²⁵ Thomas de Vio Cajetan, *Commentaria in Summam theologiae divi Thomae Aquinatis*, in Thomas von Aquin, *op. cit.*, in *Opera omnia*, Bd. 4-8, Bd. 4, Pars I, q. 97, a. 4, S. 435; Id., *In Pentateuchum Mosis iuxta sensum, quem dicunt literalem, commentarii*, Antonio Blado, Rom 1531, c. 3, fol. 18r, oder auch Gregor de Valentia, *Commentariorum Theologicorum tomi quatuor* (4 Bde.), Horace Cardon, Paris 1609, Bd. 1, *Disputatio VII*, q. 4, Punctum II, Sp. 1236-1238, und Joseph Anglés, *Flores Theologicarum Quaestionum in Secundum Librum Sententiarum* (2 Bde.), Andrea Baba, Venedig 1616, *Liber II*, dist. 17, q. 2, *difficultas* 9, S. 419-420.

²⁶ Johannes Duns Scotus, *Lectura in libros Sententiarum*, in *Opera omnia*, Bd. 16-20, Typis Vaticanis, Vatikan 1960-2003, Bd. 19, *Liber II*, dist. 19, q. *unica*, S. 183-185, und Id., *Quaestiones in libros Sententiarum (Ordinatio)*, in *Opera omnia* (12 Bde.), ed. L. Wadding, Bd. 5-10, Lyon 1639, Reprint Olms, Hildesheim 1968, Bd. 8, *Liber II*, dist. 19, q. *unica*, S. 811-812.

über einen kaum prognostizierbaren Zeitraum hinweg mußte auch der paradiesische Mensch immer weiter dem Tod entgegengehen, bis ihn Gott durch die Entrückung in den Stand der Glorie vor dem endgültigen Tod bewahrte.

5. *Der Baum als natürliches Werkzeug: Benito Pereira*

Sollte der Einwand des Duns Scotus bedeuten, daß Adam im Paradies auf natürliche Weise gestorben wäre, auch wenn er vom Baum des Lebens gegessen hätte? Franciscus Valesius, dessen ‚*Philosophia sacra*‘ sich wie ein Hybrid aus Bibelkommentar und medizinischer Abhandlung las²⁷, hatte seine Auseinandersetzung mit dem *lignum vitae* zunächst zum Anlaß genommen, um ausgiebig auf das Phänomen der Ernährung und Verdauung einzugehen. Als er auf die Rolle des Lebensbaumes zu sprechen kommt, teilt er die Auffassung des Duns Scotus. Das Holz konnte nur über einen gewissen Zeitraum in seiner stabilisierenden und ausgleichenden Funktion wirksam werden, dann jedoch mußte der Schöpfer eingreifen und dem drohenden Tod Adams durch die *translatio* zuvorkommen²⁸. Fast zur gleichen Zeit verhandelt den Lebensbaum auch der Jesuit Benito Pereira, dessen Genesiskommentar zu den komplexesten der Theologiegeschichte gehören sollte und wiederholt repetiert wurde²⁹. Pereira hatte darüber hinaus fast alle verfügbaren katholischen Kommentare bis hin zu Tostado ausgewertet. Auch er hegt deutliche Sympathien für die Skepsis des Duns Scotus. Das Holz ermöglichte, wie auch Pereira beginnt, eine zweifache Restitution des adamitischen Leibs, es sorgte für eine natürliche Wiederherstellung

²⁷ Eine Einführung in die *Philosophia sacra* gibt B. Roling, *Die Bibel als Summe der Naturwissenschaften: Die ‚Philosophia sacra‘ des Franciscus Valesius (1524-1592)*, in G. Frank-S. Meier-Oeser (eds.), *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese: Zur Theorie der Interpretation in der frühen Neuzeit*, Frommann-Holzboog, Bad Cannstatt 2011, S. 265-286.

²⁸ Franciscus Valesius, *De iis quae scripta sunt Physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia liber singularis*, Nicolo Bevilaqua, Turin 1587, c. 6, S. 99-107, hier bes. S. 105-106.

²⁹ Als weitere Standard-Kommentare mit ähnlicher Ausrichtung z. B. Jacques Bonfrère, *Pentateuchus Moysis Commentario illustratus, praemissis, quae ad totius Scripturae intelligentiam manuducant, prae loquiis perutilibus*, Moret, Antwerpen 1625, dort c. 2, S. 117-118, oder Cornelius a Lapide, *Commentaria in Pentateuchum*, Robert Fouet, Lyon 1627, c. 2, S. 59-60; Jacob Tirinus, *Commentarius in sacram scripturam* (2 Bde.); Johannes Girin, Lyon 1672, Bd. 1, c. 2, S. 2a, und später noch Augustin Calmet, *In Genesim*, in *Commentarius litteralis in omnes libros veteris et novi Testamenti opus* (8 Bde.), Veith, Augsburg 1755-1760, Bd. 1, c. 2, S. 30.

des *humor naturalis*, wie jede Speise, und für eine Wiederherstellung des *humor*, der den Urzustand des Menschen charakterisiert hatte. Der Alterungsprozeß, der durch die Austrocknung der Körperflüssigkeit forciert wurde, war damit blockiert³⁰.

Im Unterschied zu Bonaventura, aber auch zu Thomas sieht Pereira Gründe, warum der Baum allein aufgrund einer *vis naturalis* seine Wirkung entfalten könnte. Wäre die *arbor vitae* von miraculöser Kraft gewesen, hätte Gott jede beliebige andere Frucht mit ihr ausstatten können, auch eine Birne oder einen Pfirsich. Der Schatten des Petrus heilte die Kranken nicht, weil er ein Schatten war, sondern weil Gott ihn mit in seiner Gnade mit wunderbarer Wirkung ausgestattet hatte. Verhielt es sich beim Baum des Lebens nicht umgekehrt? Gott hatte den Cheruben vor den Eingang des Paradieses postiert, um Adam an der Rückkehr ins Paradies zu hindern. Die Wirkmacht des Holzes mußte auf eine physische Realität zurückzuführen sein, andernfalls wäre eine vergleichbare Maßnahme kaum vonnöten gewesen. Gott hatte den Baum als einzigartiges Gewächs geschaffen und in die Mitte des Paradieses gesetzt. Schon deshalb hatte es nur einen einzigen seiner Art gegeben, wie Pereira noch hinzufügt, weil in der geographischen Mitte des Garten Eden für keinen weiteren Baum mehr Raum gewesen wäre. Weitere Pflanzen wären als *remedium* auch überflüssig gewesen, denn für die geringe Anzahl von Menschen im Paradies hatte die eine *arbor* ausreichend Hilfe bereitgehalten³¹.

Die Kardinalfrage freilich war, ob das *lignum vitae* zur Sicherung der Unsterblichkeit ausreichte oder, wie Scotus behauptet hatte, der Mensch dennoch sterben mußte, oder Gott, wie Thomas nahegelegt hatte, durch eine besondere Formung der Seele zu Hilfe kam. Schon die Lebensspanne der Menschen vor der Sintflut hatte noch Jahrhunderte eingeschlossen. Man könnte daher, wie Pereira zu Gute hält, behaupten, das *lignum vitae* habe 6000 Jahre oder gar 10000 Jahre als Lebenszeit im Paradies garantiert. Jeder weitere Konsum der Frucht hätte das Alter dann weiter ausgedehnt. Das von Scotus umrissene Dilemma aber blieb bestehen. Selbst wenn Gott einen Baum geschaffen hatte, dessen Energie den Menschen noch Epochen weiter tragen konnte, mußte die Schwächung des organischen Haushaltes, die das

³⁰ Benito Pereira, *Commentariorum et disputationum in Genesim tomi quatuor, continentes historiam Mosis ab exordio mundi, usque ad obitum SS. patriarcharum Iacobi et Iosephi* (4 Bde.), Hierat, Köln 1622, Bd. 1, *Disputatio de arbore vitae*, Textus, S. 98af.

³¹ Ivi, Bd. 1, *Disputatio de arbore vita*, q. 1-2, S. 98b-99b.

Holz selbst verantwortete, weiter voranschreiten und irgendwann seine Implosion in Aussicht stellen. Die Frucht konnte nur in dem Status wirksam werden, in dem sie gegessen wurde, die Schwächung, die sich durch den Konsum selbst ergab, konnte sie nicht kompensieren und daher den Urzustand des Schöpfungsmomentes nicht wiederherstellen. Es gab noch ein zweites Argument gegen die dauerhafte Wirkung des göttlichen Medikamentes. Für den Aufenthalt im Paradies war eine überschaubare Zeitspanne vorgesehen. Warum sollte Gott, der in seiner Schöpfung den Gesetzen der Ökonomie folgte, einen Baum von größerer Kraft hervorbringen, als sie im Heilsplan vonnöten war³²?

Thomas hatte es, wie Pereira noch einmal erinnert, anders gesehen. Der Paradiesbaum hatte als optimale Speise den Alterungsprozeß gestoppt, indem es das Gleichgewicht zwischen körpereigener Feuchtigkeit, dem *humor naturalis*, und der Körperwärme wiederherstellte, dazu aber war eine *vis supernaturalis* der Seele getreten, die allen Irritationen des Säftehaushaltes von vornherein den Riegel vorgeschoben hatte. Die übrigen Bedrohungen, den Schutz vor äußeren Gefahren, Gift, Tieren, schlechter Luft und Dämonen, hatten dann die menschliche Intelligenz und die göttliche Vorsehung gemeinsam in Schach gehalten. Warum aber sollte der Schöpfer, wenn er die Seele bereits durch ein besonderes *donum* in die Lage versetzte, ihren Körper vor dem Alter zu schützen, überhaupt noch den Paradiesbaum als weiteres Hilfsmittel in Betracht ziehen? War die Aufrüstung des Körpers durch die besondere Formung der Seele nicht ausreichend? Der Baum, dessen Existenz durch die Offenbarung bezeugt war, mußte in der begrenzten Wirkung, in der ihn Scotus bestimmt hatte, also genügen. Unter diesen Voraussetzungen ließ sich zum Ende für Pereira auch die Frage beantworten, ob der Baum auf natürliche oder übernatürliche Weise das Leben verlängerte. War seine *virtus* begrenzt, operierte er als Teil der natürlichen Schöpfungsordnung. Wäre er durch die *infusio* einer Gnadengabe mit seiner lebensverlängernden Kraft ausgestattet worden, Gott hätte sie ihm wie einem Sakrament auch wieder entziehen können. In diesem Fall aber, so betont es auch Pereira, wäre der Cherub überflüssig gewesen, denn Adam hätte keinen Nutzen mehr aus dem Paradiesbaum ziehen können. Es war nie zum Gebrauch des Holzes gekommen, denn Adam hatte den Garten Eden schon vorher verlassen müssen³³.

³² Ivi, q. 3, S. 99b-101a.

³³ Ivi, q. 4, S. 101a-102a.

6. Kraft des Wunders und der Natur: Luis de Molina

Pereira mußte Widerstand herausfordern. Ein bekannter Ordensbruder des Jesuiten, Luis de Molina, konfrontiert die Parameter, die Scotus und Thomas bereitgehalten hatten, noch einmal neu. Wie sollten sich das *donum gratiae*, das Thomas propagiert hatte, und das *lignum vitae* zueinander verhalten? Schlossen sie einander nicht aus? Und welche Antwort ließ sich auf die Hypothese des Doctor subtilis geben, der Tod wäre im Paradies in jedem Fall eingetreten? Auch Molina weiß, daß die *impassibilitas* des ersten Menschen nicht mit seiner völligen Unaffizierbarkeit zusammenfallen durfte, die ihn gleichsam rundumversiegelt vor jedem Kontakt mit der Außenwelt bewahrt hätte. Der Intellekt empfing *species*, der Leib Speise und erlaubte Wachstum und Verdauung, die durch die *actio calidi in humidum* erfolgten. Um die Abnutzung und die Alterung, die mit den ‚Stoffwechselprozessen‘ einherging, zu unterbinden, hatte Gott den Baum des Lebens vorgesehen, der als *antidotum* und vollkommene Speise die Verdauungskräfte immer wieder von neuem reaktivierte. In der *regio temperata* des Paradieses war der Mensch, wie Molina erinnert, vor wilden Tieren und Dämonen geschützt, doch hatte Scotus recht, wenn er behauptete, die Defizite und der Zerfall der Körperlichkeit konnten zum Ende durch den Lebensbaum aus rein physikalisch-logischen Gründen nicht aufgehalten werden? War eine fortschreitende Verlangsamung der Lebensfunktionen denkbar, der Gott nur durch die Entrückung begegnen konnte? Im Unterschied zu Pereira kann Molina den Einwand des Franziskaners nicht akzeptieren. Das Holz, so Molina, wirkte nicht allein, nachdem oder indem es verdaut wurde, sondern als *substantia purissima* direkt auf den Verdauungsapparat; es stellte also wider alle gegenteiligen Behauptungen den Urzustand wieder her³⁴.

Im Unterschied zu Pereira möchte Molina jedoch auch der thomasischen Komponente Rechnung tragen. Zur inwendigen Kur des Lebensbaums und der allfälligen Vorsehung, die Adam als *negatio concursus generalis* vor allen äußeren Widerfahrnissen schützte, trat, wie Molina betont, die oft beschworene *qualitas*, die das Urelternpaar

³⁴ Luis de Molina, *Commentaria in Primam D. Thomae Partem, in duos Tomos diuisa, quorum alter XXVI. Quaestionum priorum expositionem continet, alter una cum reliquarum Quaestionum explicatione, tractatum de Opere sex dierum complectitur* (2 Bde.), *Disputatio* 28, Minima Societas, Venedig 1594, Bd. 2, S. 750a-751b.

vor einer Störung des Säftehaushaltes bewahrte und vor jeder Form von innerer Konfusion. Der Mensch mußte im Paradies am eigenen Leib die Veränderungen der Naturordnung spüren können. Der Wechsel der Jahreszeiten und die immer neue Witterung sollte ihm Vergnügen bereiten, die Empfindsamkeit des Menschen mußte unter dieser Voraussetzung gesichert sein. Zugleich war es, um ein Beispiel zu geben, ausgeschlossen, daß eine Frau beim Geschlechtsverkehr ungebührliche Lust empfand oder während der Geburt Schmerzen erleiden mußte. Eine vergleichbare Körperkontrolle, die ebenso schützte, wie Gefühlen ausreichend Raum gab, ließ sich nur, wie Molina glaubt, durch ein besonderes *donum* garantieren, eben jene *qualitas*, die von der Thomas gesprochen hatte. Die Aufrüstung, die dem Leib zuteilwurde, ließ sich der Abhärtung der Körper an die Seite stellen, die in der Hölle dafür sorgte, daß die Verdammten eine absurde Menge an Schmerzen ertragen konnte, ohne daß die Auflösung des Leib-Seele-Zusammenhangs und mit ihm der Tod eintraten³⁵. Molina kann das *donum* noch weiter bestimmen. Als *causa secunda* unterband es jede *passio afflictiva* innerhalb des Leibes, auch jene, für die sich die Verdauungsorgane verantwortlich zeigten. Anders als Thomas glaubte, hatte dieses *donum*, diese *qualitas*, jedoch nicht in der Seele seinen Ort, sondern lokalisierte sich direkt im Körper. Schließlich: War das *lignum vitae* auch noch wirksam, nachdem Adam das Paradies verlassen hatte? Auch diese Frage mußte sich für Molina mit Blick auf die neutralisierende Wirkung des Holzes wie der von Gott verliehenen *qualitas* des Körpers beantworten lassen. Nach dem Sündenfall war Adam die besondere Körperdisposition verlorengegangen, damit aber auch die potentielle Unsterblichkeit. Die *qualitas* des Leibes und die Wirkung des Lebensbaums mußten einander bedingen, dem Holz war die Grundlage seiner Heilkraft abhandengekommen. Dennoch agierte, wie Molina noch hinzufügt, die *arbor vitae* auf dem Fundament der Natur; auch aus diesem Grund hatte Gott den Cheruben vor den Eingang des Paradieses gestellt³⁶.

³⁵ Zur neuscholastischen Diskussion diverser Höllenszenarien B. Roling, *Ein Anfang ohne Umkehr: Der Sündenfall der Engel und die Unmöglichkeit der Reue zwischen Mittelalter und Neuzeit*, «Frühmittelalterliche Studien» 48 (2014), S. 389-411, zur jesuitischen Debatte der Glorienleiblichkeit Id., *Light from Within - The Debate on the Glorified Body in Jesuit Theology: Francesco Suarez, Adam Tanner and Rodrigo Arriaga*, in D. Heider (ed.), *Cognitive psychology in Early Jesuit Scholasticism*, Editiones scholasticae, Neunkirchen 2016, S. 122-156.

³⁶ Molina, *op. cit.*, Bd. 2, *Disputatio* 28, S. 751b-754a.

7. Vorsehung und Natur: Rodrigo Arriaga

Molinas Interpretation des Lebensbaums und seiner Rahmenbedingungen sollte schon bald auf Kritik stoßen. Schon Suarez, dessen weitschweifige Ausführungen zu unserem Gegenstand wir hier nicht ausführlich behandeln können³⁷, entscheidet sich gegen das *donum gratiae*, das Adams Körper zusätzlich zum Holz gegen schädliche Einflüsse gesichert hätte. Wie sollte der Mensch, wenn sein Verdauungsapparat wirklich auf vergleichbare Weise neutralisiert wurde, überhaupt noch Speise zu sich nehmen und wieder ausscheiden können³⁸? Hinzu kam, daß eine *qualitas*, wie Thomas sie gefordert hatte, eindeutig miraculöser Natur war, die Unsterblichkeit Adams aber nach einhelligem Konsens auf natürlichem Wege gesichert werden sollte³⁹. Mit Blick auf Molinas Widerlegung des Duns Scotus hatte Suarez allerdings keine wesentlichen Einwände geltend zu machen. Noch viele andere Vertreter der Neuscholastik bedachten das *lignum vitae* in ihren *Cursus theologici* mit längeren Abhandlungen, darunter auch Adam Tanner und andere⁴⁰. Eine der interessantesten Kommentierungen findet sich beim in Prag lehrenden Spanier Rodrigo Arriaga, der sowohl Suarez als auch Molina gründlich gelesen hatte. Arriaga öffnet den Horizont und versucht, das Problem aus einer größeren Perspektive zu betrachten. Wie Suarez hat Arriaga massive Zweifel an der inwendigen *qualitas*, die den Urmenschen vor Schaden bewahren sollte. Seine Bedenken sind physikalischer Natur. Wie sollte eine entsprechende inwendige und organische Eigenschaft vorstellbar sein, die sich gegen einander ausschließende Bedrohungen richten sollte, also ebenso kalte wie heiße Gefahren abwehren mußte? Wie sollte diese besondere Körperdisposition imstande sein, den Menschen auch vor Unfällen zu schützen, ihn über das Wasser zu tragen, falls er hineinfiel, oder

³⁷ Francisco Suarez, *Commentarii et disputationes in primam partem D. Thomae*, ed. M. André, in *Opera omnia* (28 Bde.), Vivès, Paris 1856-1878, Bd. 1-4, Bd. 3, *Liber III*, c. 14-15, S. 265a-277b.

³⁸ Ivi, Bd. 3, *Liber III*, c. 15, § 11, S. 275b-276a.

³⁹ Ivi, c. 14, § 13, S. 268b-269a.

⁴⁰ Adam Tanner, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica ad methodum S. Thomae* (4 Bde.), Eder, Ingolstadt 1626-1627, Bd. 1, *Disputatio VI*, q. 5, *dubium II*, Sp. 1771-1772, und vorher z. B. Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria In Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, Melchior Sessa, Venedig 1591, Bd. 2, q. 97, a. 4, Sp. 1874-1881, oder Martin Becanus, *Theologia scholastica* (2 Bde.), Johannes Albinus, Mainz 1612-1614, Bd. 1, *Tractatus V*, c. 4, q. 2, S. 431-433.

vor Erstickung zu schützen? Die von Thomas und Molina favorisierte Eigenschaft hatte die *actio in humidum* während der Verdauung völlig zu unterbinden, gleichzeitig sollte sie aber die Produktion von Sperma zur Fortpflanzung gestatten. Wie sollte dies möglich sein? Wie ließen sich untergeordnete Prozesse ermöglichen, so Arriaga, während der menschliche Körper sonst gegenüber äußeren Einflüssen isoliert wurde? Wie sollte die Abfolge der Jahreszeiten, Wärme, Kälte, Sonne, Regen und der Wechsel der Witterungen im Garten Eden zur Freude der Ureltern beitragen, wenn gleichzeitig jede weitere *alteratio*, also zum Beispiel die Hitze des Feuers ohne Wirkung blieb? Ein *habitus permanens intrinsecus* war außerstande, wie Arriaga betont, den Menschen vor dem Tod zu bewahren⁴¹.

Auch die Analogie zu den Körpern der Verdammten, die Molina gezogen hatte, griff nicht. Bei jenen mochte zwar das Schmerzempfinden garantiert werden, dafür waren Stoffwechselfvorgänge bei ihnen kaum noch vorstellbar. Körperlicher Schmerz und die Neutralisierung der Verdauungsfolgen ließen sich miteinander aufrechnen. Die Qualen der Verdammten waren jedoch Anlaß genug, um die Reichweite einer möglichen inwendigen *qualitas* des Leibes als ganze in Frage zu stellen? War in der Hölle eine andere Kraft in der Aufrechterhaltung der Körperlichkeit denkbar als die göttliche Vorsehung, die alle physikalischen Paradoxien einfach aufhob? Die gleiche Instanz konnte auch nur im Paradies wirksam werden, um das Unvereinbare miteinander zu vereinbaren. Es lag auf der Hand, wie Arriaga betont, daß eklatante Umstände wie der Feuertod sich ebenso im Paradies allein durch die *providentia* abwehren ließen, wie sie auch dafür verantwortlich war, daß die Frau während der Geburt keine Schmerzen erlitt, weil Gott ihr im entscheidenden Moment durch eine *ecstasis* zur Hilfe kam. Von den von den Thomisten propagierten Schutzfunktionen im Garten Eden blieben daher nur zwei zurück, die allgegenwärtige göttliche Vorsehung, die okkasionell in den Kausalzusammenhang der Natur eingriff, wenn Gefahr im Verzuge war, und die Ursachenkette unterbrach, und das *lignum vitae*⁴².

Arriaga würde nicht zu den subtilsten Vertretern der Jesuitentheologie gezählt werden, wenn er nicht den einzelnen möglichen Bedrohungen im Paradies noch einmal eine gesonderte Aufmerksamkeit geschenkt

⁴¹ Rodrigo Arriaga, *Disputationes theologicae in primam partem* (2 Bde.), Balthasar Moret, Antwerpen 1644, Bd. 2, *Disputatio* 41, *Sectio* I, *Subsectio* I, S. 415a-416a.

⁴² Ivi, S. 416a-417a.

hätte. Hätte ein Mensch im Garten Eden umbringen können, wenn es seine erste Sünde gewesen wäre und der Frevler erst im Anschluß das Paradies hätte verlassen müssen? Nein, denn ein Engel hätte eingegriffen oder der depravierte Wille des potentiellen Mörders hätte ihn schon zuvor aus der Seligkeit verbannt. Doch wenn Adam das Paradies verlassen hätte und außerhalb dessen auf seinen Mörder gestoßen wäre? In diesem Fall, so Arriaga, hätte Gott so in das Denken Adams und auch seines Widersachers eingegriffen, daß sich beide nicht begegnet wären und man das Bedrohungsszenario vermieden hätte. Denkbar wäre auch, daß es zu einem Unfall kommt, weil ein Mitbewohner des Garten Eden versuchte, ein Tier zu töten und stattdessen Adam ins Ziel nahm⁴³. Doch sollte es überhaupt erlaubt sein, im vegetarischen Paradies nach Mitgeschöpfen zu jagen? Vor den Tieren schützte den Menschen vor dem Sündenfall das *dominium*, das ihm Gott über die Schöpfung gewährt hatte. Deutlich genug stellt Arriaga klar, daß Herrschaft über die Tiere bedeutete, daß die Tiere zur *recreatio* und *contemplatio* dienten, doch in kein Abhängigkeitsverhältnis genötigt werden durften, geschweige denn getötet und verzehrt. Das paradiesische Gebot, keine Tiere zu töten, ging weit über das reguläre Fastengebot, das erst nach der Sintflut seine Gültigkeit erhalten sollte, hinaus. Das *dominium physicum*, das auf Macht, Angst und Fluchtverhalten beruhte, war erst nach der Sintflut eingetreten. Selbst wenn Kreaturen dem Menschen durch eine Verflechtung der Umstände hätten gefährlich werden können, hätte Gott solcherart in die Phantasie des Tieres eingegriffen, daß es nicht zur Konfrontation gekommen wäre. Für alle diese Unwägbarkeiten konnte die Vorsehung Rechnung tragen. Unfälle durch Witterung, Blitzschläge oder Erdbeben waren in der *regio temperata* des Paradieses von vornherein ausgeschlossen⁴⁴.

Nach der systematischen Abwehr aller äußeren Gefahrenquellen blieb zum Schutz nur vor körpereigenem Unglück nur noch das Holz des Lebens. Den scotistischen Zweifeln an der Wirksamkeit des Holzes kann Arriaga nichts abgewinnen; ja schlimmer noch, wie hatte Scotus überhaupt auf eine so abwegige Idee verfallen können? Würde man seinen Prämissen folgen, kein Medikament wäre in der Lage, seinen Patienten vollständig zu kurieren. Schon ein gewöhnliches Therapeutikum stellte nach den Regeln der Humoralpathologie die Harmonie der Körpersäfte wieder her, indem es Warmes mit Kaltem

⁴³ Ivi, Bd. 2, *Disputatio 41, Sectio I, Subsectio II*, S. 417a-417b.

⁴⁴ Ivi, Bd. 2, *Disputatio 41, Sectio II*, S. 419a-420a.

und Kaltes mit Warmem kurierte. Das ideale Medikament des Holzes mußte diese Aufgabe in ebenso vollkommener Form erfüllen. Arriaga selbst hatte, wie erinnert, nachgewiesen, daß die Dynamik von *humidum radicale* und *calor naturalis* sich in der Theorie zumindest soweit neutralisieren ließ, daß überhaupt keine Nahrungsaufnahme mehr erforderlich war⁴⁵. Warum sollte Adam im Paradies also durch den Konsum des Holzes nicht über ein langes Leben hinweg von allen Malaisen befreit werden? Rupert hatte, wie gesehen, behauptet, der einmalige Gebrauch der Frucht des Lebensbaums könnte genügen. Schon Suarez hatte hier Zweifel angemeldet und Arriaga gibt seinem Ordensbruder recht. Jedes endliche Produkt der Schöpfung verfügte nur über eine endliche *virtus*, auch das *lignum vitae* hätte daher wiederholt eingenommen werden müssen. Doch wie oft? Arriaga erinnert sich, daß sein Landsmann Juan Huarte de San Juan über die Effizienz des Mannah in der Wüste spekuliert hatte⁴⁶. Doch woher sollte man wissen, ob eine Kostprobe einen Monat, drei Wochen oder 4000 Jahre wirken würde? Ob der Körper Adams in den späteren Phasen seines Lebens eine geringere oder höhere Dosis benötigte? Oder ob die Frucht des Baumes mit fortschreitendem Alter der Pflanze die Wirkung intensivieren oder verringern würde? Auch Arriaga glaubt, daß die *arbor vitae* als natürliches Geschöpf Gottes Unsterblichkeit verlieh und nicht aufgrund einer eingeflößten *vis supernaturalis*. Nicht nur, daß Gott den Baum sonst kaum hätte bewachen lassen, auch die erwähnte von Pereira schon stark gemachte Ökonomie des Mirakels hätte weitere Eingriffe in die Schöpfungsordnung kaum gerechtfertigt. Zudem hätte er in den Anfangsperioden der Heilsgeschichte kaum mehr als sechs Menschen versorgen müssen. Hätte Adam nicht gesündigt und die Menschheit hätte sich im Paradies vermehrt, hätten sich leicht Ableger produzieren lassen oder die Nachkommenschaft Adams hätte den Baum durch eine Aussaat seiner Samen vermehrt⁴⁷.

⁴⁵ Rodrigo Arriaga, *Cursus philosophicus*, Balthasar Moret, Antwerpen 1632, *Disputatio* XI, *Sectio* V, *Subsectio* IV, S. 535a-535b. Zur ganzen vorausgegangenen Debatte über die Aussetzung der Verdauung im Detail B. Roling, *De asitia: Fortunio Liceti, Estêvão Rodrigues de Castro und die universitäre Aufarbeitung der Magersucht im 17. Jahrhundert*, in J.-H. de Boer-M. Füßel-J. Madlen Schütte (eds.), *Zwischen Konflikt und Kooperation: Praktiken der europäischen Gelehrtenkultur (12.-17. Jahrhundert)*, Franz-Steiner-Verlag, Berlin 2016, S. 191-211.

⁴⁶ Juan Huarte de San Juan, *Scrutinium ingeniorum pro iis, qui excellere cupiunt*, Kote, Leipzig 1622 (zuerst spanisch 1581), c. 15, S. 433-436.

⁴⁷ Rodrigo Arriaga, *Disputationes theologicae, op. cit.*, Bd. 2, *Disputatio* 41, *Sectio* I,

8. Fazit

Tatsächlich war die Debatte über den Baum des Lebens und seine Wirkmacht im beginnenden 17. Jahrhundert, wie sich an Arriaga gut zeigen läßt, zu einer Kontroverse über die Notwendigkeit und der Reichweite von Mirakeln geworden, die, wie viele dieser Debatten, ausgesprochen nüchtern geführt wurde. Bemerkenswert ist, wie so oft in vergleichbaren Auseinandersetzungen, mit welcher Konsequenz bis weit ins 18. Jahrhundert hinein an der Gültigkeit und Rationalisierbarkeit des historischen Schriftsinnes festgehalten wurde. Natürlich hatte es schon im ausgehenden 16. Jahrhundert Stimmen gegeben, die den Baum des Lebens für ein bloßes Symbol der Erlösung und der Gnade Jesu Christi gehalten hatten, Augustinus Steuchus sei hier genannt⁴⁸, und hatten vor allem die Vertreter der reformierten Theologie die *arbor vitae* ausschließlich für eine spirituelle Wirklichkeit gehalten, ohne daß man noch länger über dessen organische Effizienz hätte nachsinnen müssen. Für Johannes Calvin, der hier ganz seinem Modell des Gedächtnismahls verpflichtet blieb, war der Baum nicht mehr als ein Signum der Gnade Christi, ihrer Verheißung und ihrer erlösenden Gewalt gewesen⁴⁹. Schon die ersten lutherischen Schultheologen wie Johannes Gerhard hatten ihm hier vehement widersprochen und an der alten, zum Ende katholischen Position festgehalten⁵⁰. Der Baum war real, mochte er nun *qua natura* oder durch ein Wunder gestärkt konsumiert worden sein. Die Vielzahl an einzelnen Arbeiten, die noch bis weit in das 18. Jahrhundert hinein in lutherischen Kreisen zum Lebensbaum und seiner Bedeutung für den Körper Adams in Angriff genommen werden konnte, zeigt, welche Strahlkraft die Frage auch später noch entfalten konnte⁵¹. Daß eine neue Generation von Gelehrten ihre Zeit

Subsectio II, S. 417b-419a.

⁴⁸ Augustinus Steuchus, *Cosmopoeia vel de mundano opificio expositio trium capitum Genesis, in quibus de creatione tractat Moses*, Gryphius, Lyon, c. 2, S. 133-135.

⁴⁹ Johannes Calvin, *Commentaria in Pentateuchum*, in *Opera omnia* (9 Bde.), Bd. 1, Johann Jacob Schipper, Amsterdam 1671, c. 2, § 9, S. II.

⁵⁰ Johannes Gerhard, *Commentarius super Genesin, in quo textus declaratur, quaestiones dubiae solvuntur, observationes eruuntur*, Sengwald, Jena 1654, c. 2, S. 51.

⁵¹ Unter vielen Einzelarbeiten z. B. Christian Chemnitz, *Quadriga disputationum theologiarum de arbore vitae*, Nisius, Jena 1666, dort ausführlich gegen Calvin *Disputatio I*, S. 3-21, oder Sebastian Kirchner-Simon Zierlin (eds.), *Dissertatio biblica de arbore vitae, ex Gen. II. v. 9*, Millenau, Rotenburg 1699, *passim*.

damit verbrachte, die Äquivalente des Baums in der Wirklichkeit zu suchen, muß unter dieser Voraussetzung nicht weiter wundern⁵².

Freie Universität Berlin
bernd.roling@fu-berlin.de

⁵² Einen ganzen Katalog an Arbeiten zur Frage, welches Gegenstück die *arbor vitae* in der Realität gehabt haben könnte, liefert Johannes Heinrich Cohausen, *Tentaminum physico-medicorum curiosa decas de vita humana theoretice et practice per pharmaciam prolonganda*, Fuhrmann, Osnabrück 1714, Tentamen I, S. 1-17.

NOTE E DISCUSSIONI



Ὅμηρος ὁ σοφώτατος:
Alcune osservazioni sulle citazioni omeriche
nel *Simposio* di Senofonte

di

FRANCESCA PENTASSUGLIO

I. *Introduzione*

È stato osservato come la maggior parte delle citazioni omeriche si trovi attribuita, in Senofonte, al personaggio di Socrate¹. Non sorprende dunque che i riferimenti a Omero siano concentrati pressoché esclusivamente negli scritti socratici, particolarmente nei *Memorabili*, nel *Simposio* e nell'*Apologia*².

Oggetto del presente contributo è un esame del ruolo della poesia omerica in Senofonte, tema a cui non è stato ancora dedicato uno studio complessivo³ e che sarà qui indagato con specifico riferimento al *Simposio*, lo scritto in cui i riferimenti ai poemi omerici sono pro-

¹ N. Yamagata, *Use of Homeric References in Plato and Xenophon*, «Classical Quarterly» 62/1 (2012), pp. 130-144, p. 138.

² L'*Economico* rappresenta in tal senso un'eccezione, forse dovuta al fatto che Socrate discute, in questo scritto, temi cari a Senofonte (ivi, p. 140). Al di fuori degli scritti socratici, ed escludendo il trattato *Sulla caccia con i cani* (v. *infra*, n. 4), troviamo soltanto due riferimenti a Omero nelle *Elleniche* (III 4, 3; VII 1, 34) e uno nell'*Anabasi* (V 1, 2).

³ Diversa e maggiore è l'attenzione dedicata al rapporto tra Platone e Omero. Tralasciando gli studi incentrati sulla valutazione platonica della poesia *tout court*, si veda almeno J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, Liège 1949; D. Tarrant, *Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material*, «Classical Quarterly» 1 (1951), pp. 59-67; V. Planinc, *Plato through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, University of Missouri Press, Missouri 2003.

porzionalmente i più numerosi⁴.

L'analisi muove dall'ipotesi che sia possibile ravvisare, all'interno della stessa opera, almeno due diverse visioni sulla tradizione omerica: da un lato, la critica al sapere fondato sui poemi omerici, condotta attraverso il personaggio di Nicerato, che si dice fiero della sua conoscenza di Omero (III 5-6; IV 6-9); dall'altro, il ricorso a diversi esempi omerici all'interno del discorso socratico su ἔργος (VIII 30-31).

La critica rivolta a Nicerato, oggetto della prima sezione del contributo, sembra riguardare principalmente il valore didattico accordato a Omero, nonché l'illusoria convinzione che quanti conoscono a memoria i poemi omerici dispongano con ciò di una vera competenza in ciascuna delle tecniche lì rappresentate (IV 6). A questo riguardo, la posizione difesa da Nicerato sarà posta a confronto con quella attaccata dal Socrate senofonteo nei *Memorabili* (IV 2) e dal Socrate platonico nello *Ione* (536d-542b).

Sullo sfondo di tale polemica si tenterà di interpretare, nella seconda parte del contributo, l'uso di esempi omerici nel capitolo VIII, in cui Socrate cita – apparentemente senza alcun intento polemico o ironico – due episodi mitici tratti dall'*Iliade*: il rapimento di Ganimede da parte di Zeus (VIII 30; cfr. *Il.*, XX 230-235; V 265) e la vendetta di Achille per la morte di Patroclo (VIII 31; cfr. *Il.*, XVIII 88-126)⁵. Entrambe le citazioni, che compaiono anche in Platone (*Phaedr.*, 255c; *Symp.*, 179e-180a), sono impiegate in funzione dell'argomentazione socratica, tesa a dimostrare la superiorità dell'amore per l'anima sull'amore per il corpo (VIII 12 ss.).

L'esame di tali sezioni del *Simposio* permetterà dunque di affrontare, in sede conclusiva, alcune questioni relative alle modalità e alle finalità dell'"uso" di Omero in Senofonte. Rispetto alla critica del sapere omerico, ci si può chiedere ad esempio se la polemica socratico-senofontea investa la poesia omerica in quanto tale o non, piuttosto, la pretesa di assimilare la semplice memorizzazione delle opere di Omero al sapere

⁴ Lo scritto che contiene il numero in assoluto più alto di riferimenti a Omero è in realtà il trattato *Sulla caccia con i cani*, in cui figurano ben 45 delle circa 70 citazioni individuate nel corpus senofonteo (cfr. N. Yamagata, *art. cit.*, p. 139). La citazione massiva di esempi mitici si trova tuttavia nella sezione introduttiva (I 1-17) che, per ragioni stilistiche, è in genere ritenuta un'aggiunta tarda: si veda in merito ivi, pp. 139-140 e E. C. Marchant-G. W. Bowersock (eds.), *Xenophon. Scripta Minora*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1968, pp. XLII-XLIII. Eccettuando questo scritto, le due opere che contengono più allusioni a Omero sono il *Simposio* e i *Memorabili*, che presentano lo stesso numero di riferimenti (11) ma una ben diversa estensione.

⁵ Cfr. inoltre VIII 23, in cui Socrate cita l'esempio di Chirone e Fenice.

degli esperti; o ancora, perché tale critica non impedisca a Senofonte di impiegare i versi (e soprattutto i miti) di Omero all'interno di contesti filosofico-argomentativi. A tal proposito, verrà dunque indagata l'ipotesi di una possibile operazione di *riappropriazione* e *reinterpretazione* da parte di Senofonte dei poemi omerici, parallela e non alternativa alla critica rivolta contro il sapere che su essi si fonda.

2. Il discorso di Nicerato: critica del sapere omerico

Nel capitolo che precede il vero e proprio "giro di discorsi" che gli ospiti di Callia pronunciano a turno nel IV capitolo – e che, a differenza del *Simposio* platonico, non sono unificati tematicamente dalla questione dell'ἔρωσ⁶ – ciascun invitato è chiamato a dichiarare la qualità o competenza di cui va maggiormente fiero; vale a dire, secondo le stesse parole di Socrate, «ciò che di più degno reputa di sapere» (III 3)⁷.

È a questo punto che Nicerato, alla domanda su quale sapere lo renda più orgoglioso, risponde: «mio padre, che ha avuto cura che divenissi un uomo valente, mi costrinse ad apprendere tutti i versi di Omero: potrei recitare anche ora a memoria l'*Iliade* e l'*Odissea* per intero» (III 5). A tale affermazione replica immediatamente Antistene, che fa notare al giovane come tale abilità non lo renda in nulla superiore ai rapsodi, dei quali non esiste «categoria più inutile» (III 6). È Socrate stesso a confermare le parole di Antistene, a cui aggiunge che i rapsodi non conoscono il significato allegorico (τὰς ὑπόνοιας οὐκ ἐπίστανται) di quei versi che recitano a memoria (*ibidem*).

È senza dubbio degna di nota questa menzione delle ὑπόνοιαι, che è stata considerata come un *optimum testimonium* della diffusione, da parte di Antistene, di una lettura allegorica dei testi di Omero⁸. Tale interpretazione trae origine da un passo di Dione (*Or.*, 53, 5), in cui Antistene è accostato a Zenone e presentato come il precursore dell'interpretazione che distingue ciò che Omero disse δόξα da ciò che disse ἀληθεία.

⁶ Si veda in merito F. Ollier (éd.), *Xénophon: Banquet, Apologie de Socrate*, Les Belles Lettres, Paris 1961, pp. 9-10, 94-97.

⁷ La traduzione di tutti i brani del *Simposio* senofonteo citati è a cura di chi scrive.

⁸ Si veda B. Huss, *Xenophons Symposion: Ein Kommentar*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 189-190. Sull'esegesi omerica di Antistene si veda, tra gli altri, F. Declève Caizzi, *Antistene*, «Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura» 38 (1964), pp. 48-99, pp. 81-82; A. Brancacci, *Oikeios logos: La filosofia del linguaggio in Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 44-45 e Id., *Dialettica e retorica in Antistene*, «Elenchos» 17 (1996), pp. 359-406.

L'ammissione, tuttavia, di un duplice piano nel racconto omerico da parte di Antistene, e la stessa attribuzione al Socratico della nozione di "allegoria", rappresentano una questione controversa, che la critica ha dibattuto a lungo⁹ e che in questa sede non è possibile affrontare.

Ben attestato risulta invece l'interesse di Antistene per i poemi omerici: secondo Diogene Laerzio (*VP*, VI 15-18) egli fu autore, tra l'altro, di due opere dedicate agli interpreti di Omero (Περὶ ἔξεγητῶν) e a Omero stesso (Περὶ Ὀμήρου), oltre che di due declamazioni *Aiace* e *Odisseo*, di uno scritto sull'*Odissea* (Περὶ Ὀδυσσεείας), e di diversi altri dedicati a problemi particolari di esegesi omerica.

Ciò che è più rilevante ai nostri fini, a ogni modo, è che qui Senofonte faccia di Antistene il portatore di una polemica rivolta contro un tipo di educazione (rappresentata da Nicerato) incentrata sull'apprendimento mnemonico dei poemi omerici, e che tale critica lo avvicini alle posizioni sia del Socrate dei *Memorabili*, sia del Socrate platonico dello *Ione*. È quanto emerge più chiaramente nel capitolo IV, quando – giunto il suo turno di parlare – Nicerato esplicita le ragioni che lo rendono orgoglioso della sua sapienza omerica:

Potrete udire anche da me in cosa diverrete migliori stando in mia compagnia. Di certo sapete infatti che il sapientissimo Omero ha messo in versi quasi tutte le cose umane (Ὀμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων). Mi presti dunque attenzione chiunque di voi voglia divenire esperto nell'amministrazione della casa, nell'eloquenza politica o nell'arte del comandare; o ancora chi voglia diventare simile ad Achille, ad Aiace, a Nestore o a Odisseo: conosco infatti ognuna di queste cose (ταῦτα πάντα ἐπίσταμαι; IV 6).

Anche in questo caso è immediata la replica di Antistene, che con manifesta ironia chiede a Nicerato se egli conosca per caso anche l'arte del regnare, visto che «lo stesso Agamennone è elogiato sia quale re capace sia come forte guerriero»¹⁰, mostrando con ciò di condividere con il Socrate senofonteo¹¹ la polemica contro quanti pretendono, per

⁹ Cfr. F. Declava Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1966, pp. 108-109; A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Bibliopolis, Roma 1985, spec. p. 254. Per un recente riesame della questione e i relativi riferimenti bibliografici si veda ora F. Renaud, *Lexégèse homérique d'Antisthène: l'intention d'Ulysse et celle d'Homère* (di prossima pubblicazione).

¹⁰ Cfr. *Il.*, III 179 e *Mem.*, III 2, 2.

¹¹ Non è questo, come è noto, l'unico caso in cui l'Antistene del *Simposio* senofonteo

il solo fatto di conoscere a memoria le opere dei poeti, di riuscire in ogni scienza come degli specialisti (*Mem.*, IV 2).

Benché nel capitolo dei *Memorabili* Senofonte non menzioni esplicitamente Omero, è interessante notare come l'educazione basata sulla raccolta di opere dei poeti (IV 2, 1), qui incarnata da Eutidemo, sia equiparata alla pretesa di «diventare bravi senza maestri capaci» (IV 2, 2)¹², presunzione infondata per ogni attività e tanto più grave nel caso di un compito difficile come il governo della città, cui il giovane aspira. Va, tuttavia, notato come, a differenza di Nicerato – che contesta il giudizio di Antistene sui rapsodi (III 6: οὐκ οὐκ εἰσὶν ἔμοιγε δοκῶ) – Eutidemo conceda a Socrate che questi «studiano accuratamente a memoria i versi, ma loro stessi sono perfettamente stupidi» (IV 2, 10). Al di là, tuttavia, della critica dell'arte della rapsodia, il passo dei *Memorabili* esplicita le ragioni della più ampia polemica contro il sapere fondato sulle opere dei poeti: esso ingenera la presunzione, di cui è vittima Eutidemo, di poter divenire esperto nell'arte che si intende acquisire «senza esercizio e senza impegno» (IV 2, 6).

Un altro fondamentale termine di confronto è fornito dallo *Ione* platonico¹³. Non solo, infatti, Socrate esprime nell'*incipit* dell'opera analoghe riserve rispetto alla possibilità di esercitare bene l'arte della rapsodia «per chi non conosca ciò che il poeta dice» (530c)¹⁴, ma l'obiezione mossa da Antistene nel *Simposio* può essere avvicinata alle affermazioni con cui il Socrate platonico contesta a Ione, più avanti nel dialogo, la pretesa che l'arte della rapsodia (τέχνη ῥαψωδική) e l'arte della strategia (τέχνη στρατηγική) non differiscano in nulla, e che dunque «un buon rapsodo si trovi ad essere anche un buono stratega» (541a).

Il breve seguito dell'intervento di Nicerato, oltre a confermare la sua convinzione di aver acquisito le conoscenze necessarie in ciascuna arte trattata da Omero, fornisce esempi concreti di quanto affermato in apertura del suo discorso: il carattere "enciclopedico" dei poemi

e il Socrate dei *Memorabili* condividono le medesime posizioni: un caso emblematico è costituito dalla questione della ricchezza, su cui cfr. Xen., *Symp.*, IV 34-44 e *Mem.*, I 2, 1; I 3, 5-8; I 6, 2-10 (cfr. *Oecon.*, II 2-4).

¹² La traduzione dei passi dei *Memorabili* citati è a cura di A. Santoni (*Senofonte: Memorabili*, Rizzoli, Milano 1989).

¹³ Cfr. B. Huss, *op. cit.*, p. 213 e H. Thesleff, *The Interrelation and Date of the Symposia of Plato and Xenophon*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 25 (1978), pp. 157-170, p. 157.

¹⁴ La traduzione dei passi dello *Ione* è a cura di F. M. Petrucci (*Platone: Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, Einaudi, Torino 2012).

omerici e, dunque, del suo sapere. Proprio perché «il sapientissimo Omero ha messo in versi quasi tutte le cose umane», egli saprebbe dire anche «come un auriga debba fare la curva sfiorando la meta» (IV 6) e lo dimostra citando, con alcune variazioni rispetto al testo omerico¹⁵, i consigli dati da Nestore al figlio Antíloco in occasione della corsa dei cavalli in onore di Patroclo (*Il.*, XXIII 335-337)¹⁶. E oltre all'arte dell'auriga – continua Nicerato – egli conosce molte altre cose, essendo esperto persino dell'uso della cipolla come companatico della bevanda¹⁷, che permetterebbe ai convitati di bere più volentieri (IV 7).

Al di là dell'ultimo esempio, con cui Senofonte sembra voler suggerire il carattere futile di alcune conoscenze vantate da Nicerato, appaiono a questo punto chiari alcuni tratti essenziali della polemica socratico-senofontea:

(a) l'inutilità del sapere dei rapsodi, che recitano versi di cui ignorano il vero significato;

(b) la presunzione che alla conoscenza mnemonica dei poemi omerici corrisponda una conoscenza delle τέχνηαι lì trattate e che questa possa sostituirsi al sapere degli esperti;

(c) il carattere enciclopedico dei poemi omerici, che rende tanto più grave la precedente critica e che conduce a

(d) la pretesa universalità del loro valore educativo¹⁸.

Ora, sullo sfondo e alla luce di tali critiche, è possibile indagare la funzione e il significato delle citazioni omeriche all'interno del λόγος socratico.

3. Le citazioni omeriche nel discorso di Socrate

Il fine dell'ampio discorso su ἔργος pronunciato nel capitolo VIII è dichiarato da Socrate già a partire dal § 12, quando afferma di voler

¹⁵ Ad essere riformulato è soprattutto il primo verso (335: αὐτὸς δὲ κλιθῆναι εὐπλέκτω ἐνὶ δίφρῳ), che diventa in Senofonte αὐτὸν δὲ κλιθῆναι εὐξέστου ἐπὶ δίφρου.

¹⁶ Si noti che gli stessi versi sono citati, insieme ai successivi tre (XXIII 338-340), nello *Ione* (537a-b), in cui Platone riformula a sua volta il testo omerico (cfr. J. Labarbe, *op. cit.*, pp. 89-101).

¹⁷ Di nuovo Nicerato cita un verso di Omero (*Il.*, XI 630: ἐπὶ δὲ κρόμμυον ποτῶ ὄψον), questa volta letteralmente. La stessa citazione si trova in Plat., *Ion.*, 538c.

¹⁸ Sull'enciclopedismo di Omero cfr. Plat., *Resp.*, X 606e; Aristoph., *Ran.*, 1034-1036; sulla valenza didattica universale attribuita ai poemi omerici si veda Ps. Plutarch., *Vit. Hom.*, II 1 e II 5; Horat., *Epist.*, I 2, 1-4.

dar prova a Callia «di come l'amore dell'anima (ὁ τῆς ψυχῆς [*scil. ἔρω*ς]) sia anche di gran lunga superiore all'amore del corpo (ὁ τοῦ σώματος ἔρως)», esplicitando così la fondamentale dicotomia che strutturerà l'intero λόγος.

È all'interno di una serie di argomentazioni volte a mostrare la superiorità morale dell'amore diretto all'anima che vanno collocate e comprese, dunque, le citazioni di due episodi mitici tratti da Omero nei §§ 30-31. Dopo aver posto l'accento sul legame essenziale tra amore per l'anima e καλοκάγαθία, Socrate cerca infatti di consolidare le sue tesi volgendosi al mito, così da mostrare per questa via che «non solo gli uomini, ma anche gli dèi e gli eroi stimano più l'attaccamento per l'anima che non il possesso del corpo» (VIII 28). Il primo esempio, più generico, è fornito da Zeus stesso, il quale lasciò che restassero mortali tutte le donne di cui amò l'aspetto esteriore, mentre rese immortali quanti ammirò per la bellezza dell'anima (VIII 29). È con riferimento a questa seconda "categoria" che Socrate cita il caso di Ganimede, portato da Zeus sull'Olimpo per il suo animo e non per la bellezza del corpo. Una conferma sarebbe fornita dal nome stesso del giovane frigio, che con un'etimologia del tutto arbitraria Socrate fa risalire all'unione del verbo γάνυμαι (rallegrarsi, allietarsi) e del sostantivo μῆδος (pensiero), citando in proposito due emistichi (γάνυται δέ τ' ἀκούων / πυκινὰ φρεσὶ μῆδεα εἰδώς) che, tuttavia, non compaiono in Omero¹⁹. Ganimede sarebbe così «colui che gode dei pensieri» e che dunque «è stato onorato tra gli dèi non con il nome di Ganimede "dal piacevole corpo" ma "dalla piacevole mente"» (VIII 30).

Ora, la tradizione del rapimento di Ganimede da parte di Zeus risale a *Il.*, XX 230-235 (cfr. V 265 ss.), ma nella versione omerica dell'episodio il giovane coppiere, definito come «il più bello fra gli uomini mortali» (v. 233), fu rapito dagli dèi «per la sua bellezza» (κάλλεος εἴνεκα), e per questa prescelto «perché mescesse a Zeus» (v. 235). Il motivo omoerotico, d'altra parte, resta implicito nell'*Iliade*, risultando chiaramente attestato soltanto a partire dal VI secolo²⁰.

All'epoca di Senofonte, tuttavia, la rappresentazione prevalente della relazione Zeus-Ganimede era quella che identificava nel giovane

¹⁹ Per quanto riguarda il primo, si trova soltanto γάνυται in *Il.*, XIII 493 e XX 405; la seconda citazione non compare in questa forma, ma si leggono espressioni simili in *Il.*, VII 278 e XVII 325.

²⁰ Cfr. B. Huss, *op. cit.*, pp. 411-412, a cui si rimanda anche per la completa enumerazione dei riferimenti nei testi antichi al mito di Ganimede.

l'έρωμενος del dio²¹, al punto che questo mito poteva essere invocato per legittimare l'amore pederastico²². Emblematica in tal senso è la citazione dell'episodio mitico nel *Fedro* (255c), in cui a Zeus «innamorato di Ganimede» (Γανυμήδους έρων) viene attribuita l'etimologia stessa del termine «desiderio» (ύμερος) in quanto «flusso» che si riversa sull'amante.

L'impiego dell'episodio mitico all'interno del discorso socratico pare dunque rispondere a una strategia complessa. In primo luogo, contro la versione omerica del mito di Ganimede, il Socrate senofonteo afferma che Zeus rapì il giovane non per la bellezza fisica ma in virtù della sua anima, ricorrendo a una fantasiosa etimologia che ricorda da vicino le arbitrarie ricostruzioni etimologiche del *Cratilo* (392a-427c, in particolare 397d; 409a). In secondo luogo, contro la rappresentazione diffusa del rapporto Zeus-Ganimede – e probabilmente in polemica con il *Fedro* platonico²³ – Socrate nega che i due fossero amanti e adduce la stessa relazione come esempio di φίλια non fisica. Traducendo in questi termini il rapporto tra Zeus e Ganimede, il Socrate del *Simposio* contesta dunque l'interpretazione post-omerica del mito e risale in qualche modo, reinterprelandola, alla versione dell'*Iliade*.

Con intenti analoghi, passando dal mondo degli dèi a quello degli eroi, Socrate presenta la relazione tra Achille e Patroclo: «anche Achille è cantato da Omero per aver vendicato in modo tanto straordinario la morte di Patroclo non in quanto suo amasio (ούχ ως παιδικοίς), ma come compagno d'armi (ώς έταίρω)» (VIII 31).

Di nuovo, Socrate piega ai suoi scopi un esempio che è tradizionalmente impiegato con un significato del tutto diverso: tale è il caso, ancora una volta, di Platone, che nel *Simposio* (179e-180a) fa ricorrere Fedro al medesimo esempio per illustrare la sua tesi che Eros ispira a tal punto ardimento negli amanti da renderli disposti a morire al posto di altri (179b). Che la relazione tra Achille e Patroclo sia qui intesa come un rapporto tra amante e amasio è reso evidente non solo dal linguaggio impiegato (180a: ότι τον έραστήν ούτω περι πολλοῦ έποιεῖτο), ma soprattutto dalla successiva notazione di Fedro, volta a “correggere” la versione di Eschilo, che faceva di Achille l'amante di

²¹ Si veda in merito C. Hindley, Sophron Eros: *Xenophon's Ethical Erotics*, in C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World: Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, F. Steiner, Stuttgart 2004, pp. 125-146, p. 135.

²² Plat., *Leg.*, I 636c-d.

²³ Cfr. B. Huss, *op. cit.*, p. 17.

Patroclo: Achille, «più bello non solo di Patroclo, ma di tutti quanti gli eroi»²⁴, era invece l'amasio, giovane e imberbe (180a).

Ora, all'interno dell'*Iliade* il rapporto tra Achille e Patroclo pare essere rappresentato principalmente come una «φιλία eterica»²⁵, ma il lessico omerico non è esplicito a riguardo. Oltre che ἑταῖρος, Patroclo è talvolta definito θεράπων, "scudiero" di Achille (*Il.*, XXIII 90; XVI 244), ed è stato ipotizzato che tale rapporto potesse implicare uno sviluppo in senso erotico²⁶. È sostanzialmente a partire dalla letteratura successiva, tuttavia, e soprattutto alla luce del *Simposio* platonico, che si fa in genere risalire a Omero una connotazione pederastica del legame eterico²⁷.

Come per l'esempio di Ganimede, dunque, il Socrate senofonteo sembra polemizzare contro alcuni impieghi dell'episodio mitico posteriori a Omero (di nuovo, probabilmente, da parte di Platone)²⁸, sostenendo di restituirne l'originaria interpretazione omerica. Anche in questo caso, inoltre, egli sottrae il rapporto tra Achille e Patroclo all'ambito delle relazioni pederastiche per piegare il celebre esempio mitico ai fini del proprio discorso: solo in questo modo, infatti, egli può farne un ulteriore argomento a sostegno della sua tesi, la prova cioè che anche gli eroi «stimano di più l'attaccamento per l'anima» (VIII 31).

4. Conclusioni

Un problema spesso sollevato negli studi sul ruolo della poesia omerica in Platone²⁹ è l'apparente contraddizione per cui il Socrate platonico, da un lato, critica Omero e gli altri poeti al punto da "bandirli" dalla città ideale (*Resp.*, II 376e-383a), e dall'altro ricorre continuamente a Omero come fonte di informazioni o esempi, citandolo più di qualsiasi altro autore³⁰.

²⁴ Sulla bellezza di Achille cfr. *Il.*, II 673-674. La traduzione dei brani del *Simposio* citati è di M. Nucci (ed.), *Platone: Simposio*, Einaudi, Torino 2009.

²⁵ Si veda in merito R. Luca, *Il lessico d'amore nei poemi omerici*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 53 (1981), pp. 170-198, p. 194.

²⁶ Così R. Luca, *Eros & Epos. Il lessico d'amore nei poemi omerici*, L. S. Gruppo Editoriale, Quarto Inferiore 2001, pp. 99-100.

²⁷ Ivi, p. 51.

²⁸ Cfr. B. Huss, *op. cit.*, p. 413.

²⁹ Si veda ad esempio N. Yamagata, *art. cit.*, p. 130.

³⁰ L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, W. S. Maney & Son, Leeds 1976, pp. 991-1003.

Ora, le analisi condotte su alcune sezioni del *Simposio* sembrano suggerire che una simile, “doppia” prospettiva sul passato omerico sia riscontrabile anche in Senofonte.

In primo luogo, dalla critica dei poemi omerici occorre distinguere la più specifica polemica contro l’arte della rapsodia, che non implica immediatamente la prima e che avvicina la posizione di Socrate nel *Simposio* a quella espressa nei *Memorabili* (IV 2, 10) e nello *Ione* platonico (530c). Proprio il confronto con i *Memorabili*, tuttavia, rende esplicito ciò cui la battuta di Antistene nel *Simposio* (IV 6) allude soltanto: il vero bersaglio polemico non è la poesia omerica in quanto tale, bensì un certo tipo di educazione e di sapere su essa fondati, il cui limite fondamentale è la pretesa che la memorizzazione dei poemi omerici possa sostituirsi al sapere degli esperti, garantendo inoltre una conoscenza “enciclopedica”, estesa virtualmente a ogni arte trattata da Omero.

Se tale è la natura della critica socratico-senofontea, si comprende più facilmente perché essa non impedisca a Socrate di ricorrere (con una certa libertà) alla tradizione omerica, impiegando esempi ed episodi mitici nell’ambito di contesti argomentativi e senza alcuna parvenza di ironia. È il caso del discorso su ἔργος del capitolo VIII, in cui gli esempi omerici sono tuttavia reinterpretati e riadattati in funzione delle tesi esposte, mostrando un’aderenza solo parziale alla versione originaria.

Nell’ambito di tale duplice operazione di *critica* e *appropriazione*, Senofonte mostra inoltre di polemizzare contro altre interpretazioni degli stessi episodi omerici da lui citati (il rapimento di Ganimede e la vendetta di Achille per la morte di Patroclo), che non a caso ricorrono in due dialoghi platonici dedicati all’ἔργος: il *Fedro* e il *Simposio*.

Tali possibili riferimenti intertestuali, unitamente ai paralleli individuati con i *Memorabili* e con lo *Ione* platonico – nonché al fatto che i principali interventi polemici sono attribuiti ad Antistene, autore di diverse opere di esegesi omerica (Diog. Laert., *VP*, VI 15-18) – fanno inoltre del *Simposio*, in ultima analisi, un punto di vista privilegiato da cui osservare almeno parte del dibattito che verosimilmente sorse, in seno alla cerchia socratica, sull’uso e l’interpretazione di Omero.



Uno storico genetliaco per Aristotele:
Celebrazioni in occasione dei
duemilaquattrocento anni dalla sua nascita

di

SELENE I. S. BRUMANA

Poi ch'innalzai un poco più le ciglia,
vidi 'l maestro di color che sanno
seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor li fanno.

(Dante, *Inf.*, IV 130-133)

Correva l'anno 384 a.C. quando, nei pressi dell'antica città di Stagira, da padre medico, ebbe i natali Aristotele, pensatore a cui l'umanità ebbe a tributare la paternità del sapere filosofico-scientifico, destinato ad essere considerato, per citare i versi del Poeta, «il maestro de li filosofi»¹, quel «maestro e duca de la ragione umana» le cui parole furono tenute quali «somma e altissima autoritade»². Così, se secoli or sono Dante Alighieri poté dichiarare che la scuola dei Peripatetici, memore della guida dello «'ngegno [singolare] e quasi divino» dello Stagirita, «tiene [...] oggi lo reggimento del mondo in dottrina per tutte parti»³, la comunità internazionale degli Aristotelisti si è più volte riunita nel corso del 2016 organizzando una serie d'incontri volti a celebrare la ricorrenza dei duemilaquattrocento anni dal genetliaco dello Stagirita.

Un primo importante segnale dell'omaggio alla sua millenaria

¹ Dante, *Conv.*, IV 8, 15.

² *Ivi*, IV 6, 15.

³ *Ibidem*.

leadership intellettuale è derivato dal riconoscimento ufficiale dell'UNESCO, il quale ha denominato il 2016 l'*Aristotle Anniversary Year*. Il successo di tale iniziativa, promossa nel 2013 dall'Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies di Thessaloniki e realizzata in collaborazione con l'Hellenic National Commission for UNESCO, ha trovato giustificazione nell'imprescindibile ruolo svolto dal magistero filosofico dello Stagirita nella formazione intellettuale dell'umanità e nella costituzione della civiltà occidentale:

Aristotle was one of the most emblematic and influential philosophers of humanity. He helped shape the intellectual life of Europe and laid the theoretical foundations for the idea of Democracy and the establishment of the Constitutions in Europe and in the United States; he continues to be present in the intellectual evolution of Western civilization, as an essential part of its cultural heritage. He is a figure of unquestionable universal significance with the anniversary of which UNESCO should be associated⁴.

Le ragioni addotte a confermare l'attualità di Aristotele si elevano a chiaro segnale del valore della cultura e del sapere filosofico per l'esistenza umana nelle sue più profonde radici identitarie, tanto intellettuali quanto politiche e sociali, e invitano a riflettere sulla persistente attualità del *pensiero del passato* e sulla responsabilità di chi, consapevole del suo valore, ha il dovere di farsi portavoce dei suoi aspetti migliori, al fine di declinare tale eredità in un bene *in atto*, non solo potenziale.

Fra le iniziative promosse, che hanno coinvolto studiosi di levatura internazionale esperti del pensiero aristotelico e dell'aristotelismo, occorre anzitutto segnalare il ciclo di dieci Convegni internazionali afferenti all'iniziativa *Aristotle Today. Aristoteles Heute. Aristote Aujourd'hui. 2400 Years Anniversary 2016*, promosso dal Centre for Historical Ontology (Heidelberg-Helsinki-Leuven), diretto da Jan-Ivar Lindén (University of Helsinki), in collaborazione con le Università e i Centri di Ricerca delle Università di Heidelberg, Padova, Paris, Helsinki, Lisboa, Notre Dame (Indiana), Moscow, Córdoba, Leuven e Athens⁵. L'incontro italiano del

⁴ Cfr. online: <http://en.unesco.org/celebrations/anniversaries/2016/all?page=1> [02.10.2019].

⁵ Si precisano i temi trattati ai singoli convegni, secondo l'ordine cronologico con cui si sono svolti: «Aristotelian Philosophy in its Ancient Context» (Heidelberg, 7-9 gennaio 2016; resp. prof. P. König); «The Political Philosophy of Aristotle» (Padova, 7-9 aprile 2016; resp. prof. C. Rossitto); «Aristotélisme et Anti-aristotélisme du Moyen-âge Arabe à la Modernité» (Paris, 12-14 maggio 2016; resp. prof. C. Cerami e J.-L. Labarrière); «Aristotle on Logic and Nature» (Helsinki, 9-11 giugno 2016; resp. prof. J.-I. Lindén);

progetto, svoltosi all'Università di Padova nei giorni 7-9 aprile 2016 presso la Sala delle Edicole del Palazzo del Capitano, è stato dedicato al tema *The Political Philosophy of Aristotle*. Su iniziativa di Cristina Rossitto (Università degli Studi di Padova), organizzatrice e responsabile scientifica del convegno, l'articolazione dell'indagine ha beneficiato di una trattazione in cui l'attenzione è stata declinata, secondo i diversi risvolti, all'analisi tanto dei trattati, soprattutto la *Politica* e la *Retorica*, quanto delle opere dialogiche. Alle singole relazioni, volte a precisare puntuali aspetti del pensiero aristotelico⁶, quali «The idea of *polis*, the *politeiai* and the pursuit of happiness» e «Nobility and richness»⁷, tema di una tavola rotonda, si è affiancata la sezione finale «The political thought of Aristotle in the Venetian Renaissance»⁸, dedicata alla tradizione seriore. Per la qualità della trattazione, l'esito dei lavori conferma il ruolo guida della scuola patavina nell'ambito degli studi aristotelici, nazionali e internazionali⁹.

Accanto a questi appuntamenti di elevato peso scientifico, un ruolo di assoluto primo piano ha assunto il *World Congress "Aristotle 2400 Years"*, svoltosi a Thessaloniki nei giorni 23-28 maggio 2016. Organizzato dall'Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies (ΔΙ.Κ.Α.Μ.) dell'A-

«The Fragments of Aristotle's Lost Works» (Lisboa, 6-7 luglio 2016; resp. prof. A. P. Mesquita); «Neo-aristotelianism. A Conference on Neo-aristotelian Metaphysics, Ethics, and Politics» (Notre Dame, Indiana-Chicago, 30 settembre-1 ottobre 2016; resp. prof. Ch. Shields e J. Karbowski); «The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality» (Moscow, 17-19 ottobre 2016; resp. prof. V. Petroff); «Aristotle in Eastern Christianity, in Islamic, and in Jewish Tradition» (Córdoba, 17-18 novembre 2016; resp. prof. R. Román Alcalá); «Aristotle and Phenomenology: Departures and Returns» (Leuven, 12-14 dicembre 2016; resp. prof. N. de Warren); «Aristotle, Timeless and Scientifically Timely» (Athens, 14-17 gennaio 2017; resp. proff. E. Moutsopoulos, M. Protopapas-Marneli).

⁶ Relatori: T. M. Calvo-Martínez (Universidad Complutense de Madrid); E. Cattanei (Università di Cagliari e Genova); P. Destrée (Université Catholique de Louvain); S. Gastaldi (Università degli Studi di Pavia); J.-I. Lindén; F. O'Rourke (University College Dublin); Ch. Rowe (Durham University); M. Zanatta (Università della Calabria).

⁷ Relatori: E. Berti, C. Rossitto e S. Gullino (Università degli Studi di Padova); A. Pedro Mesquita (Universidade de Lisboa).

⁸ Relatori: F. Biasutti, E. Cuttini e R. Bassi (Università degli Studi di Padova); E. De Bellis (Università del Salento); M. Deslauriers (McGill University).

⁹ Tra gli enti patrocinatori del Convegno figura, oltre al Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università di Padova e al Centre for Historical Ontology (Heidelberg-Helsinki-Leuven), anche il Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione Aristotelica (sede amministrativa Padova), al quale appartengono alcuni relatori (proff. F. Biasutti, C. Rossitto, E. De Bellis).

ristotle University of Thessaloniki, con il supporto della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, dell'Academy of Athens e dell'Hellenic National Commission for UNESCO, il convegno ha ospitato circa duecentocinquanta studiosi di Aristotele e della sua tradizione, provenienti da quaranta paesi in tutto il mondo, con sessioni di lavori svoltesi, oltre che alla sede dell'A.U.Th., anche nell'atmosfera affascinante dei siti archeologici delle antiche Stagira e Mieza, luoghi dove Aristotele rispettivamente nacque e fu precettore del giovane Alessandro il Macedone. Per dichiarazione ufficiale, lo scopo del *World Congress* è stato quello di dare un incentivo, nella linea di un rin vigorito spirito critico, agli studi in ogni campo dell'opera di Aristotele, il cui raggio si estende nei molti aspetti della filosofia e della scienza, ovvero «a work whose impact is unique in size and influence in the history of the human intellect and which continues to be present in the intellectual evolution of Western civilization»¹⁰.

Fra le numerose relazioni di alta levatura a cui è stato possibile presenziare si vogliono ricordare almeno, nell'ambito delle *Plenary Lectures*, quelle di Pierre Pellegrin (C.N.R.S.) su *Aristotle and Democracy* e di Demetra Sfendoni-Mentzou (Aristotle University of Thessaloniki; presidente del *World Congress* e del Δ.Ι.Κ.Α.Μ.), su *Aristotle's Dynamic Vision of Nature: The Case of "Prime Matter" (πρώτη ύλη). A Neo-Aristotelian Perspective on Contemporary Physics*, tenutesi rispettivamente all'interno delle celebrazioni di apertura e chiusura del convegno, nonché quelle di Lambros Couloubaritsis (Université libre de Bruxelles; Corr. Member of the Academy of Athens) su *The Complex Organisation of Aristotle's Thought* e di James Lennox (University of Pittsburgh) su *Aristotle's Biology: Form, Function and Development*, organizzate nelle suggestive cornici dell'antica Mieza e dell'antica Stagira. Altrettanto interessanti gli interventi di Richard McKirahan (Pomona College) su «*As in a battle after a rout has occurred*» An. Post. 2.19 100a12-14, di Abraham P. Bos (Vrije Universiteit Amsterdam) su *Aristotle on God's Life-Generating Power and on Pneuma*¹¹, di Oliver Primavesi (Ludwig-Maximilians-Universität München) su *Editing Aristotle: The Case of the De motu and Prospects for the Future*¹², di Ronald Polansky (Duquesne University) su

¹⁰ On line: <http://aristotleworldcongress2016.web.auth.gr/?q=en> [02.10.2019].

¹¹ Cfr. A. P. Bos, *Aristotle on God's Life-Generating Power and on Pneuma as Its Vehicle*, SUNY Press, Albany NY 2018.

¹² Cfr. Aristoteles, *De motu animalium. Über die Bewegung der Lebewesen*, Historisch-kritische Edition des griechischen Textes und philologische Einleitung von O. Primavesi;

Aristotle's Nicomachean Ethics is a Practical Science, e infine di Christof Rapp (Ludwig-Maximilians-Universität München) su *Aristotle and the Dialectical Turn of Rhetoric*. Quanto invece alle *Invited Speaker Sessions*, una menzione speciale va ai puntuali interventi di Tomás Calvo Martínez (Universidad Complutense de Madrid) su *On the Notions of ψυχή and ζωή in the Aristotelian Biology*, di Myrto Dragona-Monachou (Universities of Athens and of Crete) su *The Relevance of Aristotle's Views of Ethics and Medicine to Bioethics*, di David Lefebvre (Université Blaise Pascal) su *Male, Female and Final Cause in Aristotle's Generation of Animals*¹³, e di Robert Bolton (Rutgers School of Arts and Sciences) su *Techne and Empeiria: Aristotle's Contributions to the Tradition*¹⁴.

L'ampiezza dei temi indagati dai relatori – molti affermati specialisti ma anche alcuni giovani studiosi – ha spaziato da interessi filologici su questioni legate alla trasmissione ed edizione dei testi, a quelli preminenti di ordine storico-filosofico, estendendosi alla ricezione del pensiero aristotelico fino alla contemporaneità¹⁵. Così, nelle alterne sezioni, l'attenzione è stata rivolta ora alle problematiche legate alla filosofia prima e alla «Theory of Thinking» – nei suoi aspetti di «Logic», «Epistemology» e «Methods of Inquiry» – ora alle questioni di filosofia naturale – «Physics», «Astronomy & Cosmology», «Psychology», «Biology» –, ad entrambe le quali si è affiancato un esame di non minore intensità per le questioni di etica (e bioetica), politica, retorica e poetica. Parimenti, la valutazione filosofico-culturale del ruolo di «Aristotle in the History of Philosophy», per quanto attiene al pensiero contemporaneo ha dato luogo a momenti di esame in riferimento ad aree disciplinari tradizionali, mostrando segnali di apertura verso nuovi approcci d'indagine, come per esempio

Deutsche Übersetzung, philologische Einleitung und erklärende Anmerkungen von K. Corcilius, F. Meiner, Hamburg 2018; Aristotle, *De Motu Animalium*, Proceedings of the XIX Symposium Aristotelicum, edited by Ch. Rapp and O. Primavesi, with an Edition of the Greek Text and an English Translation, Oxford University Press, Oxford (di prossima pubblicazione). Cfr. anche O. Primavesi (ed.), *Aristoteles: De motu animalium*, ein neues Bild der Überlieferung und ein neuer Text, De Gruyter, Berlin-New York (di prossima pubblicazione).

¹³ Cfr. A. Falcon-D. Lefebvre (eds.), *Aristotle's Generation of animals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

¹⁴ Per gli atti degli studi delle *Plenary Lectures* e delle *Invited Speaker Sessions* cfr. D. Sfendoni-Mentzou (ed.), *Aristotle - Contemporary Perspectives on his Thought. On the 2400th Anniversary of Aristotle's Birth*, De Gruyter, Berlin 2018.

¹⁵ Cfr. D. Sfendoni-Mentzou (ed.), *Proceedings of the World Congress "Aristotle 2400 Years"*, Aristotle University of Thessaloniki / Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies of A.U.Th., Thessaloniki 2019.

quelli riconducibili alla «Biocosmology», alla «Eco-ethology» e alle tecnologie informatiche, elettroniche e computazionali. L'insieme di questi fattori, e anzitutto lo spessore scientifico, lascia adito a ritenere che le aspettative auspiccate dal Direttivo del *World Congress* possano nel tempo dirsi attese, ossia che

this worldwide recognition of the philosopher, who has contributed more than any other in the shaping of human intellect, the high quality of the contributed papers, the excellence of talks of the leading Aristotle scholars, who participated as Invited Speakers, will stand out as the most prestigious celebration among all the events to be organized in the *Aristotle Year* and will remain as a point of reference in the years to come¹⁶.

Quanto alle celebrazioni tenutesi all'estero, sempre autonome rispetto al menzionato ciclo di conferenze di Aristotle Today, si segnala anche il *World Congress "The Philosophy of Aristotle"*, svoltosi ad Atene nei giorni 9-15 luglio 2016, sotto l'egida e l'organizzazione della International Association of Greek Philosophy, della Greek Philosophical Society, della Philosophical Society of Cyprus e altre società e istituzioni elleniche. Apice di quest'ultima iniziativa è stata la sessione speciale dedicata alla *lectio* di Gerhard Seel (Universität Bern) su *Why Democracy? Aristotle's Answer in Contrast to Modern Theories*, svoltasi nell'evocativa sede del sito archeologico del Liceo di Aristotele.

Nel panorama di eventi accademici realizzati in occasione dello storico genetliaco aristotelico¹⁷, un ricordo privilegiato merita il Convegno internazionale *Aristotele e le sfide del suo tempo. Anniversario Aristotelico 2016: a 2400 anni dalla nascita di Aristotele*, organizzato dalla Cattedra di Storia della filosofia antica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano guidata dal prof. Roberto Radice, in collaborazione sia con il Dipartimento di Filosofia sia con l'Università di Cagliari e l'Università della Calabria, e con il patrocinio della Società Filosofica Italiana (Sezione lombarda)¹⁸. Nei giorni 9-11 novembre

¹⁶ On line: <http://aristotleworldcongress2016.web.auth.gr/?q=en> [02.10.2019].

¹⁷ Ricordo, per esempio, il convegno internazionale *Da Stagira a Parigi: prospettive aristoteliche tra antichità e medioevo*, svoltosi al Collegio Ghisleri di Pavia il 30-31 maggio 2016. Per gli atti cfr. S. Gastaldi-C. Zizza (eds.), *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

¹⁸ Gli atti sono stati editi nel seguente volume: R. Radice-M. Zanatta (eds.), *Aristotele e le sfide del suo tempo a 2400 anni dalla sua nascita*, Edizioni Unicopli, Milano 2017.

2016, presso la sede milanese dell'Università Cattolica, si sono viste susseguirsi tre sezioni scientifiche – dedicate rispettivamente ai temi de «la conoscenza umana e i suoi oggetti», della «persuasione e azione», e de «le potenzialità dell'anima» – e una sessione aperta alle scuole, volta a sondare l'attualità del concetto «Aristotele e noi». A proposito di quest'ultima, introdotta dal Direttore di Dipartimento Massimo Marassi, le *lectiones magistrales* di Enrico Berti (Università degli Studi di Padova) e Alessandro Ghisalberti (Università Cattolica del Sacro Cuore), rispettivamente concernenti la *Attualità di Aristotele*¹⁹ e *La cosmologia della Divina Commedia fra scienza aristotelica ed escatologia cristiana*²⁰, hanno permesso soprattutto al giovane pubblico di uditori di approfondire temi di grande interesse filosofico, coniugando la profondità della riflessione contenutistica alla semplicità espositiva in uso a chi ha dedicato la vita a tali studi.

Quanto invece alle relazioni rivolte agli specialisti, *Sullo statuto epistemologico della filosofia prima: scienza dell'essere e scienze particolari in Aristotele*, *Metafisica Gamma 1-2*, Cristina Rossitto ha mostrato come le ben note questioni riguardanti la molteplicità dei significati dell'essere e il primato della sostanza, fra le più dibattute fin dall'antichità, siano funzionali al contesto epistemologico nel quale sono inserite. In che modo, infatti, la filosofia prima, alla quale appartiene la scienza dell'essere, può ritenersi scienza unitaria se il suo oggetto è l'essere-in-quanto-essere, essendo l'essere un *πολλαχῶς λεγόμενον*? La soluzione al problema è guadagnata, secondo Rossitto, tramite il confronto con altre scienze, più per affinità che per contrasto, come di solito si tende invece a interpretare. Da un lato, la filosofia è scienza unica del proprio oggetto, poiché l'essere presenta, fra i suoi molteplici significati, un senso primo (la sostanza), analogamente a quanto avviene per qualsiasi altra scienza che abbia un oggetto dalle medesime caratteristiche (come la scienza della salute). Tale senso primo, dall'altro, garantisce un'unità simile a quella del genere e alla corrispondente scienza²¹. Ciò che invece distingue la filosofia da tutte

¹⁹ Fra i suoi studi cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

²⁰ Cfr., per esempio, A. Ghisalberti, *La cosmologia di Dante dal Convivio alla Commedia*, in N. Bray-L. Sturlese (eds.), *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27-29 settembre 2002, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 319-330.

²¹ C. Rossitto, *Sullo statuto epistemologico della filosofia prima. Scienza dell'essere e scienze particolari in Aristotele*, *Metafisica Gamma 1-2*, in R. Radice-M. Zanatta (eds.),

le altre ἐπιστῆμαι, siano esse di un unico genere o di molti generi, di cui uno primario, è il fatto che essa ha per oggetto il tutto in universale, laddove quelle ne “ritagliano” una parte, come Aristotele aveva dichiarato fin dall’esordio del libro. Con una prospettiva d’indagine del tutto diversa, il carattere epistemico della metafisica è stato considerato anche da Aldo Brancacci (Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”), che in *Aristotele e la determinazione della metafisica come scienza* ha fatto dialogare la concezione aristotelica con le posizioni di Heidegger e Kant. Alla dignità ontologica delle ἐπιστῆμαι matematiche ha invece dedicato attenzione Elisabetta Cattanei (Università degli Studi di Cagliari), che nella sua relazione su “*Matematiche*” in *Aristotele*²² ha ricordato il carattere superiore e, soprattutto, il valore epistemologico attribuito dallo Stagirita a queste scienze. Quello che si è usi definire “anti-platonismo” di Aristotele altro non è che il modo con cui egli, “sfidando” le concezioni del suo tempo, tenta di difendere la necessità che τὰ ὄντα siano oggetto delle matematiche.

Un particolare senso teoretico della filosofia è stato oggetto di attenzione nello studio di Julie Ward (Loyola University, Chicago) su *Θεωρία as Practice and as Activity*. Nell’*Etica Nicomachea* Aristotele qualifica la θεωρία come attività intellettuale di carattere divino, capace di condurre alla τελεία εὐδαιμονία. Tuttavia, in *Eth. Nic. X 7-8* si ha anche una descrizione della θεωρία come ἐνέργεια, la cui spiegazione, secondo Ward, che in ciò si è avvalsa di riferimenti letterari e filosofici alla nozione diffusa nel periodo classico, è da ricercarsi anzitutto in un aspetto di «visual spectatorship».

Il valore della poetica e della retorica è stato oggetto di tre studi. Il rapporto con la tradizione precedente è stato al centro dell’intervento di Maria Protopapas-Marneli (Academy of Athens), dal titolo *Poetica platonica vs poetica aristotelica*²³. La condanna platonica della poesia negativamente mimetica è conseguenza della distinzione fra ispirazione e costruzione poetica. In una visione in cui si considera

Aristotele e le sfide del suo tempo, cit., pp. 221-233, spec. p. 231.

²² Cfr. almeno E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l’Accademia e Aristotele a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1996, cui si rinvia per ulteriore bibliografia sul tema.

²³ Per il carattere limitrofo dell’argomento, si segnala il saggio dell’autrice edito negli atti del convegno ateniese dell’*Aristotle Today* (gennaio 2017): M. Protopapas-Marneli, *Le fondement aristotélicien de la rhétorique stoïcienne*, in E. Moutsopoulos-M. Protopapas-Marneli (eds.), *Αριστοτέλης διαχρονικός και επιστημονικώς επίκαιρος. Aristotle Timeless and Scientifically Timely*, Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι 2018, pp. 87-103.

che la poesia risveglia nei viziosi e negli ignoranti la parte appetitiva dell'anima, libera di prendere il sopravvento su quella razionale, l'esclusione del poeta dalla comunità civica appare del tutto legittimata. La prospettiva aristotelica, invece, rovescia la cesura platonica in funzione di una visione "organica" della poesia, come si dà nel caso di quella tragica, considerata una sostanza avente gli attributi di un organismo vivente. La poesia è una τέχνη con le proprie ben definite strutture e il poeta è colui che, meglio conoscendone i pregi, è garante del suo corretto funzionamento. Diversamente che nella *Repubblica* di Platone, in Aristotele il pubblico cui la poesia si rivolge è edotto, sicché il fascino scaturito si muta da un condizionamento negativo della psiche a una funzione edificante, poiché il carattere universale dei casi presentati guida lo spettatore a formulare principi validi oltre i singoli casi particolari. Quello aristotelico, conclude Protopapas, è un approccio che segna il confine tra la concezione antica e moderna di poesia. In riferimento poi al limitrofo tema *I molti ambiti dell'"arte" retorica: un duplice problema epistemologico*, Marcello Zanatta (Università della Calabria) ha mostrato la fisionomia *sui generis* della qualifica di τέχνη per la retorica. Questa non ha un precipuo γένος ὑποκείμενον, ma estende il proprio dominio su più aree, come si ricava dall'affermazione di Aristotele secondo cui ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν, ovvero la capacità di cogliere l'elemento persuasivo «in merito a ciascun <argomento>» (περὶ ἕκαστον)²⁴. Il suo essere *sui generis*, secondo lo studioso, è da mettere in relazione con l'aspetto epistemologico, come mostra l'esempio degli ἔνδοξα, il cui inferiore rigore nulla toglie al profilo logico-formale dell'inferenza argomentativa. Zanatta ha pure mostrato come la nozione di ποιήσις, che qualifica il *proprium* dell'arte, confini con la πράξις, sicché si spiega l'attingere della retorica sia alle scienze poietiche che a quelle pratiche. Delle modalità con cui, nell'arte retorica, si realizza τὸ πιθανόν si è occupata Silvia Gastaldi (Università degli Studi di Pavia), dopo aver anch'ella ricordato la centralità del problema "artistico", nel senso che scopo di Aristotele nel comporre la *Retorica* sarebbe stato dotarla dello statuto di τέχνη. Nella sua relazione *La Retorica di Aristotele: le strategie della persuasione*, Gastaldi ha preso avvio dalla considerazione della necessaria presenza delle πίστεις ἔντεχνοι, i mezzi di persuasione tecnici, che

²⁴ Aristot., *Rhet.*, I 2, 1355b 25-26, trad. di M. Zanatta, in M. Zanatta (ed.), *Aristotele: Retorica e Poetica*, UTET, Torino 2005.

lo Stagirita chiarisce essere il carattere del parlante, la disposizione emotiva dell'ascoltatore, e il carattere argomentativo e dimostrativo del discorso²⁵. Le riflessioni della studiosa sulla provenienza etimologica del termine ἐνθύμημα, derivato da θυμός, in unione con quelle sul «saggio di psicologia sociale»²⁶ che a suo giudizio costituisce l'inizio del libro II, permettono di rivelare l'importanza persuasiva delle strategie emozionali, per nulla contraddicenti quelle logiche. L'analisi delle passioni è funzionale al loro utilizzo argomentativo, sicché per essere dimostrativa e persuasiva una strategia comunicativa deve avvalersi anche del coinvolgimento emotivo dell'ascoltatore, inteso nella valenza pragmatica e non di semplice «mozione degli affetti»²⁷.

Il tema emozionale è stato al centro anche della relazione di Francesca Masi (Università Ca' Foscari Venezia), che in *Dimensione emotiva della giustizia nel V libro dell'Etica Nicomachea: la concezione aristotelica a confronto con quella platonica e sofistica* ha esaminato la nozione di δικαιοσύνη alla luce della discussione compiuta da Aristotele sulle virtù del carattere. Se è indicata come «uno stato interiore dell'anima, un'eccellenza della funzione desiderativa dell'anima, possibilmente un abito»²⁸, secondo Masi si danno alcune caratteristiche per cui la giustizia è una virtù etica "anomala", sintetizzabili nella presunta esteriorizzazione della medietà, nella presenza di un calcolo proporzionale alla base della medietà e nel fatto che «i vizi opposti alla giustizia hanno lo stesso nome, cioè sono entrambe forme di ingiustizia»²⁹. Contestualizzando dunque l'argomentazione nell'ambito di quella che è stata definita «antropologia della πλεονεξία»³⁰ e tenuto conto della

²⁵ Aristot., *Rhet.*, I 2, 1356a 1-4.

²⁶ S. Gastaldi, *La Retorica di Aristotele. Le strategie della persuasione*, in R. Radice-M. Zanatta (eds.), *Aristotele e le sfide del suo tempo*, cit., pp. 131-148, spec. p. 144. Cfr. S. Gastaldi (ed.), *Aristotele: Retorica*, Carocci, Roma 2014, p. 22: «l'analisi delle passioni condotta da Aristotele si presenta pertanto come un repertorio complessivo delle opinioni diffuse a livello politico e sociale, rispetto alle quali elenca le premesse delle argomentazioni adatte a suscitare nel discorso queste reazioni emotive».

²⁷ Gastaldi (ivi, p. 450) ha precisato che «la differenza tra il metodo retorico aristotelico e il puro e semplice ricorso all'elemento passionale dell'uditorio consiste nel fatto che è il discorso stesso a suscitare o a placare le passioni».

²⁸ F. Masi, *La dimensione emotiva della giustizia. Aristotele, Etica Nicomachea V*, in R. Radice-M. Zanatta (eds.), *Aristotele e le sfide del suo tempo*, cit., pp. 183-202, spec. p. 184.

²⁹ Ivi, p. 187.

³⁰ M. Vegetti, *Antropologie della πλεονεξία in Platone*, in M. Migliori-L. M. Napolitano Valditara-D. Del Forno (eds.), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 337-350 (già nell'ed. inglese per Academia Verlag, Sankt Augustin 2004).

diversa posizione dei Sofisti, Masi ha inteso mostrare la dimensione emotiva della δικαιοσύνη, «una virtù etica che trova il suo compimento nella dimensione intersoggettiva», la cui medietà non è come le altre, «non perché non sia anche una qualità della funzione desiderante dell'anima, ma perché [...] è una medietà che ha una dimensione oggettiva»³¹. Invece, in *The Primacy of Justice and the Problem of the Politeia in Aristotle's Political Science* l'approccio di Susan Collins (University of Notre Dame) al tema politico si è focalizzato sulla centralità del concetto di πολιτεία in Aristotele in rapporto con le nozioni di “giustizia distributiva” e “giustizia politica”.

Alla psicologia, di preciso al *De anima*, sono state poi dedicate le relazioni di Sean Kelsey (University of Notre Dame) e Eli Diamond (Dalhousie University). In *Aristotle's Soul*, Kelsey ha rivolto l'attenzione a *De anima* II 5, a partire dalla difficoltà, registrata dalla letteratura critica, di come intendere la teoria della percezione. Abbandonando «the difficulties of explaining intentionality and consciousness without falling into dualism»³², la tesi sostenuta da Kelsey è che il problema riguardi piuttosto l'oggettività della percezione. Quanto invece a Diamond, nella sua relazione *The Philosophical Structure of Aristotle's History of Psychology in De Anima Alpha*, egli ha affiancato l'esame della critica aristotelica sulle erronee concezioni dell'anima diffuse fra i suoi contemporanei a osservazioni che mostrano l'attualità della riflessione aristotelica, specie se applicata a quelle spiegazioni delle attività del vivente basate sulle scienze matematiche.

L'ambito dell'umano è stato oggetto d'interesse, oltre che nel suo rapporto col divino nell'intervento di Nicoletta Scotti (Università Cattolica del Sacro Cuore) su *Intelligenza umana e intelletto divino. Aristotele fra ermeneutica e innovazione*, anche in quello di Loredana Cardullo (Università degli Studi di Catania). Quest'ultima, in *Tra bestie e dèi: forme dell'umano in Aristotele. Uno studio ricognitivo*, ha sottolineato le criticità dell'epoca di transizione nella quale Aristotele è vissuto, a cavaliere fra l'affievolirsi del potere delle πόλεις e il formarsi dei regni ellenistici, precisando quanto questa condizione “intermedia” dell'epoca abbia inevitabilmente influito sull'assetto di valori e credenze. Con atteggiamento conscio del cambiamento, lo Stagirita traduce l'eredità di valori in un'indagine scientifica del vivente, sicché

³¹ F. Masi, *La dimensione emotiva della giustizia*, cit., p. 201.

³² S. Kelsey, *An aporia about aisthesis*, in R. Radice-M. Zanatta (eds.), *Aristotele e le sfide del suo tempo*, cit., pp. 171-182, spec. p. 171.

la sua trattazione dei temi antropologici, tanto biologici quanto etico-politici, rivela che la *scala naturae* e la classificazione gerarchica delle forme dell'umano trova una privilegiata giustificazione alla luce del retroterra culturale greco e, al contempo, della personale inclinazione «ad osservare la vita in tutte le sue sfumature»³³, riorganizzandone poi la struttura in direzione teleologica. Uno sguardo attento al *multifocal approach* si coglie nella presentazione di Arianna Fermani (Università degli Studi di Macerata), la quale, in *Πρὸς τὸ καλόν: Bellezza e Verità nelle Etiche aristoteliche*³⁴, ha spiegato la necessaria presenza del Vero ad arginare l'ambiguità della nozione di bellezza, che essa eredita suo malgrado dall'oscillante valenza di "apparenza", indicante ora ciò che è visibile ora ciò che è negativamente contraffatto. La bellezza, per essere vera, necessita di essere ancorata ai doni della virtù e richiede il sostegno dell'eleganza, giacché virtù ed eleganza sono entrambe frutto di scelta e, come tali, orientate all'acquisizione della felicità, che sempre è questione di sforzo, applicazione ed esercizio³⁵. Così il virtuoso per eccellenza, l'uomo σπουδαῖος, compie scelte corrette, poiché il suo agire bene è sorretto da un "vedere bene" o "vedere il vero", laddove bellezza e verità hanno una sorta di "potere cletico"³⁶ e fortemente attrattivo.

Alla metà del Novecento Jorge Louis Borges ebbe a scrivere che «todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Ello equivale a declarar que no hay debate de carácter abstracto que no sea un momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de los siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos, las caras, pero no los eternos antagonistas»³⁷. Ebbene, a duemilaquattrocento anni di distanza, sono mutati i tempi e molte posizioni di Aristotele si sono scientificamente chiarite in altra veste, ma la sempre rinnovata attualità del suo pensiero è un dato non oscurabile e il suo insegnamento secondo cui ὁρθῶς

³³ R. L. Cardullo, *Tra bestie e dèi: forme dell'umano in Aristotele. Uno studio ricognitivo*, in R. Radice-M. Zanatta (eds.), *Aristotele e le sfide del suo tempo*, cit., pp. 47-73, spec. p. 71.

³⁴ Su aspetti limitrofi del concetto cfr. anche A. Fermani, "Brividi di bellezza" e desiderio di verità nel Fedro di Platone, in C. Ciancio (ed.), *Bellezza e Verità*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 195-203.

³⁵ Aristot., *Eth. Nic.*, I 10, 1099b 19-20.

³⁶ Cfr. Plat., *Crat.*, 416b-d. Su questa paretimologia di καλός (bello) dal verbo καλεῖν (chiamare), cfr. M. L. Gatti, *Etimologia e filosofia. Strategie comunicative del filosofo nel Cratilo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 381-384.

³⁷ J. L. Borges, *Deutsches Requiem* (1946), poi in *El Aleph*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires 1949.

δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας³⁸
resta senz'altro tutt'oggi valido, almeno per chi si mostri sensibile a un
interesse filosofico. In un qualche modo, allora, forti della memoria del
passato e delle conferme che il presente ha evidenziato, si può auspica-
re che anche nel futuro permanga saldo il riconoscimento che «questo
modo tenne lo maestro de l'umana ragione, Aristotile, che sempre
prima combatteo con li avversari de la veritade e poi, quelli convinti, la
veritade mostroe»³⁹.

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)
Università degli Studi di Padova
seleneiris.brumana@unicatt.it

³⁸ Aristot., *Metaph.*, α 1, 993a 19-20.

³⁹ Dante, *Conv.*, IV 2, 16.



Rhetorik im Epikureismus: Zur neuen Edition von Philodems *Über Rhetorik* I

von
JAN E. HEßLER

I. *Stand der Forschung*

Eine besondere Eigenschaft der Schule, die Epikur im Jahre 306 v. Chr. in Athen gründete, ist der Umstand, dass in einiger Regelmäßigkeit neue Texte aus dieser philosophischen Tradition publiziert werden, einige hiervon gar erstmalig. Grund hierfür ist der Umstand, dass in Herculaneum, in der sogenannten *Villa dei Papiri*, eine große Menge karbonisierter Papyri gefunden wurden, die zahlreiche Texte prominenter Epikureer enthalten. Der Großteil stammt von Philodem, der vermutlich auch der Besitzer der Bibliothek war, aber auch Epikurs Hauptwerk, *Über die Natur*, und andere Schriften, etwa von Polyän oder Demetrios Lakon sind unter den erhaltenen Papyri¹. Diese Texte erhielten seit den 70er Jahren des vorangegangenen Jahrhunderts immer größere Beachtung, v.a. durch die Veröffentlichungen des *Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi* (CISPE) in Neapel, das zum einen die Zeitschrift *Cronache Ercolanesi* herausgibt (Studien und Editionen), zum anderen die Reihe *La Scuola di Epicuro* (Editionen mit Kommentar und Übersetzungen). Die Editionen herkulanischer Papyri – hinzu kommen die die kontinuierlich erscheinenden Inschriftenfragmente des Diogenes von Oinoanda

¹ Hierzu M. Gigante, *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*, Transl. by D. Obbink, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2002; D. Sider, *The Books of the Villa of the Papyri*, M. Zarmakoupi (ed.), *The Villa of the Papyri at Herculaneum*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, S. 115-127; G. Leone, *I papiri del Περὶ φύσεως di Epicuro nella storia dell'Officina dei Papiri Ercolanesi*, in A. Casanova-G. Messeri-R. Pintaudi (eds.), *E sì d'amici pieno: Omaggio di studiosi italiani a Guido Bastianini per il suo settantesimo compleanno*, Edizioni Gonnelli, Firenze 2016, S. 233-250.

und weitere Papyri, etwa die Oxyrhynchus- Papyri – steigerten den Textbefund der Schule Epikurs durch die Bereitstellung verlässlicher(er) oder erstmals erschienener Schriften. Beispiele sind hier in jüngerer Zeit etwa *Philodemus, On Piety*, hg. v. Dirk Obbink, Clarendon Press, Oxford 1996; *Philodemus, On Poems*, hg. v. Richard Janko, Oxford University Press, Oxford 2000-2011; und erst vor einigen Jahren *Epicuro, Sulla natura: Libro II*, hg. v. Giuliana Leone, Bibliopolis, Napoli 2012. Die derzeit laufenden Versuche neuer bildgebender Verfahren wie *Reflectance Transformation Imaging* (RTI) oder *X-Ray Phase Contrast Tomography* (XPCT) neben dem bereits erfolgreich angewandten *Multispectral Imaging* (MSI) versprechen weiteren Fortschritt in den nächsten Jahren. Diese neuen Erkenntnisse beförderten die Neuerscheinung von Editionen und Studien zu bestimmten Schriften oder übergreifenden Einzelthemen der epikureischen Philosophie. Auch zu Philodems *Über Rhetorik* wurden nach der Edition von Siegfried Sudhaus (1892-1896) und der kritischen Ausgabe von Francesca Longo Auricchio (1977)² viele neuere Teileditionen vorgelegt und Neuauflagen der Buchzählung vorgeschlagen³. In diesen Kontext reiht sich nun die Edition des ersten Buches von Philodems *Über Rhetorik* ein, bearbeitet von Federica Nicolardi (= N.)⁴.

2. Rhetorik im Epikureismus und Philodems Traktat Περὶ ῥητορικῆς

Bevor wir zur vorliegenden Edition kommen, einige einleitende Worte zum inhaltlichen Kontext der von N. herausgegebenen Schrift. Rhetorik spielt auf den ersten Blick in den erhaltenen Schriften der Epikureer eine untergeordnete Rolle. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass bereits der Meister selbst bewährte rhetorische Strategien und Stilmittel anwendete, um seine Lehre dem Publikum näherzubringen und potentielle neue SchülerInnen durch einen gefälligen Stil für die Schulgemeinschaft zu gewinnen. Er nutzt also bereits die protreptische Rhetorik, die Lukrez als ‚Honig am Rande bitterer Medizin‘ bezeichnet⁵. Dies verträgt sich nur bedingt mit der Kritik Epikurs an

² S. Sudhaus, *Philodemi Volumina, Rhetorica*, Teubner, Leipzig 1892-1896; F. Longo Auricchio, *Φιλοδήμου Περὶ ῥητορικῆς libros primum et secundum*, Giannini, Napoli 1977.

³ Für einen Überblick: <http://www.herculaneum.ox.ac.uk/papyri/other-resources/books-herculaneum> [04.10.2019].

⁴ F. Nicolardi (ed.), *Filodemo: Il primo libro della Retorica*. Edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 2018.

⁵ Lucret., *DRN*, I 935-947.

Rhetorik, die wir in einigen kürzeren Aussagen in Diogenes Laertius und anderswo finden. Jedoch zeigt eine gründliche Analyse, dass für Epikur der Einsatz von Texten und Methoden konkurrierender Lehrer und Autoren legitim ist, solange er die Eindeutigkeit der Botschaft (σαφήνεια) und die Verbreitung der heilsbringenden Philosophie befördert. Dies gilt dann auch für Motive aus rhetorischer Literatur und für Mittel literarischer Rhetorik⁶.

Während sich bei Epikur selbst eher Fragen der praktischen Anwendung stellen, befinden wir uns bei Philodem im 1. Jh. v. Chr. in einer Diskussion rhetorischer Theorie. In seiner Schrift *Über Rhetorik* (Περὶ ῥητορικῆς), der wahrscheinlich einzigen erhaltenen hellenistischen Rhetorikabhandlung in griechischer Sprache, diskutiert Philodem die aus Platon bekannte Frage, ob Rhetorik eine Kunst sei: Hier referiert er die Haltung der Epikureer, nur die sophistische Rhetorik sei eine τέχνη. Diese deckt sich weitestgehend mit der aristotelischen Epideiktik, umfasst aber auch Aspekte, die man unter ‚literarische Rhetorik‘ fassen kann. Im Verlaufe des Traktats setzt sich Philodem außerdem mit Meinungen und Texten anderer Schulen für Philosophie und Rhetorik auseinander und ist so eine wichtige Quelle für die Einschätzung der Rhetoriklandschaft nicht nur, aber vor allem seiner Epoche⁷. Im ersten Buch stellt Philodem das Thema vor und behandelt allgemeine Aspekte dieser Fragestellung. Somit ist nun der Rahmen abgesteckt, in dem sich N. mit ihrer neuen Edition von *Über Rhetorik I* bewegt.

⁶ J. E. Heßler, *Das Gedenken an Verstorbene in der Schule Epikurs in der Tradition der ἐπιτάφιοι λόγοι*, in D. De Sanctis-E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (eds.), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015, S. 95-112; ders., *Τὸν σοφὸν οὐ δοκεῖ ῥητορεῦσιν καλῶς? Rhetorik in Texten Epikurs*, in I. Männlein-Robert-W. Rother-S. Schorn-Ch. Tornau (eds.), *Philosophus orator: Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischer Literatur*, Schwabe, Basel 2016, S. 138-158.

⁷ M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, 4. Die hellenistische Philosophie*, Schwabe, Basel 1994, S. 29-490, bes. 303-306 und 339-341; M. Erbi, *La retorica nell'Epicureismo: una riflessione*, «Cronache Ercolanesi» 41 (2001), S. 189-205; G. Arrighetti, *Filodemo, le technai e la retorica*, in I. Männlein-Robert-W. Rother-S. Schorn-Ch. Tornau, *Philosophus orator*, cit., S. 181-202 (s. Anm. 3).

3. Die vorliegende Ausgabe

N.s Band bietet zunächst S. 13-27 Abkürzungen und ein Literaturverzeichnis, auf das später noch zurückzukommen sein wird. Die Abkürzungen, gerade für Editionen der antiken Texte sind alle sehr gut nachvollziehbar und leserfreundlich präsentiert.

S. 29-48 folgt eine Einleitung zur inhaltlichen Einordnung, zu den bereits erwähnten Themen des Buches sowie zur Auseinandersetzung Philodems mit dem platonischen *Gorgias*.

Buch I wird präsentiert als Einleitung zu *Über Rhetorik*, die im Verlauf der Schrift thematisierte Aspekte vorstellt und eine spätere Behandlung verspricht. Zum anderen ist das erste Buch aber auch als ein in sich geschlossenes unabhängiges Werk zu verstehen (S. 32). Philodem bietet sehr allgemeine Aussagen über Rhetorik, d.h. über Genres, Definitionen und Ausrichtung. Hierbei setzt er sich ab von ihm bekannten Wertungen etwa der Stoiker, der Sophisten sowie Platons und kritisiert den Einsatz von Rhetorik zu Schmeichelei und schöner Unterhaltung. Bereits hier, wie auch im weiteren Verlauf des Traktats, steht im Vordergrund die aus Platon bekannte Frage, ob Rhetorik als Kunst (τέχνη) zu verstehen ist, und damit verbunden diejenige nach ihrer Lehrbarkeit und ihrem Nutzen – ein Punkt, der uns bereits eingangs als wichtiges Kriterium der Epikureer für den Einsatz von Rhetorik begegnete. N. bespricht in ihrer Einleitung desweiteren dem Philodemtext folgend auch Fragen der Überzeugungsinstrumente, der Untersuchung anhand von Fakten (und ihrem Gegenteil), sowie die Einteilung der τέχναι. Hier wird S. 39 eine sehr nützliche Tabelle mit den Kategorien Anlage, Übung und Methode in ihrem Verhältnis zueinander geboten. Die Diskussion der Beziehung von Philodems Text zum platonischen *Gorgias* ist hilfreich, einzig die Ausführungen S. 46-48 zum Zitat von Plat., *Grg.*, 465a sind vielleicht etwas zu lang geraten.

Auf den Seiten 49-188 folgt die papyrologische Einführung, die man sicherlich – sofern bei einer Textedition davon die Rede sein kann – als das oder zumindest ein Kernstück des Bandes bezeichnen kann, wie bereits der Seitenumfang erahnen lässt. N. bespricht in diesem Abschnitt ausführlich die Historie des Texts und dessen heutigen Status. Die Rolle, die *Über Rhetorik* Buch I enthält, ist wohl eines der ersten von Antonio Piaggio (1713-1796) aufgerollten herkulanischen *volumina*, von dem heute noch ca. 5 Prozent des ursprünglichen Umfangs erhalten sind (S. 51f.). Nach diesen Vorbemerkungen stellt N. zum Mittelteil der Rolle (*midollo*), heute *PHerc.* 1427, und zu den kleineren

Reststücken (*scorze*) alle greifbaren Daten zusammen über deren Abwicklung, Zustand und bisherige Veröffentlichung. Hier enthalten sind auch mehrfarbige Abbildungen zu den einzelnen Papyrusteilen, so etwa S. 62 zu PHerc. 232: auf einen Blick lässt sich gut erkennen, was eine Besonderheit und auch besondere Schwierigkeit bei diesen Texten darstellt, nämlich das Vorliegen mehrerer Ebenen in einem Textabschnitt, also Grundebene, darunterliegende Textteile (*sottoposti*) und darüberliegende Schichten (*sovrapposti*). Die Abbildungen der Papyrusteile und ihrer Ebenen sind sehr anschaulich und eine sehr gute Ergänzung zu N.s Erläuterungen (s. auch S. 67, 72).

Nach den historischen und zustandsbezogenen Informationen folgt ein Abschnitt zu bibliologischen Daten und Bearbeitungen des Textes. Wir erfahren alles zu Textformat, Schreibern, Zeichen und Korrekturen. Bezüglich redaktioneller Phasen referiert N. zunächst den Forschungsstand und kommt zum Fazit, dass die vorliegende Rolle eine provisorische Kopie war, die später ergänzt werden sollte (S. 124f.). Auf den Seiten 125-162 erfolgt eine Kalkulation zur Rekonstruktion der ursprünglichen Länge der Rolle und der Lage der einzelnen Papyrusteile im Gesamtwerk. Diese komplizierten Erwägungen basieren auf der virtuellen Rekonstruktion durch Multispektralaufnahmen sowie der Berechnungsformeln und Methoden der jüngeren Forschung zu den herkulanischen Papyri. Zum Nachvollzug durch die Fachleute bietet N. zahlreiche Abbildungen und Tabellen. Hier sei besonders hervorgehoben, dass auch eine Klapptafel im Band enthalten ist, im Umfang von 21 DIN A5-Blättern, d.h. von ca. 60 × 100 cm. In beidseitig bedruckten mehrfarbigen Abbildungen lässt sich die gesamte Rolle in der Rekonstruktion N.s nachvollziehen. *Midollo* und *scorze* sind an der jeweiligen Ursprungskolumne verortet, ergänzt durch einige Stücke, deren Ort nicht ermittelt werden konnte. Auch dieses Zusatzfeature ist für den Benutzer sehr anschaulich und ermöglicht auf einen Blick die Zuordnung der Textteile, die durch eindeutige Angaben gekennzeichnet sind.

Nach einer kurzen Übersicht über die vorigen Editionen (S. 163f.) erfolgen Vorbemerkungen zur vorliegenden Edition (S. 164-166): Während die bisherigen Editoren, Sudhaus und Longo Auricchio, für Buch I lediglich PHerc. 1427, den innersten Teil der Rolle, herangezogen haben, greift N. auch auf die bisher nicht einbezogenen kleineren Papyrusteile (*scorze*) zurück, die ebenfalls Teil des ursprünglichen Philodemetexts waren. Ankündigt wird auch eine neue Zählung der Kolumnen, die durch die zuvor angeführten Ergebnisse mathematischer Berechnungen

und bibliologischer Daten erforderlich wurden. Zuletzt wird noch der Aufbau des kritischen Apparates nachvollziehbar erläutert.

S. 167-188 bieten zum Schluss noch eine ausführliche und sehr hilfreiche Konkordanz der Editionen sowie ein Verzeichnis der verwendeten Siglen und Zeichen.

Im Anschluss an die Einleitung folgen S. 189-272 Text und Übersetzung, insgesamt ca. 10 Seiten Fließtext. Formal zunächst positiv hervorzuheben ist der Umstand, dass die Übersetzung in der Folge von Giuliana Leones *Περὶ φύσεως II* (2012) parallel zum Text gedruckt ist und nicht wie bei diversen Editionen auch herkulanischer Papyri nach dem Originaltext. Unter dem griechischen Text befindet sich, den Erläuterungen in den Präliminarien folgend, ein ausführlicher kritischer Apparat, der Papyrustext, Abschriften, Parallelquellen, Editionen und Sekundärliteratur bis ins Erscheinungsjahr 2018 berücksichtigt. Die unterschiedlichen Angaben sind akkurat und nachvollziehbar.

Bei den erstmals von N. herausgegebenen Teilen ist leider sehr wenig Text vorhanden, lediglich Einzelbuchstaben und einzelne vermutete Wörter (so bei *PHerc.* 1115; *PHerc.* 1813, pz 15; *PHerc.* 234, pz inf., col. sin. u.v.m.). Für einen Eindruck der Arbeit N.s am Text werden daher hier Stichproben aus den zusammenhängenden Passagen ab col. 229 herangezogen.

Der Text von *PHerc.* 1427 cr 1 pz I, fr. 1 lautet bei Sudhaus ... εϰ έννο[εῖν](?) ἐπι | [ϰτήμ]η[ν] ...⁸, bei Longo ... EC έννο[εῖν] ἐπι | [ϰτήμ]η[ν] ...⁹ In der neuen Ausgabe N.s lesen wir ... [ϰαθ'] ἐαυτοῦς ἀναλ[α] | βόντες] έννοῖαν ἐπι | [στή]μης ...¹⁰ Unmittelbar zuvor steht bei N. im Text εἶτα πάλιν, πρὸς | [τ]οῦναντίον ἐπιβ[[ολ]]α | λοῦντες. ὅποῖαν τῖνα¹¹, bei Sudhaus ist zwischen den beiden Satzteilen kein Zusammenhang erkennbar, unmittelbar zuvor lesen wir εἶτ' ἀπ[οκ]λίν[ειν] πρὸς | [τῆν] αὐτ[ῆ]ν ἐπιχει | ροῦντες. ὄ[ν]τ[ω]ν δ[ὲ] .]¹². Bei Longo ist zwischen den beiden Teilen gar ein weiteres Fragment eingefügt, der Text lautet bei ihr εἶτ' ἀπ[οκ]λίν[ειν] πρὸς | [το]ῦναντίον ἐπι[χει] | ροῦντες, ὅποῖα εἶναι ...¹³ Bei N. ist also zusammenhängend zu lesen εἶτα πάλιν, πρὸς | [τ]οῦναντίον ἐπιβ[[ολ]]α | λοῦντες. ὅποῖαν

⁸ *PHerc.* 1427 fr. 1, 1-2 = 1, S. 3 Sudhaus.

⁹ *PHerc.* 1427 fr. 1, 1-3 = S. 3 Longo.

¹⁰ *PHerc.* 1427 col. 230, 1-3 N.

¹¹ *PHerc.* 1427 cr 1 pz II, fr. 3 = col. 229, 37-39 N.

¹² *PHerc.* 1427 fr. 3, 14-16 = 1, S. 3 Sudhaus.

¹³ *PHerc.* 1427 fr. 3, 14-16 = S. 3 Longo.

τίνα [καθ'] ἑαυτοῦς ἀναλ[α | βόντες] ἔννοιαν ἐπι | [στή]μησ ... Diese Aussage, die wesentlich mehr Kohärenz bietet, steht exemplarisch für die Ergebnisse der neuen Lesungen und der neuen Anordnung, durch die Textpassagen nun einen Zusammenhang oder zumindest mehr Zusammenhang erhalten als in den bisherigen Editionen. Ein gutes Beispiel kann auch *PHerc.* 1427 cr I pz III, col. 2 = Col. 233, 16-23 N. bieten: Im Kommentar begründet die Herausgeberin ihre Übersetzungsentscheidungen zu ἄθλιος, πορεύω und παραβολαί. Letzteres überträgt sie nicht in der üblichen Form „Vergleiche“, sondern als „Einwände“ (*obiezioni*). Im Kommentar S. 389f. führt sie hierfür Parallelstellen, andere Übersetzungen, LSJ und Sekundärliteratur an, ihre Entscheidungen sind also wohlüberlegt und begründet.

Neue Konjekturen und längere Ergänzungen sind quasi immer in ähnlicher Form wohlbegründet. In *PHerc.* 1612 N 6 = col. 178, 6 N. etwa entscheidet sie sich gegen J. Hammerstaedts Vorschlag ζητήσεωσ für ἐρωτήσεωσ und zieht als Argument S. 332f. die Kombination mit ἀπόκρισις wenig später im Text heran, das andernorts in Philodems *Rhetorik* zu finden ist und als Mittel des συνζητητικὸς τρόπος angeführt wird.

Manchmal wirken die Entscheidungen weniger überzeugend: In 1427 cr I pz II, fr. 4, col. sin., 38f. = col. 230, 38f. N. wird der Begriff προάσκησις ergänzt, im Text steht die Junktur [ἐ]κ τῆς [πρ]οασκήσεω[c]. Im Kommentar S. 373 führt sie an, das Substantiv sei vor dem 12. Jh. nicht belegt, das Verb προασκέω aber bereits in griechischen Texten der Klassik zu finden. Zudem wird Philodems Parallele in der nächsten Kolumne (Col. 231, 4 N.) herangezogen, συνάσκησις. Dieses Substantiv gibt es aber (eben im Gegensatz zu προάσκησις) wohl schon vor Philodem und regelmäßig auch in der Kaiserzeit. Die Präposition ἐκ im Text wird neben Buchstabenspuren im Papyrus durch die Verbindung mit περιγίγνεσθαι begründet – das Verbum ist aber weitestgehend ergänzt. Der Text lautet hier wie folgt: ... αἱ δ' ὀλίγ[ου] τινὸς πρὸς | δέ[οντ]αι το[ῦ] φυσικοῦ ἃ | πλ[ὴ]ς ἐκ τῆς [πρ]οασκήσε | ω[ς μὴ π]εριγ[εινο]μένου ...¹⁴ Die Ergänzungen sind deshalb nicht falsch, lediglich die Begründung ist etwas schwach, auch wenn sie hier wie sonst in Teilen auf N.s Autopsie des Papyrus beruht.

Auch ist es schade, wenn manche Entscheidungen rein philodemimmanent begründet werden. So finden wir *PHerc.* 426 N 2, ll. 30 = col. 136, 30 N. den Wortlaut κε[κακουργ]ῆσθαι, kurz zuvor lesen wir

¹⁴ *PHerc.* 1427 cr I pz II, fr. 4, col. sin., 36-39 = col. 230, 36-39 N.

κατὰ τὸν Ἀ]ναξιμένην. N. führt in ihrem Kommentar diverse Stellen an mit Erwähnungen von Anaximenes in Philodems *Rhetorik* sowie einen Beleg für das Verbum κακουργεῖν in dieser Schrift. Was nicht erwähnt wird, ist eine Passage in Anaximenes' *Rhetorik an Alexander*¹⁵, in der wir die Form κεκακουργηκότεc finden. Die Stelle könnte also N.s Entscheidung für die ungewöhnliche, weil sperrige Perfektform stützen und zudem evtl. für eine direkte Bezugnahme bemüht werden. Die Herausgeberin hätte hier also noch Argumente heranziehen können, die ihre Entscheidung unterstützen.

Insgesamt lässt sich sagen, das neben diesen kleineren ‚Monenda‘ die Texterstellung in Apparat und Kommentar sehr gut nachvollziehbar ist. N. nimmt sich die Freiheit, an manchen Stellen auch umfassendere Ergänzungen vorzunehmen. Diese steigern das zusammenhängende Verständnis und sind zum einen wünschenswert, zum anderen auch durch die jeweilige Argumentation legitimiert. N. übersetzt nicht wörtlich, vielmehr löst sie den sperrigen Philodemtext in eine verständlichere und fließendere italienische Wiedergabe auf, mit sinnvollen Ergänzungen, die stets durch (scil.) markiert sind.

Der Kommentar auf den Seiten 275-414 nimmt etwa soviel Raum ein wie die Einleitung zu papyrologisch-editorischen Fragestellungen. Wie die Besprechung von Text und Übersetzung bereits zeigte, legt N. viel Wert auf Sprachliches und die Begründung der Entscheidungen in der Übersetzung und zuvor des Wortlauts im Text. Letzterer wird neben oben angeführten begrifflichen Erwägungen noch ausführlich begründet durch papyrologische bzw. paläographische Aspekte. Zuletzt erfolgen auch Hinweise auf die philosophische Argumentation, die in N.s Kommentar nicht im Vordergrund steht, aber der auch Raum geboten wird, sofern ein Punkt nicht bereits in der Einleitung behandelt wurde. Auch hier sei ein Beispiel herangezogen: Am Ende des ersten Buches erwähnt Philodem diejenigen, die entgegen dem Schulgründer und den Epikureern der ersten Generation Metrodor und Hermarch die Meinung vertreten, die sophistische Rhetorik sei keine τέχνη. Diese gerade innerschulischen Gegner, die im weiteren Verlauf von *Über Rhetorik* immer wieder thematisiert werden, sind laut Philodem nicht weit von Vaternördern entfernt¹⁶. Im Kommentar S. 412-414 spricht N. folgerichtig vom Phänomen epikureischer Orthodoxie und

¹⁵ Ps.-Arist., *Rh. Al.*, c. 21, 1 Fuhrmann.

¹⁶ *PHerc.* 1427 cr 2, col. 7, 25-29 = col. 238, 25-29 N.: οὐ | πάνυ τι μακρὰν τῆc | τῶν πατραλοῶν | καταδικῆc ἀφεc | τηκασιν.

Dissidenten der Schule. Hierzu führt sie Passagen aus Philodem und anderen antiken Autoren an, verweist aber leider nicht auf maßgebliche Arbeiten, die sich mit diesem Kontext und den damit verbundenen literarischen und philosophischen Fragestellungen auseinandersetzen¹⁷. Die Besprechung dieser Stelle zeigt, dass N. in Sachen Editionsphilologie, Papyrologie und philosophischer Argumentation die relevanten Aspekte zwar ausführlich diskutiert oder aber auf die entsprechende Forschungsliteratur verweist. An manchen Punkten würde man sich allerdings wünschen, dass sie mehr zu literarischen Fragestellungen oder solchen des Kontexts Philosophenschulen und Rhetorikschulen bieten würde.

Nach unseren bisherigen Betrachtungen können wir nun noch kurz auf die Bibliographie (S. 13-27) zurückkommen, die bereits eingangs erwähnt wurde. Sie umfasst eine große Auswahl an Inventarliteratur, Editionen und Sekundärliteratur in den gängigen Forschungssprachen und reicht von der frühen Neuzeit bis ins Jahr 2018. Die einzigen Arbeiten, die hier fehlen, sind diejenigen, die sich mit literarischen Aspekten und dem Kontext der Rhetoriklandschaft des Hellenismus befassen¹⁸. Dies muss aber nicht stören, und die Nichtberücksichtigung folgt konsequent dem papyrologischen Focus der Arbeit.

S. 415-463 folgen noch sehr ausführliche und nützliche Indices, die die Arbeit am Text sehr erleichtern. N. bemerkt zum Wortverzeichnis: „Si registrano tutti i termini eccetto καί e l'articolo“ (S. 416). Ob man freilich οὗτος, ῥητορική und δέ (!) anführen muss, sei dahingestellt. Im *index verborum* sind sogar ἅπαξ λεγόμενα Philodems durch Asterisk markiert, ebenso sind nur im Apparat befindliche Wörter kenntlich gemacht, ein sehr gutes Feature. Gewöhnungsbedürftig ist

¹⁷ F. Longo Auricchio-A. Tepedini Guerra, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, «Cronache Ercolanesi» II (1981), S. 25-40; D. Sedley, *Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World*, in M. Griffin-J. Barnes (eds.) *Philosophia togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Clarendon Press, Oxford 1989, S. 37-119; M. Erler, *Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos?*, «Museum Helveticum» 49 (1992), S. 171-200; F. Verde, *Ancora su Timasagora epicureo*, in «Elenchos» 31 (2010), S. 285-317.

¹⁸ Neben den in Anm. 6 und 7 bereits genannten etwa R. Gaines, *New Perspective on the Second Sophistic in Philodemus*, in L. Calboli Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric*, vol. 7, Herder, Roma 2006, S. 81-94; G. A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton 1994; L. Pernot, *Un témoignage sur l'histoire de la sophistique: le livre III de la Rhétorique de Philodème*, in L. Calboli Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric*, vol. 6, Herder, Roma 2004, S. 151-164.; ders., *Rhetoric in Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington 2005.

der *Index locorum a Philodemo laudatorum*. Beim Stellenindex könnte man anführen, dass man Plato Comicus nicht nach Kock und Poseidonios nicht nach Theiler zitieren sollte, sondern eher nach den neueren Ausgaben von Kassel-Austin und Edelstein-Kidd. Insgesamt sind die Indices wie die gesamte Edition sehr ausführlich, materialreich und leserfreundlich.

4. Abschließende Wertung

Nach dem Durchgang durch die Teile noch einige zusammenfassende Bemerkungen: Der Focus liegt bei N.s Arbeit in Einleitung und Kommentar eindeutig auf papyrologischen Fragen der Materialkunde sowie auf editorischen Aspekten. Hierdurch können die LeserInnen die lebendige Geschichte der Texte nachvollziehen und werden quasi zu jedem Stück und zu jeder Zeile geleitet. Dies geschieht durch die Chronologie der Erschließung jedes Teils, aber auch durch die Erläuterung aller Zeichen, das Durchgehen der Korrekturen etc. Vor allem die Abbildungen ermöglichen auch Nicht-Experten einen nahezu unmittelbaren Einblick in die mühevollen Arbeit an den herkulanischen Papyri sowie den Zustand der Textteile und ihre Lage in der ursprünglichen Rolle.

Nimmt man den thematischen Teil der Einleitung und die Erläuterungen aus dem Kommentar zusammen, lässt sich sagen, dass sich N. um eine Kontextualisierung des Texts innerhalb der epikureischen Rhetorikdiskussion bemüht. Dies gelingt in jedem Fall bezüglich Philodems Diskussion von Rhetorik als τέχνη, mancherorts hätte man sich eine Erweiterung des Focus auf übergeordnete oder nur indirekt mit dem Text zusammenhängende Themen gewünscht. Dass hier fehlende Titel aus der Sekundärliteratur angeführt wurden, soll nicht ein Manko einer streng editorisch und ansonsten philosophisch orientierten Arbeit betonen. Vielmehr sollen sie den interessierten Leser in Ergänzung zu N.s Erläuterungen auch auf weitere kontextuelle und literarische Aspekte hinweisen.

Was den Philodemtext angeht, so ist N.s kritische Edition 40 Jahre nach Longo Auricchios Ausgabe angesichts der Entwicklung gerade des papyrologischen Forschungsstandes seitdem, der umfassend berücksichtigt wird, mehr als willkommen. Die Erschließung durch N.s Übersetzung und Kommentar sowie die Abbildungen erhöht den Mehrwert des Bandes zusätzlich.

Zum Schluss lässt sich sagen, dass N.s Buch großen Respekt abnötigt für eine Edition, die im Rahmen einer Dissertation vorgelegt wurde und weit über die allgemein erwartbaren Anforderungen einer solchen Arbeit hinausgeht. Sie dürfte von jetzt an die Standardausgabe für das erste Buch von Philodems *Über Rhetorik I* sein und ein Ausgangspunkt für die weitere Forschungsdiskussion. Es ist zu hoffen, dass in naher Zukunft weitere Texte aus der Sammlung der herkulanischen Papyri erscheinen. Gerade auch für die Präsentation kann N.s Edition dann als positives Beispiel dienen.

Julius-Maximilians-Universität Würzburg
jan.hessler@uni-wuerzburg.de



Tra scienza e filosofia, epistemologia e società:
Mario Vegetti sulla medicina antica *

di

VINCENZO DAMIANI

Impresa editoriale e redazionale di proporzioni considerevoli, la raccolta degli scritti di Mario Vegetti (1937-2018) sulla medicina ippocratica e galenica, recentemente apparsa in due tomi (circa 900 pagine in tutto) per i tipi della pistoiese Petite Plaisance, consente un accesso sinottico ai risultati di un lavoro pluridecennale. Ciascuno dei contributi, disposti in successione diacronica, è testimone della temperie in cui origina e quindi tassello di un percorso per svariate ragioni impervio, che comincia a metà degli anni '60 come esplorazione di un terreno affatto o marginalmente frequentato da filosofi e antichisti – i testi di tradizione ippocratica¹ – per poi svilupparsi in parallelo al sempre crescente interesse per la storia del pensiero medico e scientifico greco² fino alla pubblicazione, ancora in tempi recentissimi, degli studi sul cosiddetto “nuovo Galeno”³.

* Nota critica a M. Vegetti, *Scritti sulla medicina ippocratica*, Petite Plaisance, Pistoia 2018 [da qui in avanti abbreviato in *MI*]; Id., *Scritti sulla medicina galenica*, Petite Plaisance, Pistoia 2018 [da qui in avanti abbreviato in *MG*]. Le abbreviazioni delle opere di Ippocrate e Galeno seguono le convenzioni stabilite nei repertori bibliografici curati da G. Fichtner e successivamente ampliati per il *Corpus Medicorum Graecorum* (consultabili online: <http://cmg.bbaw.de> [02.10.2019]). In entrambi i casi saranno segnalati, per brevità, esclusivamente gli estremi delle edizioni del CMG (se presenti) e delle rispettive edizioni di riferimento (per Ippocrate: E. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, 10 voll., Baillière, Paris-London 1839-1861; per Galeno: C. G. Kühn, *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 voll., Cnobloch, Leipzig 1819-1833).

¹ Cfr. M. Vegetti (ed.), *Opere di Ippocrate*, UTET, Torino 1965.

² Cfr. M. Vegetti-D. Lanza (eds.), *Opere biologiche di Aristotele*, UTET, Torino, 1971; M. Vegetti-I. Garofalo (eds.), *Opere scelte di Galeno*, UTET, Torino 1978.

³ *MG*, pp. 419-431; M. Vegetti (ed.), *Galeno: Nuovi scritti autobiografici*, Carocci, Roma

Profondamente convinto della *storicità* della scienza quale carattere essenziale che oltre a renderne comprensibile l'andamento non lineare ne giustifica, anzi ne rende imprescindibile, l'indagine filologica, Vegetti raccoglie consapevolmente il lascito metodologico del maestro Ludovico Geymonat⁴ e lo adopera in un recupero paziente, tra i documenti eterogenei e discontinui della tradizione testuale, (1) dei presupposti epistemologici della τέχνη ἰατρική dai suoi albori all'"enciclopedia" galenica, (2) della sua posizione nel contesto sociopolitico, (3) del suo rapporto con la filosofia. Sono questi, come credo, i temi portanti di un'attività di ricerca che si dipana con prudenza e senza mai cedere a preconcetti ma rimane pur sempre fedele alle sue questioni di fondo: in ragione di quali principi la medicina greca può legittimarsi, di epoca in epoca, come *scienza*? Come si configura il suo rapporto d'interdipendenza con il corpo sociale e con le dinamiche politiche? In cosa si differenzia il sapere del medico da quello, "concorrente"⁵, del filosofo? C'è una storia affascinante – una *narrative*, si direbbe oltremenica – a tenere insieme queste domande, una storia che dalla Ionia dei Presocratici ci porta alla Roma imprevedibile e perduta di Galeno.

1. Dalla "rivoluzione" ippocratica alla sistematizzazione galenica

Per Vegetti, la φυσιολογία ionica e italica e l'ontologia eleatica da un lato, la medicina cnidia dall'altro rispondono, per strade diverse, al medesimo principio: *l'identità tra λόγος ed ἐμπειρία*, tra soggetto e oggetto dell'indagine scientifica: se la ragione ultima della realtà esperita, la sua ἀρχή (che sia unica o molteplice), è *immanente* alla realtà stessa, l'intervento dello scienziato sarà di necessità limitato a "vigilare" sulla natura che disvela il suo principio con l'immediatezza

2013. Sui testi di Galeno ritrovati nel 2005 nel ms. Vlatadon 14, cfr. ora P. N. Singer, *Note on MS Vlatadon 14: A Summary of the Main Findings and Problems*, in C. Petit (ed.), *Galen's Treatise Περὶ ἀλυπίας (De indolentia) in Context*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 10-37.

⁴ Cfr. S. Gastaldi, *Ricordando Mario Vegetti*, «Elenchos» 39/1 (2018), pp. 1-5, p. 1; cfr. L. Geymonat, *Scienza e realismo*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 51.

⁵ Sul rapporto di "concorrenza" tra filosofia e medicina nel mondo antico, cfr. L. Edelstein, *The Relation of Ancient Philosophy to Medicine*, «Bulletin of the History of Medicine» 26 (1952), pp. 299-316 (rist. in: O. Temkin-L. C. Temkin [eds.], *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1967, pp. 349-366).

della via *analogica*⁶. La svolta giunge con Anassagora, che introduce il *voûs* come istanza razionale *distinta* da una φύσις costituita di parti omeomere⁷; sul versante tecnico è Alcmeone di Crotona a segnare il limite tra natura come agente esterno e individuo come organismo che reagisce a stimoli ad esso eterogenei⁸. La via alla “rivoluzione” del metodo ippocratico è ora aperta.

Tentare anche soltanto di tracciare i contorni di un’identità autoriale nel caso di Ippocrate è impresa cui Vegetti rinuncia con consapevolezza critica, preferendo sostituire ad un nome, nel senso se non nell’uso, la più cauta – ma non per questo meno feconda – nozione di «pensiero ippocratico» e alla ricerca ad ogni costo di un «profilo d’autore» lo sforzo di indagare, piuttosto, le condizioni di possibilità di quel pensiero⁹. Lucido manifesto dell’attitudine ippocratica in merito ai fondamenti della scienza medica è senz’altro il trattato Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς (*De vetere medicina*), primo testimone di una medicina *conscia sui* che dalla filosofia intende programmaticamente distinguersi¹⁰: è Empedocle il principale avversario, attaccato ὀνομαστί (*Vet. Med.* 20 [CMG I 1 p. 51 = vol. 1 p. 621-622 Littré]) e colpevole di “lasciar ricadere nella filosofia” una ricerca, quella sulla natura dell’uomo, che ha senso soltanto se subordinata alla dietetica e quindi alla terapeutica¹¹. All’ipotesi delle ἀρχαί-elementi si oppongono, nel *De vetere medicina*, una vocazione fortemente empirica e con essa una ferma coscienza dei limiti della τέχνη¹². La crisi di tale metodo (cfr. *infra*, § 2) è tangibile già nell’opera del *Corpus* che più delle altre l’opinione comune, sotto l’influsso della rilettura galenica, erroneamente collega al pensiero di Ippocrate: il Περὶ φύσιος ἀνθρώπου (*De natura hominis*) composto da Polibo, in cui si legge la prima e più importante formulazione della teoria umorale (*Nat. Hom.* 4-5 [CMG I 1, 3 p. 172-178 = vol. 6 p. 40-43 Littré]): per Vegetti,

⁶ Cfr. *MI*, pp. 127-132; 160-163; 324-330.

⁷ 59 B 12 DK = VI 25 D27 Laks/Most. Cfr. *MI*, pp. 165-168; 335-341. Sul rapporto tra Anassagora e il *Corpus Hippocraticum*, cfr. in part. *MI*, pp. 95-124.

⁸ 24 A 5 DK = V 23 D11-19 Laks/Most.

⁹ Cfr. *MI*, pp. 375-387. Sulla cosiddetta questione ippocratica, cfr. E. M. Craik, *The ‘Hippocratic Question’ and the Nature of the Hippocratic Corpus*, in P. E. Pormann (ed.), *The Cambridge Companion to Hippocrates*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 25-37.

¹⁰ Sul trattato cfr. M. J. Schiefsky (ed.), *Hippocrates. On Ancient Medicine*, Translated with Introduction and Commentary, Brill, Leiden-Boston 2005.

¹¹ Cfr. *MI*, pp. 251-264; cfr. E. M. Craik, *The ‘Hippocratic Corpus’. Content and Context*, Routledge, London-New York 2014, p. 282, con riferimenti ulteriori.

¹² Cfr. *MI*, pp. 30-37.

l'ipotesi dei quattro fluidi non è che una concessione, anzi un regresso, al sistema metafisico di Empedocle. Non se ne discosterà Platone, che nel *Timeo* assegna alle quattro figure semplici il ruolo di στοιχεῖα¹³, e a Platone e al *De natura hominis* tornerà a sua volta Galeno, contemperandoli l'uno con l'altro, con l'intento di (ri)fondare un ippocratismo in fin dei conti "virtuale", che nasce sotto il suo calamo per poi imporsi senza rivali fin oltre le soglie del Moderno¹⁴.

Nella ricostruzione di Vegetti, che ricorre sovente e con appassionata militanza agli strumenti dell'analisi materialistico-dialettica, la storia del pensiero non è mai scissa dai rivolgimenti della storia politica e istituzionale. La compenetrazione arcaica di ragione ed esperienza trova posto entro le coordinate di regimi eterodiretti come il dominio persiano, la tirannide, l'aristocrazia¹⁵: è il *tempio* nella sua sacralità atemporale, lontana dalle attività del quotidiano, il luogo simbolico in cui alberga un sapere che non necessita di legittimazione¹⁶. Teatro della riforma anassagorea, e quindi della nuova razionalità ippocratica, è invece la πόλις democratica ateniese¹⁷ con la piazza pubblica (ἀγορά) in cui sono attivi gli esponenti delle τέχνηαι, ἱδημιουργοί (il fabbro, il commerciante, il medico stesso): un gruppo di professionisti accomunato dall'esercizio di un'arte che incide consapevolmente sulla natura e sul suo ordine divino ma è impossibilitata, per ragioni strutturali (non in ultimo un assetto economico comunque saldamente basato sulla proprietà terriera), a costituirsi come «forza sociale» trainante¹⁸. In tale contesto, la peste del 430 a.C. porrà il medico dinanzi all'incapacità di comprendere e arginare il male ma favorirà, d'altro canto (cfr. *infra*, § 2), l'elaborazione di un modello di medicina profondamente (e positivamente) consapevole dei suoi limiti¹⁹. Il declino progressivo dell'esperienza democratica coincide con il già visto ritorno al paradigma dogmatico-elementale che è presupposto della teoria umorale del *De natura hominis*²⁰. Il sapere si disloca ora nei confini o della *scuola*

¹³ Plat., *Tim.*, 54d-55c.

¹⁴ Cfr. *MI*, pp. 151-153; *MG*, p. 253. Sulla fortuna di Galeno cfr. ora P. Bouras-Vallianatos-B. Zipser (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Galen*, Brill, Leiden-Boston 2019.

¹⁵ Cfr. *MI*, pp. 163-164.

¹⁶ Cfr. *MI*, pp. 203-208.

¹⁷ Cfr. *MI*, pp. 164-168.

¹⁸ Cfr. *MI*, pp. 191-202.

¹⁹ Cfr. *MI*, pp. 199-200.

²⁰ Cfr. *MI*, pp. 179-182.

filosofica, in cui la figura del «dialettico» si fa mediatrice tra l'assolutezza veritativa della tradizione sapienziale arcaica e l'esigenza di un apparato retorico-argomentativo espressa dalla πόλις (è il programma platonico)²¹, oppure in quelli della *corte*, che, se offre alla scienza un'istituzione, di fatto ne *neutralizza* il potere ideologico²². Recuperare alla scienza, e quindi alla medicina razionale, un ruolo egemonico nella società in cui e per cui offre il suo servizio, sanandola dalla decadenza culturale in cui versa, sarà l'ambizioso (e solo in parte compiuto) programma di Galeno (cfr. *infra*, § 3)²³: è senza dubbio vero che non vi fu mai effettiva *opposizione* o, tanto meno, *concorrenza* tra la ιατρική religiosa del santuario, quella di Asclepio, e quella empirica del medico di tradizione ippocratica, né in origine né per lo stesso Galeno²⁴; nondimeno, è forte in lui l'intento di contrastare, contrapponendovi una medicina di alto profilo intellettuale, una diffusione di tendenze irrazionalistiche tra le fila dell'aristocrazia romana, suo principale bacino di clientela²⁵.

2. Epistemologia

Al nucleo ippocratico originario (seconda metà del V a.C.) Vegetti riconduce, attorno al cardine metodologico rappresentato dal Περί ἀρχαίης ιατρικῆς, oltre ai trattati chirurgici sulle ferite traumatiche, il Περί διαίτης ὀξέων (*De victu in acutis*), sulla dietetica, il Προγνωστικόν (*Prognosticon*), sui segni utili alla prognosi, i libri I e III degli Ἐπιδημιῶν, con le loro storie cliniche, il Περί ἀέρων, ὑδάτων, τόπων (*De aëre, aquis, locis*), sulle precondizioni geoclimatiche di complessioni fisiche e stati morbosi, il Περί ἱερῆς νόσου (*De morbo sacro*), lettura in termini laici del male epilettico, volgarmente ritenuto di origine divina²⁶. Considerate quale gruppo coerente, queste opere sviluppano ciascuna un aspetto centrale della medicina cosiddetta ippocratica: dal regime come via regia alla ricostituzione e alla preservazione della salute (ὑγίεια) alla previsione prognostica come strumento di cura, ma anche di legittimazione e tutela professionale; dalla raccolta d'informazioni

²¹ Cfr. *MI*, pp. 208-210.

²² Cfr. *MI*, pp. 213-215.

²³ Cfr. *MG*, pp. 15-19; 151-195.

²⁴ Cfr. F. Steger, *Asklepios: Medizin und Kult*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016, pp. 64-65.

²⁵ Cfr. *MG*, p. 155.

²⁶ Cfr. *MI*, p. 384.

sull'eziologia e sul decorso patologico ad uso personale e a beneficio dell'arte all'istanza di razionalizzazione che sottrae al mistero religioso il dominio delle cause. E proprio alla questione dell'αἰτία e della sua collocazione in termini logico-epistemologici risponde, col suo netto rifiuto del modello dei φυσιολόγοι, il *De vetere medicina*. Vegetti ne descrive la portata teorica come un «dislocamento della spiegazione naturalistica dalle cause prime alle cause seconde»²⁷: se l'immanentismo ionico-siceliota riconosce in ἀρχαί astratte le ragioni ultime dei fenomeni (e quindi anche dei fenomeni fisio-patologici), la nuova scienza ippocratica, “slittando” di un livello, si ancora all'empiria e cerca *nei fenomeni stessi* cause/concause (αἰτία) e fattori scatenanti (προφάσεις) di una possibile alterazione dello stato naturale²⁸. La nuova eziologia è conseguenza diretta dell'affrancamento dell'ἐμπειρία dal λόγος inaugurato da Alcmeone e Anassagora (cfr. *supra*, § 1): non più un principio logico-ontologico che informa e spiega *dall'interno* i dati d'esperienza, bensì un'esperienza che, nella sua autonomia, viene corroborata (e all'occorrenza corretta) dal ragionamento adatto, ossia non-contraddittorio (λόγισμὸς προσήκων)²⁹. Il nuovo paradigma del *De vetere medicina* è quindi quello “debole” di una scienza imperfetta ma perfettibile, non statica (come invece pare descriverla, sotto l'influsso eleatico, l'autore del Περὶ τέχνης)³⁰ perché impensabile senza la *storia* in cui si sviluppa³¹. L'errore, l'aporia, il fallimento sono possibilità concrete cui la medicina non può sottrarsi e, nel contempo, opportunità di progresso³². L'esattezza della prognosi non può più confidare nell'indistinzione dell'analogia, che riconosce l'ἀρχή ovunque essa si riveli, ma necessita di un sistema di *signi* che preludano, con un grado accettabile di prevedibilità, a un'evoluzione della malattia in un senso determinato: di qui l'elaborazione di un metodo *semeiotico*, che trasformi la φύσις come semplice dato in σημεῖον dell'ignoto. La rivoluzione epistemologica del

²⁷ *MI*, p. 142.

²⁸ Palese l'influsso sull'eziologia storica tucididea (cfr. *MI*, pp. 144-145).

²⁹ *Vet. med.*, 14 (*CMG* I 1 p. 45 = vol. 1 p. 601 Littré), cfr. *MI*, p. 135.

³⁰ Cfr. *MI*, pp. 13-91.

³¹ Cfr. *MI*, pp. 51-52.

³² Cfr. *Art.*, 47 (vol. 4 p. 212 Littré). Assai più ottimistica, al contrario, la visione espressa dal *De arte* – la medicina è infallibile all'interno del suo dominio, i cui limiti, pur non assoluti, sono φύσις e τύχη: cfr. *MI*, p. 61 – e, nonostante un'attenzione alle variabili individuali che è necessario considerare nella pratica terapeutica, dal Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον (*De locis in homine*), dove l'errore deriva, socraticamente, da un difetto di sapere: cfr. *MI*, pp. 120-121.

De vetere medicina non trova seguito perché non riesce a dar conto dei suoi principi in un contesto altro dalla pratica clinica, laddove la mancanza di una fissazione teorica ne limita fortemente la comprensibilità e quindi la trasmissibilità³³. A “restaurazione” oramai avvenuta, sarà Galeno ad assolvere al compito di fornire al suo personale ippocratico l’armatura teorica di cui esso necessitava. La costituzione di una medicina come scienza unificata, sottratta all’arbitrio delle dispute settarie e basata, ad un tempo, su di un metodo oggettivo e sull’avallo di un’autorevole tradizione è il progetto che Galeno persegue per una vita intera, dalla giovanile frequentazione delle scuole filosofiche nella sua Pergamo al bilancio disincantato del *Περὶ τῶν ἑαυτῷ δοκούντων* (*De propriis placitis*)³⁴.

L’idea di una medicina “trans-istituzionale”³⁵ nasce da un meticoloso confronto critico con le tre αἰρέσεις da Galeno stesso ricostruite e descritte: la dogmatica, l’empirica, la metodica. Tenuta ferma l’inservibilità dei principi dei metodici, accolti di un atomismo antiprovidenzialista ed esponenti di una versione pericolosamente semplificata della τέχνη (cfr. *infra*, § 3), l’opzione è per una sinergia virtuosa tra lo spirito di sistema dei dogmatici e la pratica osservativa degli empirici, di cui né l’uno né l’altra può sussistere in autonomia³⁶. La medicina rifondata comprende quindi (1) una base filosofica rappresentata da una teoria degli elementi di origine aristotelica fusa insieme con la fisiopatologia umorale e da un teleologismo forte, benché non privo di punti incerti (soprattutto nella definizione delle δυνάμεις φυσικαί e nella pratica terapeutica, cfr. *infra*, § 4)³⁷; (2) un’anatomo-fisiologia che recepisce criticamente la ricerca alessandrina ed è prova del finalismo che governa la struttura e il funzionamento del corpo; (3) una teoria della cura (allopatia, dietetica)³⁸ e un’etica medica (φιλανθρωπία) allineate a un ippocraticismo ricostituito *ad hoc*. Il metodo scientifico che Galeno propugna è evidentemente debitore al *De vetere medicina*: criteri di verità sono la correttezza dei procedimenti logici (nella forma

³³ Cfr. *MI*, pp. 149-150.

³⁴ Sul *De propriis placitis* cfr. *supra*, n. 3.

³⁵ Sulla “trans-istituzionalità” della medicina galenica, cfr. V. Damiani, *Protreptic and Medicine: Galen*, in O. Alieva-A. Kotzé-S. Van der Meeren (eds.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 313-314.

³⁶ Cfr. *MG*, pp. 155-173.

³⁷ Cfr. *MG*, pp. 304-316.

³⁸ Cfr. *MG*, p. 181.

del sillogismo aristotelico)³⁹ e l'osservazione empirica⁴⁰; la struttura di questo sapere dovrà conformarsi alle matematiche, che progrediscono nel tempo per teoremi e confutazioni di teoremi, senza perdersi nell'indcidibilità delle dispute di parte⁴¹. A tale paradigma si contrappone (intenzionalmente?) negli stessi anni, secondo una suggestiva tesi di Vegetti, l'"antienciclopedia" scettica di Sesto Empirico⁴².

Ma non è soltanto l'oggettività del metodo a garantire saldezza al nuovo edificio teorico: l'appello alla tradizione gioca un ruolo non trascurabile di *Beglaubigungsapparat*. Il recupero dei frammenti "utili" di questa tradizione avviene attraverso la via della filologia: Galeno riesamina le fonti, filosofiche e mediche, individuandovi modelli veritieri secondo il doppio criterio appena visto (accanto a Ippocrate ci sono Platone, Posidonio, Erofilo ed Erasistrato). La forma prediletta è quella del commentario⁴³; gli strumenti critico-letterari, quelli propri della filologia alessandrina (collazione, cronologia interna, varianza linguistica)⁴⁴: l'una e gli altri consentono a Galeno di dispiegare un'ermeneutica che è insieme ricostruzione e (soprattutto) *costruzione* di quelli che Vegetti chiama «segmenti di tradizioni»⁴⁵. La compatibilità reciproca di dottrine eterogenee, se è assicurata in potenza dalla loro conformità al vero, trova dimostrazione pratica nella *traducibilità* dei loro diversi linguaggi⁴⁶, magistralmente esemplificata dal tentativo di sovrapporre, con opportuni aggiustamenti, la teoria umorale alla teoria platonica degli

³⁹ Sulla sillogistica di Galeno si veda l'Εἰσαγωγή διαλεκτική – tradotta e commentata in J. Mau (ed.), *Galen: Einführung in die Logik*, Akademie-Verlag, Berlin, 1960 – con B. Morison, *Logic*, in R. J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 66-115.

⁴⁰ Cfr. *MG*, p. 273.

⁴¹ Cfr. Hipp., *Vet. med.*, 2 (CMG I 1 p. 37 = vol. 1 p. 572 Littré): Ἰητρικῆ δὲ πάντα πάλαι ὑπάρχει, καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὐρημένη, καθ' ἣν καὶ τὰ εὐρημένα πολλὰ τε καὶ καλῶς ἔχοντα εὐρηται ἐν πολλῷ χρόνῳ, καὶ τὰ λοιπὰ εὐρεθήσεται, ἣν τις ἰκανὸς τε εἶναι καὶ τὰ εὐρημένα εἰδῶς, ἐκ τουτέων ὀρμώμενος ζητήη, con Gal., *Pecc. Dign.*, 2 5 (CMG V 4,1,1 p. 59 = vol. 5 p. 86 Kühn): οὐδὲ γὰρ εὐρεν αὐτὰ βίος ἀνδρὸς ἐνός, ἀλλὰ κατὰ μικρὸν προῆλθεν ἡ γραμμικὴ θεωρία πρῶτον μὲν τῶν στοιχειωδῶν ἐν αὐτῇ θεωρημάτων ζητηθέντων αὐτῇ, ὁπότε δ' εὐρέθη ταῦτα, προσθέντων [αὐτῶν] αὐτοῖς τῶν ἐφεξῆς γενομένων ἀνδρῶν τὴν θαυμασιωτάτην θεωρίαν, ἣν ἀναλυτικὴν ἔφην ὀνομάζεσθαι. Cfr. *MG*, p. 176.

⁴² Cfr. *MG*, pp. 119-148.

⁴³ Cfr. R. Flemming, *Commentary*, in R. J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, cit., pp. 323-354.

⁴⁴ Cfr. *MG*, pp. 68-70.

⁴⁵ *MG*, p. 70.

⁴⁶ Cfr. *MG*, pp. 271-277.

elementi (*Timeo*), da un lato, e a quella aristotelica delle δυνάμεις primarie (fluido, solido, caldo, freddo), dall'altro⁴⁷. La tradizione scientifico-filosofica non è esente da errori. Sia Platone sia Aristotele devono essere sottoposti a rettifica prima di essere incorporati nel sistema, e la causa è imputabile per lo più – così Galeno – alla loro (giustificabile) imperizia anatomica: Platone ha erroneamente attribuito alle vene e al sangue la conduzione dello pneuma psichico (*MG*, 325), Aristotele è stato fautore della falsa dottrina cardiocentrica (*MG*, 73). Dove Ippocrate «sbaglia», Galeno espunge o tace; dove Ippocrate tace, Galeno ne (ri)costruisce teorie in realtà prive di attestazioni esplicite, come nel caso della ricomposizione di una dottrina ippocratica degli elementi nel *Περὶ τῶν κατ' Ἱπποκράτην στοιχείων* (*De elementis secundum Hippocratem*)⁴⁸. È questo un modo di esercitare quel προσθῆναι, quell'«aggiunta» al sapere dei παλαιοί che, secondo il medico di Pergamo, rappresenta il motore del progresso della scienza⁴⁹. E a ragion veduta parla Vegetti di “segmenti” di tradizione, giacché il recupero della tradizione è, in fondo, una selezione oculata di ciò che sopravvive al vaglio severo della sillogistica scientifica e della prova empirica; tutto il resto (vi rientrano la cosmologia, la teologia speculativa [qualità ed essenza del divino], la psicologia filosofica [immortalità dell'anima]) “decade” al rango del πθανόν, è retorica utile, se mai, a *corroborare* la verità, ma non a dimostrarla⁵⁰.

3. Medicina e società

L'esercizio della medicina, oggi come in antico, non può prescindere dai destini degli uomini e dalle loro esigenze, e in quanto individui e in quanto membri di un corpo sociale⁵¹. Alla definizione della posizione del ἰατὴρ/ἰατρός nei diversi contesti sociopolitici di Grecia e di Roma Vegetti riserva ampio spazio, con l'intento di tracciare i modi dell'interazione non sempre armonica tra il professionista e le strutture ideologiche, culturali e istituzionali in cui si trova a operare.

Il medico greco nasce come un privato che pone al servizio di chi

⁴⁷ Per Platone cfr. *supra*, n. 13; cfr. Aristot., *PA*, II 1, 564a. Cfr. *MG*, pp. 252-253.

⁴⁸ Cfr. *MG*, pp. 80. 328.

⁴⁹ Gal., *UP*, 14 5 (vol. 4 p. 157 Kühn). Cfr. *MG*, p. 86.

⁵⁰ Cfr. *MG*, pp. 76-78; 133; 323.

⁵¹ Si veda a proposito I. Andorlini-A. Marcone, *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Le Monnier, Firenze 2004, spec. pp. 164-182.

ne necessiti l'arte che ha appreso all'interno dell'ambiente di famiglia⁵²: istituzionalmente solo, non gode di altra legittimazione che non sia la discendenza o la δόξα acquisita sul campo. A partire dal V secolo almeno, un riconoscimento ufficiale emerge occasionalmente con l'istituzione di figure (individuali, del resto) come il «medico pubblico» (δημόσιος ἰατρός), poi del «medico di corte» (ἀρχιατρός) ellenistico, ed è solo in età imperiale che si scorgono segnali di un inquadramento della categoria professionale mediante provvedimenti statali quali l'esenzione fiscale⁵³; ciononostante, l'aspetto fondamentale della «solitudine»⁵⁴ non abbandona mai – è la tesi di Vegetti – l'attività del medico antico, chiamato a giustificare e differenziare da una concorrenza di potenziali impostori, attraverso il suo solo operato, la τέχνη che professa⁵⁵. Per il medico ippocratico la dimensione politica sembra acquistare rilevanza non tanto come orizzonte entro cui esercitare o, meno ancora, legittimare la professione, quanto piuttosto come concausa di caratteristiche determinate in popolazioni diverse. Vegetti ravvisa, in particolare nel *De aëre*, una sorta di “determinismo politico”, per cui la forma di governo non soltanto incide sul carattere degli uomini, rendendoli più o meno predisposti al lavoro intellettuale, alle tecniche, al combattimento, ma anche corregge, se necessario, gli influssi ambientali⁵⁶.

L'ovvietà del prestigio sociale che spetta oggi al medico e alla sua competenza non ha paralleli nell'Antichità. Ancora nei primi secoli dell'età imperiale, Galeno dovrà riscrivere i fondamenti della disciplina e ideare un complesso programma di rifondazione culturale della

⁵² Da questo punto di vista, il *Giuramento* (“Ὀρκος, *Iusiurandum*) dovrà essere letto come testimonianza relativamente tarda di un processo di aggregazione corporativa già avviato, in cui il legame di sangue tra maestro e discepolo non è più prerequisito esclusivo: cfr. C.-H. Leven, *Ethics and Deontology*, in P. E. Pormann (ed.), *The Cambridge Companion to Hippocrates*, cit., pp. 176-177; V. Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, London-New York 2013², p. 69. Cfr. *MI*, pp. 290-291; cfr. inoltre Gal., *AA*, 2 I (vol. 2 p. 281 Kühn).

⁵³ Cfr. I. Andorlini-A. Marcone, *Medicina, medico e società*, cit., pp. 164-174. Cfr. anche H. W. Pleket, *The Social Status of Physicians in the Graeco-Roman World*, in Ph. J. van der Eijk-H. F. J. Horstmanshoff-P. H. Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context*, vol. 1, Rodopi, Amsterdam-Atlanta GA 1995, pp. 27-34; I. Mazzini, *Letteratura e medicina nel mondo antico*, Università La Sapienza, Roma 2011, pp. 19-37.

⁵⁴ Solitudine che significa, tuttavia, nel rispetto del principio di non-maleficenza, anche *libertà* di azione e soprattutto di *sperimentazione*: cfr. *MI*, p. 308.

⁵⁵ Cfr. *MI*, pp. 283-284.

⁵⁶ *MI*, pp. 223-227.

figura del ἰατρός per riscattare entrambe dal rango della semplice δημιουργία (il mestiere dell'artigiano). Attraverso la sua stessa biografia (o meglio, attraverso l'autobiografia che trasferisce il vissuto sul piano della rappresentazione letteraria), Galeno costruisce il personaggio, di matrice ippocratica, di un *medicus gratosus*, filantropo per vocazione e disinteressato a fama e onori, filosofo e intellettuale in grado di ascoltare e comprendere la società del suo tempo e influire su di essa positivamente⁵⁷. Essenziale a tale intento è l'opera di *divulgazione* che egli intraprende, coerentemente sostenuta dalla scelta di un linguaggio che, rifuggendo il tecnicismo, sappia rivolgersi a categorie di lettori istruiti ma estranei alla pratica clinica: è il pubblico di quei τεχνίται colti in cui si rispecchia neppure troppo velatamente il ricordo del padre Nikon, architetto e uomo di scienza il cui ruolo fu determinante nell'educazione che Galeno ricevette in gioventù⁵⁸. Esempi diversi di uno stesso sforzo comunicativo sono opere di storiografia filosofica come il *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων* (*De placitis Hippocratis et Platonis*) sulla questione psicologica dell'egemonico, ma anche testi su temi propriamente medici calibrati per un uditorio di profani, come quelli raggruppati da Galeno stesso sotto la dicitura Τοῖς εἰσαγομένοις (*A coloro che ricevono una prima introduzione*)⁵⁹.

L'«enciclopedia» scientifica (cfr. *supra*, § 2) che Galeno promuove dev'essere argine alla decadenza morale e culturale della società di cui egli è testimone soprattutto durante gli anni romani e i cui vizi si riflettono in un ritratto al rovescio del medico ideale: Tessalo di Tralles (I d.C.), esponente di spicco della scuola metodica. Ambizioso e dedito al guadagno, questo perfetto «antigaleno» è riuscito a interpretare e sfruttare per il proprio tornaconto le debolezze di una società che andava, piuttosto, pazientemente rieducata⁶⁰. Affidarsi al pressapochismo dei Metodici, che pretendevano d'insegnare in sei mesi l'arte medica e professavano una semplificazione estrema degli stati morbosi (secondo la dilatazione dei «passaggi» [πόροι] in cui si muovono le particelle costituenti la

⁵⁷ Cfr. MG, pp. 31-32. Sull'immagine della società romana riflessa nell'opera di Galeno cfr. H. Schlange-Schöningen, *Die römische Gesellschaft bei Galen: Biographie und Sozialgeschichte*, De Gruyter, Berlin-New York 2003.

⁵⁸ Cfr. MG, pp. II. 32-33.

⁵⁹ Gal., *Lib. prop.*, I 1-2; 8 4 (ed. V. Boudon, *Galien. Tome I. Introduction générale*, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophe, Les Belles Lettres, Paris 2007, pp. 136-137, 158-159); *Ord. lib. prop.*, I 1-4 (ed. V. Boudon, *Galien*, cit., pp. 91-92).

⁶⁰ Cfr. MG, pp. 153-155; 276.

materia [ὄγκοι]: stato «stretto», στένωσις, stato «lasso», ρύσις, e stato «misto») e delle relative ἐνδείξεις («indicazioni») terapeutiche⁶¹, significa, infatti, cedere all'errore di un mondo senza senso, quello prospettato dall'antiprovidenzialismo di un Asclepiade (I a.C.) e dei rappresentanti dell'atomismo, Democrito ed Epicuro. Al polo opposto sta il rischio dell'irrazionalismo (cfr. *supra*, § 2 e n. 24) fomentato dal monoteismo mosaico e protocristiano, in cui il mondo è sì governato da un dio, ma contemporaneamente in tutto esposto al suo imprevedibile arbitrio⁶².

L'intuizione dei Metodici sta nell'aver saputo uniformare i trattamenti terapeutici alla fiacchezza morale della società contemporanea. La scelta delle strategie di cura è essenziale, tanto quanto l'attendibilità della prognosi e, nel caso ideale, la guarigione finale, alla costruzione di una buona reputazione e all'ottenimento del favore del paziente e l'etica ippocratica prevede notoriamente l'instaurazione di un'"alleanza" tra medico e malato contro la malattia che è nemico comune⁶³; ma la ritrosia ad affidarsi a cure eccessivamente invasive, estenuanti o, peggio, dolorose induce alcuni clinici a proporre, per piaggeria più che per coscienza, terapie basate su pratiche "gentili", che richiedano poco o nessuno sforzo⁶⁴. Una tendenza analoga critica Platone nel libro III della *Repubblica* (405d), in cui dei κομψοὶ Ἀσκληπιάδαι (Vegetti vi riconosce il profilo di Erodico di Selimbria, fautore di una terapeutica «attendista»)⁶⁵ sono accusati di "nutrire" piuttosto che curare le malattie (νοσοτροφία, 407b), col risultato di contribuire alla τρυφή e alla πλησμονή di uno Stato moralmente malsano, alla stregua di un corpo fuori esercizio⁶⁶. L'alternativa è, per Platone, una medicina fortemente «politicizzata» (MI, p. 247), che metta da parte una dietetica inefficace per ritornare a pratiche assai più drastiche e immediate come la somministrazione di farmaci catartici, l'incisione e la cauterizzazione. La

⁶¹ Cfr. MG, pp. 168-173. Cfr. M. Frede, *The Method of the So-called Methodical School of Medicine*, in J. Barnes-J. Brunschwig-M. Burnyeat-M. Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris 1982, pp. 1-23.

⁶² Cfr. MG, p. 125.

⁶³ *Hipp. Epid.* I,II (vol. 2 p. 636 Littré). Cfr. MI, pp. 305-312.

⁶⁴ Cfr. Cels. III 4, 1; V. Nutton, *Hellenistic and Roman Medicine*, in A. Jones-L. Taub (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. 1: *Ancient Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 334. Cfr. MI, pp. 316-344, spec. pp. 304; 312-314.

⁶⁵ Cfr. Plat., *Resp.*, III 406a-d; Anon. Lond. col. 9, 20-36 (ed. A. Ricciardetto, *L'Anonyme de Londres. Un papyrus médical grec du I^{er} siècle*, Presses Universitaires de Liège, Liège 2014; D. Manetti, *Anonymus Londiniensis. De medicina*, De Gruyter, Berlin-New York 2011).

⁶⁶ È la πόλις τρυφῶσα (Pl. R. 372e), cfr. MI, pp. 231-240.

terapia dovrà interessare miratamente affezioni ben determinate (*MI*, p. 244)⁶⁷. Obiettivo è formare cittadini pronti a sopportare la fatica del lavoro e del combattimento: chiunque si riveli inadeguato al compito perché fisicamente o moralmente inservibile alla società va escluso e, se necessario, abbandonato al suo destino o condannato a morire⁶⁸. Vedremo subito in che termini Vegetti descriva la ripresa, da parte di Galeno, del problema della rilevanza politico-morale della malattia soprattutto psichica, suggerendo una sostanziale inversione di ruoli tra medico e filosofo.

4. Medicina e filosofia

Si è già detto all'inizio (*supra*, § 1) secondo quali direttive la scienza ippocratica entri in dialogo (e spesso in polemica) con le filosofie del VI-V sec. a.C.: in opposizione ferma ad ogni ipostatizzazione o del λόγος o dell'ἐμπειρία, la medicina del Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς rifiuta la metafisica elementare di Empedocle, la staticità dell'εἶναι eleatico, ma anche l'empirismo assoluto di certa sofistica gorgiana⁶⁹. La τέχνη nascente ha bisogno di definirsi, di distinguere campi di appartenenza⁷⁰. Il filosofo puro non ha nulla da insegnare al medico pratico, la natura dell'uomo non si palesa a chi cerchi le ἀρχαί ma all'osservazione sostenuta dal corretto ragionamento. Commette, quindi, un errore storiografico chi attribuisca all'ippocratismo originario (ossia non identificato con la più tarda – e più «filosoficamente compromessa» – patologia umorale), una forma di teleologia ricondotta alla massima νούσων φύσεις ἰητροί (*Epid.*, 6 5, 1 [vol. 5 p. 314 Littré]), per lo più nota nella versione latina *vis medicatrix naturae*⁷¹: vi si può identificare al limite, secondo Vegetti, di un'«inerzialità» della natura, che tende a ripristinare un equilibrio della cui precarietà il medico è ben consapevole⁷².

⁶⁷ Platone pare qui ritrattare l'appoggio, espresso nel *Carmide* (156b-c), a una medicina «olistica», in cui non è possibile curare la parte trascurando il tutto, né il corpo trascurando l'anima (cfr. *MI*, p. 245).

⁶⁸ Plat., *Resp.*, III 410a, cfr. *MI*, p. 245.

⁶⁹ Cfr. *MI*, p. 130.

⁷⁰ Cfr. *MI*, p. 257.

⁷¹ Cfr. M. Vegetti, *La medicina in Platone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 21/1 (1966), pp. 3-39, p. 31, n. 28. Ma cfr. anche J. Jouanna, *Hippocrates*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1999, pp. 346-347.

⁷² Cfr. *MI*, p. 354. Cfr. ora sul tema E. M. Craik, *Teleology in Hippocratic Texts: Clues to*

Di teleologia si può – si deve – parlare nel caso di Galeno, una teleologia debitrice e critica allo stesso tempo verso il finalismo di Aristotele e dello Stoicismo e di certa derivazione platonica (il referente primario è la teoria del Demiurgo esposta nel *Timeo*)⁷³. Due testi in particolare veicolano l'idea galenica di una φύσις che non opera mai κατὰ τύχην (trova qui posto la polemica indefessa all'indirizzo del meccanicismo atomistico), ma sempre secondo uno scopo determinato: il *Περὶ δυνάμεων φυσικῶν* (*De naturalibus facultatibus*) e il monumentale *Περὶ χρείας μορίων* (*De usu partium*). Nel primo, del resto centrale per l'intera fisiologia, è esposta la dottrina, di chiaro stampo aristotelico, delle facoltà naturali⁷⁴, intese alla stregua di un «codice» iscritto negli organi semplici che permette a ciascuno di essi di esercitare la sua funzione specifica⁷⁵. L'idea è, in realtà, empiricamente indimostrabile: Vegetti ci mostra un Galeno intellettualmente onesto, conscio del fatto che la sua proposta non è che un'ipotesi, pur essenziale, per spiegare in termini finalistici fenomeni dall'eziologia altrimenti oscura: μέχρι γ' ἀγνοῶμεν τὴν οὐσίαν τῆς ἐνεργούσης αἰτίας, δύναμιν αὐτὴν ὀνομάζομεν⁷⁶. Il secondo testo, definito «un enorme commento al *De partibus animalium*» di Aristotele⁷⁷, intende dimostrare il fine proprio di ciascuna delle strutture anatomiche che costituiscono il corpo umano. L'impostazione è marcatamente sistematica e mira a fornire un'esposizione esaustiva, capillare: è il modo in cui Galeno supera e “corregge” la teleologia di Aristotele, che ancora mostrava zone opache all'operato della causa finale per la mancanza di un'adeguata conoscenza dell'anatomia (Vegetti menziona spesso l'interpretazione aristotelica della crescita dei peli come esempio di una non-incidenza del τέλος-forma su alcuni processi biologici)⁷⁸. L'ancoraggio dell'idea di una φύσις provvidenziale alla figura platonica del Demiurgo rende, di fatto, la teleologia galenica una vera e propria *teologia immanentistica*, in grado di controbattere alla concezione neoplatonica e gnostica di una materia come privazione

the Future?, in J. Rocca (ed.), *Teleology in the Ancient World: Philosophical and Medical Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 203-216; sull'interpretazione di Galeno in proposito K. A. Stewart, *Galen's Theory of Black Bile. Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 31-32.

⁷³ Cfr. MG, p. 380.

⁷⁴ Cfr. *supra*, § 2, n. 47.

⁷⁵ Cfr. MG, pp. 306-307.

⁷⁶ Gal., *Nat. fac.*, I 4 vol. 2 p. 9 Kühn. Cfr. MG, pp. 45-46; 238.

⁷⁷ MG, p. 44.

⁷⁸ Cfr. MG, p. 43. Cfr. E. Berti (ed.), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 183.

d'essere – in tutto obbediente al piano della φύσις, la materia non oppone alla forma resistenza alcuna⁷⁹.

La fiducia in un ordine prestabilito si fa, tuttavia, assai più somnessa man mano che si discende dal piano sopraindividuale a quello del singolo. Galeno non crede, come parte della tradizione stoica, in un'anima naturalmente razionale: più vicino agli sforzi di mediazione di un Posidonio, egli non esclude la possibilità che esista «un principio di malvagità innato nell'uomo», ossia la possibilità di una sostanziale disfunzione psichica⁸⁰. E il corpo (che con la psiche è in rapporto d'interdipendenza) è una macchina, se pure mirabile dal punto di vista anatomico, costitutivamente esposta alla malattia: è il motivo per cui la materia, anche nella sua fragilità, non può essere portatrice, come vorrebbero certe metafisiche contemporanee a Galeno, di una deficienza ontologica, bensì è reale tanto quanto gli apparati del corpo *in teoria* destinati inderogabilmente ad assolvere a una funzione specifica⁸¹. Il versante clinico-terapeutico della produzione galenica mostra dunque un profilo assai meno ottimistico dell'arte, in cui il medico non disvela meravigliosi e perfetti congegni ma s'impegna, su base stocastica – quindi senza la certezza del successo – a riparare ciò che ha perduto la sua funzionalità originaria⁸². La distanza dall'atteggiamento di “umiltà epistemologica” del medico ippocratico è qui minima.

Se la prospettiva provvidenzialistica è in fondo una sorta di “prestito” che, attraverso la rilettura di Galeno, dalla filosofia passa alla medicina senza per questo causare sostanziali travalicamenti dei rispettivi campi di competenza, diverso è il destino di un altro nodo teorico tradizionalmente demandato alle cure della speculazione filosofica: il rapporto tra σώμα e ψυχή. L'intero volume sulla medicina galenica è attraversato da una questione che a Vegetti è stata particolarmente a cuore: la psicopatologia ed il suo ruolo nella questione della responsabilità morale⁸³. Come nel caso della teleologia, anche la teoria psicopatologica di Galeno si lega ad un'opera specifica, il trattato dal titolo Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεις αἰ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται (*Quod animi*

⁷⁹ Cfr. *MG*, pp. 46-47.

⁸⁰ *MG*, p. 37.

⁸¹ Cfr. *supra*, n. 79.

⁸² Cfr. *MG*, p. 129.

⁸³ Sulla psicopatologia nella medicina antica cfr. ora C. Thumiger-P. N. Singer (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, Brill, Leiden-Boston 2018.

mores corporis temperamenta sequuntur). Punto di partenza è la dottrina platonica dell'anima tripartita esposta nella *Repubblica* e nel *Timeo*⁸⁴. La prima offre a Galeno lo schema di base (parte razionale, emozionale, nutritiva)⁸⁵ su cui innestare, sulla falsariga del più tardo dialogo, il collegamento con le rispettive parti organiche, nell'ordine: cervello e diramazioni nervose (νεῦρα), cuore e vasi arteriosi (ἀρτηρίαί), fegato e vasi venosi (φλέβες)⁸⁶. Le diverse facoltà dell'anima costituiscono, aristotelicamente, la *forma-funzione* dell'organo corrispondente, alla stregua della vista per l'occhio⁸⁷: come dalla condizione fisica dell'occhio deriva una vista migliore o peggiore, così dalla κρᾶσις umorale dell'organo corporeo conseguirà (ἔπρεσθαι) una manifestazione, patologica o meno, a livello psichico⁸⁸. Le conseguenze filosofiche di questa forma di riduzionismo⁸⁹ sono, fondamentalmente, due: (1) la revoca in dubbio dell'immortalità dell'anima razionale, il cui sussistere viene a dipendere dalle sorti del complesso anatomo-fisiologico dell'encefalo⁹⁰; (2.1) la *deresponsabilizzazione* della perversione morale, che dipende, in ultima istanza, da una condizione di discrasia chimica: *deresponsabilizzazione* che non significa, ciononostante, *depenalizzazione*, giacché l'individuo incurabile rimane nocivo al corpo sociale e va per questo, mediante pena capitale, affrancato dal suo male (cfr. Gal., *QAM*, II [vol. 4 pp. 814-816 Kühn]); (2.2) di conseguenza, la cura (e eventualmente il giudizio) dell'anima individuale diverrà competenza primaria del medico, non più del filosofo-educatore di memoria platonica⁹¹: la medicina scalza la filosofia in uno dei suoi ambiti di pertinenza più peculiari.

⁸⁴ Plat., *Resp.*, IV 435c-441c; *Tim.*, 69d-72d.

⁸⁵ La sostituzione della funzione desiderativa con quella nutritiva, che «desessualizza» e «depsichicizza» la prima, è una rettifica alla teoria platonica necessaria alla riconduzione di questa parte al sistema fegato-vene: cfr. *MG*, pp. 258-259; 327; 370-371.

⁸⁶ Galeno rigetta consapevolmente l'associazione delle vene col cuore, propria dell'anatomia alessandrina (cfr. *MG*, p. 369).

⁸⁷ Cfr. *MG*, p. 349. Ma il rapporto anima-corpo nel *corpus Galenicum* non è del tutto univoco: nel *De usu partium*, ad esempio, il corpo è detto ὄργανον dell'anima (vol. 2 p. 2 Kühn; *MG*, pp. 345; 352-354).

⁸⁸ Cfr. *MG*, pp. 312-313; 328-329.

⁸⁹ Al programma galenico di "riduzione" delle funzioni psichiche a forme degli apparati organici corrispondenti appartiene, secondo Vegetti, anche l'interpretazione dei moti psichici in termini *meccanico-pneumatici*: questi sarebbero prodotti da una vaporizzazione del νεῦμα (che ha luogo grazie al riscaldamento operato dall'organo cardiaco) e dalla sua successiva trasmissione attraverso i nervi molli (*MG*, pp. 91-115).

⁹⁰ Cfr. *MG*, pp. 265; 329.

⁹¹ Cfr. *MG*, pp. 264; 313; 330-332; 351; 372; 410-415.

5. Conclusioni

Che se ne condividano o meno determinati aspetti, l'impresa ermeneutica che Vegetti ha condotto nell'ultimo cinquantennio sui testi medici antichi offre una chiave interpretativa di eccezionale unità. Com'è proprio di ogni teoria scientifica euristicamente fertile, la sua ricerca rileva tendenze storiche e culturali macroscopiche e cionondimeno si dimostra efficace se applicata alla spiegazione di fenomeni singolari. È forse questo il lascito maggiore, e anche il maggiore carattere di originalità, degli scritti raccolti nei due volumi qui discussi. Credo sia difficile rintracciare, nella letteratura scientifica degli ultimi decenni, un tentativo altrettanto poderoso di comprendere in un discorso unico le ragioni epistemologiche, storico-sociali, filosofiche del pensiero medico antico e uno sforzo altrettanto coerente di ricondurle ad un numero minimo di ipotesi.

Non minore è, del resto, il merito di aver mostrato, controcorrente rispetto ad un modello imperante di scienza medica che spesso declassa la sua stessa storia ad ausilio erudito, l'importanza dell'indagine sul passato, da un lato, per una comprensione della diacronia della scienza, che si definisce come sistema in movimento e suscettibile di sviluppo attraverso la confutazione e l'errore; dall'altro, per una corretta impostazione di problemi epistemologici e (bio)etici oggi quanto mai attuali, quali la posizione della medicina rispetto alle scienze dell'uomo e il suo compito educativo verso la società, il rapporto tra malattia psichica e responsabilità individuale, l'esigenza di una ricerca biomedica e di una pratica clinica disinteressate, che non disperdano le forze in gioco a favore di settarismi e interessi particolari, infine il ruolo del medico nel processo di cura, la natura del suo rapporto individuale con il paziente e le direttive morali che lo regolano.

Universität Ulm

Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin

vincenzo.damiani@uni-ulm.de



Un libro su Bobbio

di

PIER PAOLO PORTINARO

Presso il *Centro Gobetti* di Torino un archivio debordante di carte attende un giovane studioso che metta finalmente mano a una biografia intellettuale di Norberto Bobbio, che sappia tenere insieme il percorso dell'intellettuale militante, debitamente contestualizzato in un segmento quasi secolare di storia italiana, e i frutti del lavoro accademico di uno studioso di rango europeo. Lavori preparatori in questa direzione se ne sono nel tempo accumulati parecchi negli scaffali delle biblioteche, ma quello che meglio di altri indica i sentieri da percorrere per giungere alla meta (e almeno in parte già li percorre) è il voluminoso lavoro di Mario Losano, *Norberto Bobbio. Una biografia culturale*, apparso nel 2018 per i tipi di Carocci¹. Con una precisazione delimitante. Il sottotitolo evidenzia bene le intenzioni dell'autore, che non vuole soltanto ricostruire con metodo analitico il programma scientifico bobbiano (su cui molti altri studi sono già intervenuti) e offrire un affresco complessivo della presenza di Bobbio nella cultura politica della Repubblica (il suo dialogo costante con gli uomini che meglio hanno rappresentato le diverse culture dell'arco costituzionale), ma tracciare, a partire dagli eventi della sua vita che hanno accompagnato la sua produzione intellettuale, un profilo dei *milieus* culturali che ne hanno plasmato la personalità e condizionato l'opera.

Losano ha pieno titolo per intraprendere la ricerca sul Bobbio studioso di diritto, per essere stato suo allievo e poi suo assistente negli anni in cui Bobbio insegnava (ed è stata la parte cronologicamente più rilevante del suo magistero) *Filosofia del diritto* nell'Ateneo torinese (fino al 1972, quando Bobbio passò a insegnare *Filosofia politica* nella da poco

¹ M. G. Losano, *Norberto Bobbio. Una biografia culturale*, Carocci, Roma 2018.

nata Facoltà di Scienze politiche, mentre il giovane studioso di origini alessandrine si spostava all'Università di Milano, dove avrebbe per anni affiancato un altro maestro della scuola giuridica solariana, Renato Treves). E ha titolo anche per affrontare il percorso dell'intellettuale militante, essendo studioso che con vigile spirito critico ha seguito i destini non sempre luminosi della nostra repubblica – come mostrano i suoi caustici scritti sul populismo italiano, in particolare *Sonne in der Tasche. Italienische Politik seit 1992* (Antje Kunstmann, München 1995) ma anche lavori come *Il Movimento Sem Terra del Brasile. Funzione sociale della proprietà e latifondi occupati* (Diabasis, Reggio Emilia 2007) e *La Rete e lo Stato Islamico. Internet e i diritti delle donne nel fondamentalismo islamico* (Mimesis, Milano-Udine 2017).

Il libro è innanzitutto una miniera d'informazioni, che integrano in tanti passaggi e con tanti dettagli quel lungo percorso che Bobbio stesso ha ricostruito nella sua *Autobiografia* e in quegli "scritti di testimonianza" che sono tanta parte della sua produzione intellettuale. Spesso una vera e propria fonte di inedite curiosità biografiche, ricavate da un approfondito utilizzo di materiale archivistico: i primi concorsi e gli esordi accademici a Camerino e Siena; il viaggio a Padova su un automezzo Fiat messo a disposizione da Vittorio Valletta, in tempi in cui la guerra aveva reso precari i collegamenti ferroviari; la memoria a firma «Prof. Avv. Norberto Bobbio» presentata nel 1947 (con l'«Avv. Carlo Zini Lamberti») per la causa per oltraggio al pudore intentata contro Giulio Einaudi in qualità di editore del *Muro* di Jean-Paul Sartre²; il fatto che a Torino nel 1950 Bobbio si trovò ad insegnare ancora una disciplina quale *Storia e politica coloniale* (il Ministero delle Colonie sarebbe stato abolito solo nel 1953).

Tenendo sempre l'occhio sull'*Autobiografia*, ma arricchendola di innumerevoli materiali, il libro dà conto dei viaggi di formazione del giovane filosofo: il primo in Germania nel 1932, quando a Heidelberg incontra Radbruch, e il secondo a Berlino nel 1937, quando incontra Carl Schmitt, instaurando quel dialogo su Hobbes che lo porterà a recensire nel 1938 sulla *Rivista internazionale di filosofia del diritto* il libro sul *Leviathan*, a inviargli nel dopoguerra la sua edizione di *De cive*, infine a riallacciare i contatti all'inizio degli anni Ottanta. Seguono, ormai entrato nella maturità, il viaggio in Inghilterra del 1945, alla "scoperta"

² Cfr. Id., *op. cit.*, p. 161: «Bobbio non era un avvocato iscritto all'Albo professionale né esercitò mai questa professione, ma la legislazione dell'epoca consentiva ai docenti universitari della Facoltà di Giurisprudenza di partecipare come avvocati alle cause».

della democrazia, e quello in Cina del 1955, reso celebre dal resoconto di Franco Fortini. Qui Losano sfodera le armi del giuscomparativista e dedica molte illuminanti pagine all'analisi della costituzione cinese e alle riflessioni sul *compromesso costituzionale* contenute nello scritto che da quel viaggio scaturì (pp. 113-126). Non mancano pagine sul Bobbio consulente editoriale di casa Einaudi, la sua collaborazione con Felice Balbo e Antonio Giolitti, la sua attività di promotore di una collana di studi giuridici – un tormentato processo di cui Losano è stato diretto testimone e parte in causa, come curatore delle edizioni kelseniane (pp. 177 ss.).

Periodizzato il percorso dell'intellettuale impegnato nel dibattito pubblico in tre fasi, quella della «speranza postbellica», che si consumò nel giro di pochi anni, quella dell'«azione democratica» orientata al dialogo con gli interlocutori di sinistra (da *Politica e cultura* a *Quale socialismo?*) e quella dello «sconforto» (il suo ultimo decennio), il libro evidenzia la continuità e la coerenza nel segno dell'opzione per il socialismo democratico e liberale³. Molto efficaci le pagine sui passaggi politicamente più esposti della biografia, dalla campagna elettorale per l'Assemblea costituente nelle file del *Partito d'azione* alla militanza nel *Partito socialista unificato* nel 1966⁴ e al conflitto con il PSI dell'era craxiana, dall'impegno per il rinnovamento dell'università italiana a ridosso del '68, a Torino e a Trento (pp. 145 ss.) all'ultima stagione di partecipazione ai lavori del Senato (sostanzialmente limitata però al quadriennio 1984-1988). In tutto questo percorso ricostruttivo l'A. è sempre in grado di riesumare dall'enorme quantità di articoli destinati a riviste o alla stampa quotidiana pagine dimenticate ma illuminanti nella loro essenzialità. Come quando intervenendo nell'*Inchiesta sul Partito d'Azione del Ponte* (1954) scriveva: «Per tutto il tempo che il Partito d'Azione – capi senza esercito – svolse la sua funzione di movimento politico, la piccola borghesia – esercito senza capi – fu qualunque. Figuratevi se si poteva fare il matrimonio» (p. 339).

Bobbio è stato «uno scrittore di articoli, e non di libri», nella rete dei quali hanno trovato spazio interessi pionieristici, come quelli per la filosofia del linguaggio, per la teoria dell'argomentazione e per la logica deontica, maturati nella breve stagione del neo-illuminismo. La ricostruzione dà assai bene conto del fatto che gran parte delle

³ Cfr. N. Bobbio, *Etica e politica. Scritti di impegno civile*, a cura di M. Revelli, Mondadori, Milano 2009.

⁴ Id., *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 169 ss.

opere a stampa si collocano in una zona di confine tra la filosofia e le scienze giuridiche e politiche, ponendo l'analisi concettuale al servizio della critica delle ideologie. Ma una critica che non vuole avere nulla in comune con la «caccia alle streghe ideologiche» che ha dominato l'età della Guerra fredda⁵. Questo approccio interdisciplinare ai problemi e la vocazione critica sono poi risultati fattori decisivi nel determinare il successo del Bobbio intellettuale pubblico, per quanto la sua regolare collaborazione al quotidiano *La Stampa* abbia avuto inizio soltanto nel 1976 (e anche di questo viene dato ampio conto).

Preso atto di questa ricchezza di informazioni, va detto però che il pregio maggiore del libro consiste nell'aver fornito, per segmenti rilevanti legati dal racconto biografico, una storia della cultura giuridica italiana (e una storia delle Facoltà giuridiche in cui Bobbio ha esercitato il suo magistero) commisurata alla sua capacità di proiettarsi all'esterno: per cui ritroviamo in queste pagine anche la storia della diffusione del pensiero di Bobbio nel mondo giuridico di lingua spagnola, incluso il continente sudamericano⁶, un mondo che l'A. ha frequentato per decenni promuovendovi la presenza del kelsenismo italiano. Più nel dettaglio i meriti vanno ravvisati da un lato nell'aver dedicato un capitolo a ricostruire minuziosamente l'alveo entro il quale Bobbio si è formato (la *Scuola torinese di Filosofia del diritto*, dai primordi di Pietro Luigi Albini e Giuseppe Carle al suo maestro Gioele Solari); dall'altro, nell'aver attribuito grande spazio alla ricostruzione dei contenuti delle due tesi di laurea – quella preparata sotto la guida di Gioele Solari, *Filosofia e dogmatica del diritto*, in cui il neokantismo è ancora criticato da un punto di vista idealistico, muovendo da Croce e Gentile, e quella discussa con Annibale Pastore, *La fenomenologia di Husserl*, da cui sono scaturiti i suoi primi lavori a stampa⁷ – e poi alle prime monografie – su *L'analisi nella logica del diritto* (Istituto giuridico della R. Università di Torino, Torino 1938), in cui l'analisi è ristretta «al solo ambito del ragionamento logico», e su *La consuetudine come fatto normativo* (CEDAM, Padova 1942), un libro in cui è ancora prevalente l'orientamento antipositivistico e antinormativistico.

⁵ Id., *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari 1968, p. 18.

⁶ M. G. Losano, *op. cit.*, pp. 304 ss.. Sulla «curiosa genesi colombiana» della teoria generale del diritto a Bogotà, dove le due dispense dei corsi sulla norma e sull'ordinamento vengono presentati come un'opera di carattere sistematico, cfr. *ivi*, p. 200.

⁷ N. Bobbio, *Scienza e tecnica del diritto*, Istituto giuridico della R. Università di Torino, Torino 1934, e Id., *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Istituto giuridico della R. Università di Torino, Torino 1934.

Nella parte centrale del volume Losano ricostruisce l'accostamento critico di Bobbio al positivismo giuridico di Kelsen, a partire dalla «conversione» scandita da un saggio del 1949 sulla *Teoria generale del diritto* di Francesco Carnelutti (pp. 265 ss.), mettendone soprattutto in luce l'evoluzione, passando per la sua visione del diritto «non come norma, ma come ordinamento di norme» (i suoi corsi universitari degli anni Cinquanta-Sessanta), soffermandosi sulla sua tipologia dei modi d'intendere il positivismo giuridico (in particolare il volume *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* del 1965), per concludere sul suo approdo a una concezione funzionale del diritto, alla quale il positivismo giuridico e Kelsen avevano dato solo un contributo limitato (su questo la raccolta *Dalla struttura alla funzione* del 1977). Da sociologo del diritto Losano non manca d'insistere sulla rilevanza del tema «funzione promozionale del diritto», che consente di mettere a fuoco anche la posizione politica del liberalsocialista Bobbio rispetto al liberalismo classico. Quanto alla filosofia del diritto lamenterei soltanto il fatto che egli incroci un tema fondamentale – il rapporto con Gustav Radbruch, sul quale avrebbe già per ragioni biografiche pieno titolo per intervenire⁸ – ma non lo affronti. Chi scrive è invece convinto che in materia di definizione dei criteri di valutazione delle norme (la tripartizione di problemi *giustizia*, *validità* ed *efficacia* delle norme, una tripartizione che struttura tutto il suo universo giuridico) il debito fondamentale sia proprio nei confronti dell'autore di quella *Rechtsphilosophie* con cui hanno fatto i conti, e non solo in Germania, due generazioni di giuristi, dopo la prima e dopo la seconda guerra mondiale⁹.

Un capitolo del libro è dedicato a illustrare il laicismo di Bobbio, a partire dagli studi giovanili sul concetto di persona e dallo scritto *Politica laica*, apparso su *Giustizia e libertà* nel febbraio 1946, ma soprattutto dal dialogo con Guido Calogero passando per il dibattito sulla «libertà nella scuola» (distinta dalla «libertà della scuola») e per quello particolarmente controverso sul *referendum* abrogativo sull'aborto fino all'apologia della mitezza come virtù che avvicina laici e credenti¹⁰. Queste pagine offrono all'A. il destro per ricostruire alcuni aspetti

⁸ Cfr. M. G. Losano, *op. cit.*, p. 105: «A Heidelberg Bobbio incontrò anche Gustav Radbruch, sul quale però non pubblicò scritti specifici, pur nutrendo verso questo autore un preciso interesse giusfilosofico: ad esempio – nel seminario sulla giustizia che Bobbio tenne nel 1958 – mi affidò il tema della giustizia in Radbruch».

⁹ Cfr. W. Pauly (ed.), *Rechts- und Staatsphilosophie des Relativismus. Pluralismus, Demokratie und Rechtsgeltung bei Gustav Radbruch*, Nomos, Baden-Baden 2011.

¹⁰ Trattando questo tema, e del rifiuto bobbiano di considerare la cultura laica come

ed episodi dell'intenso dialogo che Bobbio ha intrattenuto nel corso della sua vita con esponenti della cultura cattolica (dunque non solo con i comunisti, come qualche lettura unilateralmente polemica ha suggerito): per es. vi è richiamato il poco noto carteggio con l'attivista e poi politico Sandro Fontana (a partire dal 1956)¹¹. Fuori dal cono di luce resta invece il complesso rapporto con una personalità della cultura cattolica come Augusto Del Noce, su cui studi ulteriori dovranno ancora tornare per decifrare meglio un capitolo tormentato della metamorfosi della cultura politica della Repubblica nell'avanzare del processo di secolarizzazione.

Come si è detto, «le esistenze parallele» di Bobbio e Losano¹² si divaricano nel 1972, quando il primo passa alla cattedra di filosofia politica e il secondo si sposta a Milano: i rapporti resteranno nei tre decenni seguenti intensi e gli incontri frequenti, ma ancora nel segno di Kelsen (gli ultimi studi kelseniani di Bobbio riguarderanno l'*Allgemeine Theorie der Normen*, un'opera che sarà ancora tradotta e introdotta per i tipi di Einaudi da Losano, e gli scritti di un allievo e critico di Kelsen, Umberto Campagnolo, alle cui iniziative della *Società europea di cultura* Bobbio aveva collaborato fin dagli anni Cinquanta)¹³. È comprensibile allora che la parte quantitativamente più esigua del libro sia quella che ha come oggetto il filosofo della politica. Almeno nel senso che ai tre grandi temi della sua riflessione filosofico-politica, la democrazia, i diritti e la pace sono riservate poche anche se sempre lucide pagine (pp. 325 ss.)¹⁴. Qui andrà allora sottolineato che le letture dei grandi classici della filosofia politica moderna (in particolare Hobbes,

un *tertium genus* fra cultura marxista e cultura cattolica, Losano trova modo d'inserire anche un *excursus* di storia del laicismo in Italia, che gli permette di includere anche le voci di Arturo Carlo Jemolo e Alessandro Galante Garrone (pp. 387 ss.).

¹¹ Su questo dialogo, cfr. le pp. 396-400 e P. P. Poggio (ed.), *Sandro Fontana storico e politico*, Fondazione Luigi Micheletti, Brescia 2017.

¹² M. C. Losano, *op. cit.*, p. 9: «le nostre esistenze parallele sono state scandite da un fortuito ritmo trentennale: Bobbio nacque nel 1909, io nel 1939; Bobbio entrò nella Facoltà torinese di Giurisprudenza nel 1928, io nel 1958; Bobbio pubblicò il suo primo libro nel 1938, io nel 1968».

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 137 ss. A Campagnolo, Losano ha dedicato numerosi studi. Si vedano in particolare: H. Kelsen-U. Campagnolo, *Diritto internazionale e Stato sovrano*, con un inedito di H. Kelsen e un saggio di N. Bobbio, a cura di M. G. Losano, Giuffrè, Milano 1999, e U. Campagnolo, *Conversazioni con Hans Kelsen. Documenti dell'esilio ginevrino 1933-1940*, a cura di M. G. Losano, Giuffrè, Milano 2010.

¹⁴ Qui il riferimento d'obbligo è alla silloge N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 1999.

Kant, Hegel) non possono andare disgiunte da una meditazione, sobria, contenuta e avversa quanto si vuole alle visioni totalizzanti, ma di alto profilo filosofico, sulla storia (il che costituirà da ultimo il terreno del suo confronto con Augusto Del Noce). Nel discorso madrileno su *L'età dei diritti* del 1987 sosteneva che «di fronte a un grande tema come quello dei diritti dell'uomo, è difficile resistere alla tentazione di andare al di là della storia meramente narrativa»¹⁵.

Analogamente restano ai margini della ricostruzione i contributi più propriamente politologici di Bobbio, a partire da quelli sulla storia della scienza politica degli elitisti italiani per giungere alle puntigliose definizioni dei confini tra filosofia e scienza politica: ma qui la lettura può oggi essere felicemente integrata dal libro di un altro allievo, il cui percorso di studi può apparire complementare a quello di Losano, Gianfranco Pasquino: nel cui *Bobbio e Sartori. Capire e cambiare la politica* il lettore troverà tutto quanto serve per valutare anche l'orma lasciata dal filosofo torinese, con corsi universitari e pubblicazioni specifiche, nell'ambito della scienza politica¹⁶.

Università degli Studi di Torino
pierpaolo.portinaro@unito.it

¹⁵ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. 47. Ma su guerra e pace come tema della filosofia della storia, cfr. M. C. Losano, *op. cit.*, pp. 359 ss.

¹⁶ G. Pasquino, *Bobbio e Sartori. Capire e cambiare la politica*, Egea, Milano 2019.

RECENSIONI



T. Kouremenos, *Plato's Forms, Mathematics and Astronomy*

by

LEONID ZHMUD

Theokritos Kouremenos' new book on a subject traditionally debated in Platonic studies consists of a short introduction, two chapters, the first dealing with Platonic forms and the second with Plato's astronomy, a brief bibliography, predominantly of the recent scholarship in English, along with several classic works in other languages, and an index of passages. A general index and name index are not provided.

This is the third monograph on science and philosophy in the age of Plato and Aristotle published by the author, an expert in this field, in nine years¹. These three slim books, wonderfully written and beautifully produced, are closely linked in various ways. Thus, the 2018 book is as controversial as the 2010 work², while repeating and developing main points of that of 2015, namely: 1) that, according to Plato, the objects of mathematics are forms albeit studied in a different way than in dialectics, and 2) that, further, all forms studied by dialectics, including ethical forms, are forms of mathematical objects. The second thesis constitutes quite a radical view that, once proven or confirmed, would change the whole picture of Platonic mathematics and dialectics, as known from his dialogues and the oral teaching. Yet the first thesis has been repeatedly expressed in scholarship since the 1880s. At the turn of

¹ T. Kouremenos, *Heavenly Stuff: The Constitution of the Celestial Objects and the Theory of Homocentric Spheres in Aristotle's Cosmology*, Steiner, Stuttgart 2010; Id., *The Unity of Mathematics in Plato's "Republic"*, Steiner, Stuttgart 2015.

² Two of three reviews on it, being equally critical, disagree with its main conclusions: K. Bemer, «Bryn Mawr Classical Review» 6/25 (2012): <http://bmcr.brynmawr.edu/2012/2012-06-25.html> [23.10.2019]; A. P. Gregory, «Classical Review» 62 (2012), pp. 414-415, while the third is purely descriptive and lacks any judgement: A. Falcon, «Isis» 103/1 (2012), p. 167.

the 20th century it was new and radical, as it rejected both the ancient consensus from Aristotle via Posidonius and most of the Middle Platonists to the last Neoplatonists (Syrianus, Proclus, Asclepius), and the modern one – Brandis, Ueberweg, Zeller – according to which Plato posited as the objects of mathematics the intermediates between the forms and sensibles. But after this alternative thesis had been put forward by H. Jackson (1882), developed by J. Cook Wilson (1904) and supported by W. D. Ross, F. M. Cornford, and H. Cherniss, to name just a few, it aged without becoming true or, at least, generally accepted. A large number, if not most, specialists on Plato consider that the intermediates which have been criticized and refuted on numerous pages of Aristotle's *Metaphysics* were a part of Plato's theory that has been modified and rejected by Speusippus and Xenocrates.

Kouremenos' economical way of dealing with this tradition³, directly opposite to his first thesis and undermining the second, cannot but surprise. In his *Introduction* (p. 3), briefly mentioning the intermediates, he refers to his 2015 book, where a footnote refers further to J. Brentlinger's 1963 paper «For a survey of older literature against intermediates in Plato's ontology» (p. 14, n. 9), though this paper begins by saying «So far as I know only Cherniss has denied that Plato held a theory of intermediates»⁴! The next section where Kouremenos recalls the intermediates is the one-page-long chapter “The forms of artifacts”, to which he appends a footnote (p. 24, n. 37), almost literally repeating his above mentioned note in the 2015 book. Some other passages leave the impression that he admits the existence of intermediates (p. 34, 36), yet how this can be reconciled with his persistent claim that mathematics is about forms, remains unclear. This cannot satisfy specialists and misleads non-specialists.

The situation with recent studies does not differ much. Whereas M. Burnyeat, an authority in Platonic mathematics, explains why «About Forms the mathematicians need neither know nor care»⁵, Kouremenos,

³ For bibliography on the subject, see e.g.: H. Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, ed. by D. Mirbach, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, p. 41, n. 34; C. Lattmann, *Mathematische Modellierung bei Platon zwischen Thales und Euklid*, De Gruyter, Berlin-Boston 2019, pp. 310-315.

⁴ J. A. Brentlinger, *The Divided Line and Plato's "Theory of Intermediates"*, «Phronesis» 8 (1963), pp. 146-166. To be sure, further on some other opponents of this theory appear.

⁵ M. Burnyeat, *Plato on Why Mathematics is Good for the Soul*, in T. Smiley (ed.), *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, Oxford University Press-British Academy, Oxford 2000, pp. 1-81, at pp. 34-35.

citing Burnyeat's paper several times, does not go into his arguments and insists that mathematics studies forms. Meanwhile, Burnyeat's arguments deserve attention, as one of them, for example, concerns Plato's usage of the word "itself" (αὐτό), which Kouremenos unreservedly takes as denoting forms in such locutions as «the square itself» or «the diagonal itself» (p. 16). Burnyeat demonstrates that this is not true, that the word "itself" does not necessarily mean a Platonic form – everything depends on the larger context that in the case of "the diagonal itself" and "the square itself" is mathematics, not metaphysics⁶. Now, Burnyeat or N. Denyer, who develops his arguments⁷, may well be wrong, and Kouremenos may be right. He just needs to prove it to the readers.

According to the view shared by the author, differences between mathematics and dialectic in the *Republic* Books VI-VII are epistemological: they both study the same subject, mathematical forms, albeit mathematics indirectly and dialectic directly. Objections to this have been formulated long ago, one of them being that the two upper epistemological segments on the divided line (διάνοια and νοῦς) correspond to two ontological levels, because for Plato, as for many pre-Socratics, like is known by like (Aristot., *De an.*, 404b 16-18). As Plato himself says, «geometry and the studies that accompany it are, as we see, dreaming about being, but the clear waking vision of it is impossible for them as long as they leave the assumptions which they employ undisturbed and cannot give any account of them» (*Resp.*, 533c-d, transl. P. Shorey). In the epistemological context the contrast between ὑπαρ and ὄναρ denotes two states of mind, corresponding to knowledge and not (yet) knowledge (*Meno*, 85c-86a; *Resp.*, 476c-d). Why should mathematics that was always regarded by Plato as propaedeutic (cf. *Euthyd.* 290c: those geometers and astronomers, who are not utter blockheads must hand their discoveries over to the dialecticians, who will find proper use for them), and that in the *Republic* was even denied the name ἐπιστήμη (533d), study forms, discovered by Plato and available only to dialectic invented by him?

Thus, Kouremenos' first thesis is by no means convincing, nor does he spend much space on it. From chapter 1.1.4 he builds on it his second thesis: «the cave simile seems to hint that all forms are of mathematical

⁶ M. Burnyeat, *Plato*, cit., pp. 36-37.

⁷ N. Denyer, *Sun and Line: The Role of the Good*, in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 284-309, at pp. 304-305.

objects» (p. 20). Since the cave simile that occupies an entirely disproportional place in contemporary Platonic scholarship «seems to hint» many opposing things, it is worth tracking how Kouremenos develops his argument. More often than not, he introduces a new point through expressions indicating that he is reading between the lines: «forms of mathematical objects seem to be the only existing forms», «Plato perhaps endorses implicitly», «it is quite likely... that Plato presupposes tacitly», «Numbers as intelligible beings are not said to be forms, but this can be plausibly assumed to be implicit», «But Plato could have hinted at it», and so on. It is true, many passages in Plato's dialogues only allude to his doctrines presented elsewhere; some of the allusions concern his oral teaching, some remain unclear to us. But if the idea that all forms are of mathematical objects really belonged to Plato, being a part of the theory so important to him, it would not have possibly remained implicit, unnoticed either by his students and followers or by Platonic scholars. Sir David Ross once remarked: «Now anyone who is familiar with Plato's writings knows that he is nothing if not explicit. The point which he wishes to make, he makes very clearly and usually with a certain amount of repetition to drive it home»⁸. Kouremenos may disagree with this, but he cannot expect his readers to accept an interpretation of Plato as a subtle dogmatist only hinting at one of his central ideas.

According to Plato, the dialectician is capable of giving an account of the being of each individual thing, whether perceptible or not, and these beings are eternal and unique forms. Since there are as many forms as there are common names (*Resp.*, 590a), or kinds of natural things (Aristot., *Metaph.*, 1070a 18-19), any enumeration of them would by necessity be selective. Kouremenos' selection consists of the forms that are easy to interpret mathematically (e.g. equality), further, forms of values, forms of perceptible things, and number-forms. Treating all of them in one section (chapter 1.3), he does not tell the reader how deeply problematic the whole field of mathematical interpretation of Platonic forms is, instead attempting to cross it via a precarious pathway of assumptions.

Here is one of them. Plato often talks about geometrical equality, but why is equality as a form necessarily of a mathematical object? Nowhere is this said, so all the examples listed by Kouremenos in his half-page treatment of the problem (p. 53) are purely hypothetical.

⁸ W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951, p. 59. Cf. «The interpreters of Plato must allow for his Emersonian habit of hitting each nail in turn as hard as he can» (P. Shorey).

A reference to the *Phaedo* (74a ff.), where Plato introduces a form of equality, does not help either, for there is nothing here about mathematics, only about perceptible things, sticks and stones. The same perceptible things figure in the relevant passage of Aristotle's *On Forms* (fr. 3 Ross), to which Kouremenos refers as if its author were Alexander of Aphrodisias, not Aristotle. Since the only Aristotelian fragment that appears in the whole book is fr. 53 Rose on the progress of mathematics, Kouremenos' treatment of Platonic forms in isolation from the evidence of Aristotle's lost works, specifically of *On Forms*⁹, is inadequate and insufficient. Meanwhile, in the fragments of *On Forms* mathematics occurs only once, in the "argument from the sciences": if medicine is the science of health ἀπλῶς, and geometry of equal ἀπλῶς and of commensurate ἀπλῶς, then there are health, equal, and commensurate themselves, and they are forms (fr. 3 Ross). It is disputed whether these examples come from Aristotle or Plato or the Platonists; in any event, what follows from them is that the form of equal can be reached both via sticks and stones and via geometric concepts, not that it is the form of a mathematical object. In his middle and late periods, Plato often discussed ethical forms – goodness, beauty, justice – resorting to such concepts as unity, harmony, proportionality, due measure, and the like, which can be mathematically expressed. This does not make these forms, let alone all ethical forms, forms of mathematical objects.

The starting point of the second chapter, which is more repetitive than the first and contains considerable chunks of the 2015 book, is again the cave. As the sun is a metaphor of the Good, Plato's «imagery in the simile of the cave hints that he accords a special role within this family to astronomy, and to the forms this branch of mathematics really studies, for paving the way to the Good» (p. 83). In the *Republic* the Good symbolizes the unity of the mathematical sciences that was motivated by Plato's belief in the unity of all forms. It is worth noting at this point that Kouremenos' title should be taken as *Plato's forms, Plato's mathematics and Plato's astronomy*, for this is the real subject of his book, in which the mathematicians are almost never allowed to express themselves. Otherwise, they would have objected that it was not Plato who «envisaged the unity of mathematics», it was his friend, the brilliant mathematician Archytas, who first formulated the unity of the "sister sciences" of the quadrivium (47 B 1), for which the application of mathematical methods was common. Unlike Kouremenos, Plato did not try to conceal this (*Resp.*, 530d:

⁹ It is mentioned once in a footnote (p. 16, n. 16).

ἀδελφαὶ ἐπιστῆμαι), even though he certainly disagreed with Archytas' claim that a real understanding of the nature of the universe and every individual thing in it has been achieved by οἱ περὶ τὰ μαθήματα (47 B 1), not by (dialectical) philosophers.

For confirmation of the special relations between astronomy and dialectic Kouremenos first turns to the *Phaedo*, where «the heavens are implicitly assumed to also have a privileged relation to the Good» (p. 86), then to the *Republic*, *Timaeus*, and *Laws*, concluding that Plato prepared yet did not share the view of Philip of Opus, who in the *Epinomis* substituted astronomy for philosophy as the highest wisdom. Platonic mathematical astronomy starts from observations but has to proceed further through problems, as in geometry (pp. 108-109). The author takes these problems to be construction problems and constructs the remainder of the chapter on this interpretation. However, Προβλήμασιν ἄρα, ἣν δ' ἐγώ, χρώμενοι ὥσπερ γεωμετρίαν οὕτω καὶ ἀστρονομίαν (*Resp.*, 530b) cannot possibly mean “construction problems”, if only because Plato never used πρόβλημα in this technical sense (πρόβλημα is not attested in Euclid's *Elements*), and because at 531c he again employs the word in its general sense: the method of the Pythagorean harmonic scientists (i.e. of Archytas) «exactly corresponds to that of the astronomer; for the numbers they seek are those found in these heard concords, but they do not ascend to generalized problems (ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίσκιν) and the consideration which numbers are inherently concordant and which not» (transl. P. Shorey).

I did not notice any errors in the book, either in English or in Greek.

Institute for the History of Science and Technology
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)
l.zhmud@spbu.ru

Kouremenos, Theokritos, *Plato's Forms, Mathematics and Astronomy*, De Gruyter, Berlin 2018, 152 pp., € 95,00.



S. Yona, *Epicurean Ethics in Horace*

di

STEFANO MASO

Sergio Yona (S. Y.), *Assistant Professor of Classical Studies* presso il *Department of Ancient Mediterranean Studies* dell'Università del Missouri, con questo libro intende mettere a fuoco la psicologia di Orazio quale emerge dall'analisi delle *Satire*. O meglio: seguendo la strada tracciata in particolare da Kirk Freudenburg e da William S. Anderson¹, si propone di ricostruire non tanto la personalità filosofica e umana del "vero" Orazio, quanto piuttosto la struttura e il ruolo di quella "persona" che, nell'opera di Orazio e soprattutto nelle *Satire*, sembra fungere da "io fittizio" e intrattenere una speciale relazione con l'ambiente epicureo.

È chiaro che, per questa strada, si evita – almeno in prima battuta – di esprimere un giudizio complessivo sulla personalità di Orazio e sulla sua filosofia, e non ci si sbilancia nel prospettare il suo reale rapporto con l'insegnamento epicureo; tuttavia il quadro complessivo che ne esce permette senz'altro di guadagnare un aggiornato e ben documentato profilo della situazione della scuola epicurea a Roma, nell'ultimo cinquantennio del primo secolo a. C. Soprattutto, e questo è davvero il punto di forza dell'intero studio, sono prese in considerazione la figura e l'opera di Filodemo di Gadara e si sono sfruttate, allo scopo, le testimonianze papiracee ercolanesi fino ad oggi emerse.

In breve, la tesi che guida S. Y. è la seguente:

(a) Orazio è sicuramente in contatto con l'ambiente napoletano e

¹ Cfr. K. Freudenburg, *The Walking Muse: Horace in the Theory of Satire*, Princeton University Press, Princeton 1993, e soprattutto Horatius Anceps: *Persona and Self-Revelation in Satire and Song*, in G. Davies (ed.), *A Companion to Horace*, Wiley-Blackwell, New Jersey 2010, pp. 271-290. Quanto ad Anderson, il lavoro principale di riferimento è W.S. Anderson, *Essays on Roman Satire*, Princeton University Press, Princeton 1982.

con Filodemo;

(b) la ricostruzione del pensiero di Filodemo cui oggi si riesce a pervenire ci consente di tratteggiare l'evoluzione della dottrina epicurea nell'ambiente romano fino all'avvento dell'impero;

(c) i punti chiave di questa evoluzione – in particolare per quanto concerne la psicologia e l'agire dell'uomo *epicureo* – collimano, in linea di massima, con la personalità e la psicologia dell'"io" che emerge dalle *Satire*.

Per sostenerla, S. Y. organizza la ricerca in cinque capitoli. Il primo capitolo (14-71) costituisce il quadro generale di riferimento: *Philosophical Background to Epicureanism in the Satires*, ed è diviso in sei sezioni:

1. *Brief Overview of Philosophical Influences*
2. *Life and Works of Philodemus*
3. *Epicurus: Economics and Patronage*
4. *Philodemus: Economics and Patronage*
5. *Philodemus, Flattery, and Epicurean Frankness*
6. *Epicurus, Philodemus, and Methodology*.

Com'è subito evidente, S. Y. si concentra sulla principale proposta etico-filosofica che coinvolgerebbe Orazio: l'Epicureismo secondo la prospettiva di Filodemo di Gadara.

Sono, perciò, prese in considerazione tre raccolte di testi, prodotte tra il 70 e il 50 a. C., riguardanti tematiche etiche. La prima è l'*Epitome sui caratteri e sulle condotte di vita in base alle lezioni di Zenone* (ἐπιτομή περὶ ἠθῶν καὶ βίων ἐκ τῶν Ζήνωνος σχολῶν); vi si esaminano alcuni importanti aspetti pedagogici e sociali della comunità epicurea. La seconda si intitola: *Intorno ai vizi e alle corrispettive virtù, e alle persone e alle situazioni in cui si riscontrano* (περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσι καὶ περὶ ἅ). La terza è *Sulle passioni* (περὶ παθῶν) e in essa sono poste in esame alcune specifiche passioni e le implicazioni emozionali che le riguardano: la paura (in particolare della morte), il piacere, l'ira.

Alla prima di queste tre raccolte, S. Y. idealmente riconduce lo scritto sulla *Parrhesia* (*On Frank Criticism*, PHerc. 1471) già edito da A. Olivieri (1914), poi ripubblicato da D. Konstan (1998) e recentemente oggetto di nuova attenzione da parte di D. Delattre, D. Obbink, R. Janko, M. White, J. Fish. Quindi lo scritto *On Gratitude* (PHerc. 1414), edito da A. Tepedino Guerra (1977), e lo scritto *On Conversation* (PHerc. 873), edito da F. Amoroso (1975).

Alla seconda raccolta riconduce *On Property Management* (PHerc. 1424) edito da C. Jensen (1907), recentemente commentato e tradotto da V. Tsouna (2012); quindi il trattato *On Wealth* (PHerc. 163), edito da A.

Tepedino Guerra (1978) e ora integrato con un discreto numero di frammenti – provenienti dal *PHerc.* 1570 – da D. Armstrong e J. A. Ponczoch (2011). Così pure a questa raccolta è riportata la serie di frammenti dispersi in un gruppo di papiri riuniti sotto il titolo di *On Flattery*.

Alla terza raccolta S. Y. riconduce l'opera *On Envy* (*PHerc.* 1678), edita da A. Tepedino Guerra (1985), e quella che è intitolata *On Anger* (*PHerc.* 182), stando all'editore G. Indelli (1988). Così pure può essere qui collocata la cosiddetta *Etica Comparetti* (*PHerc.* 1251), recentemente riedita e commentata da G. Indelli e V. Tsouna (1995).

A queste tre raccolte S. Y. affianca, facendovi riferimento, altre importanti opere sempre pervenuteci per via papiracea: tra esse il trattato metodologico *On Signs* (*PHerc.* 1965), edito da De Lacy-De Lacy, 1978; il trattato sulla teoria letteraria *On Poems* (*PHerc.* 1425 e 1538), edito da C. Jensen (1923); il trattato di carattere politico *On the Good King According to Homer* (*PHerc.* 1507), edito da T. Dorandi (1982); i trattati sulla storia della filosofia: *On Epicurus* (*PHerc.* 1418 e 310), edito da C. Militello (1997); *History of the Academics* (*PHerc.* 1021 e 164), edito da T. Dorandi (1991); *History of the Stoics* (*PHerc.* 1018), edito anch'esso da T. Dorandi (1994). L'obiettivo è quello di verificare non solo l'ortodossia di Filodemo, ma di evidenziare il potenziale significato di questi trattati all'interno dell'ambiente culturale romano e, in particolare, delle *Satire* oraziane.

Con il secondo capitolo (72-128: *Epicurean Economic and Social Undertones*) S. Y. entra nel merito dell'analisi dell'opera di Orazio, concentrandosi sulle *Satire* 1-3 del primo libro e sulla serie di tratti di evidente carattere economico e sociale che le contraddistinguono. Anche in questo caso lo studio si divide in alcune sezioni.

Nella prima (*Philodemus and the Epicurean Diatribe*) è messo a fuoco il linguaggio apparentemente dismissivo e la valenza diatribica di quanto Orazio mette a tema. Orazio qui non si preoccupa del tono con cui si rivolge al suo ricco e potente patrono (Mecenate) e affronta in piena libertà le questioni "scottanti" dell'uomo medio dell'epoca: perché nessuno vive contento di quanto il destino, la ragione o il caso gli hanno predisposto e prova invidia per ciò che capita in sorte agli altri (*Sat.* 1.1)? Perché qualsiasi vizio o virtù possono essere interpretati in modo rovesciato? Perché gli stolti per evitare un vizio finiscono per cadere nell'estremo opposto? Perché l'adultero non si accontenta delle donne libertine e preferisce mettersi alla prova e rischiare avvicinando le matrone? Perché non ci si ferma a conquiste facili ma si inseguono fuggitive prede (*Sat.* 1.2)? Perché nel rapporto tra gli uomini

manca la misura? Perché nell'amicizia è importante l'indulgenza nei confronti dei difetti dell'amico? Perché tra amici è decisivo il "parlar franco" (*Sat.* 1.3)? Secondo S. Y. Orazio si allontana, come già l'ha fatto Filodemo, dal modo "cinico" di affrontare questi contenuti diatribici; il suo senso della *parrhesia* ne è la prova evidente.

Nella seconda sezione (*Epicurean Economics in Satires* 1.1.) sono confrontati proficuamente una serie di passi di Filodemo (soprattutto da *On Property Management*) con il testo della *Satira* 1.1; nella terza sezione (*Epicurean Frankness in Satires* 1.1-3) l'indagine sulla *parrhesia* è approfondita col proposito di mostrare come essa non debba puntare all'estremizzazione delle situazioni, ma al recupero della giusta misura nel rapporto tra le persone. Dunque, l'epicureismo filodemeo più che la pratica dissacrante del cinismo. Se poi si osserva da vicino il contenuto della *Satira* 1.2, dove è facile riconoscere la centralità del tema del *pleasure calculus*, si coglie come il trattamento oraziano del timore e dell'ansietà – collegati al pericolo di certe relazioni amorose – riconduca alla tradizione epicurea e non solo all'esclusiva presenza della *medietas* di matrice aristotelica per lo più sottolineata dalla critica.

Il terzo capitolo (pp. 129-189: *Horace's Epicurean Moral Credentials in Satires* 1.4 and 1.6) affronta le due satire più esplicite rispetto alle origini e alla formazione di Orazio, quelle in cui è valorizzata l'ascendenza umile da parte paterna, la condotta di vita dimessa e appartata, la frugalità, lo starsene in casa approfittando del poco (*domesticus otior*), il valore dell'amicizia con Mecenate che, grande uomo, ha saputo comprendere le qualità di Orazio e, soprattutto, la possibilità – a partire da questi dati oggettivi di fondo – di osservare con sguardo aperto gli altri e di scrivere versi satirici.

Nella prima sezione (*Epicurean Upbringing in Satires* 1.4) S. Y. non nega l'importanza della commedia (sia quella di Plauto sia quella di Terenzio) o della *paideia* greca che si richiama anche all'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, ma punta a sottolineare i legami con le raccomandazioni di Epicuro in favore della filosofia: raccomandazioni riprese in *On Choice and Avoidances* (coll. 21.12-13) da Filodemo, prima che da Orazio (*Sat.* 1.1.24-26). Inoltre, enfatizza la particolare predilezione di Orazio per le osservazioni empiriche più elementari riconducendola all'epistemologia ellenistica e al carattere sensistico della fisica epicurea (pp. 142-4).

Nella sessione *Horace's Father and Frank Criticism* si sottolinea come, nel contesto della dimensione privata, sia fondamentale la libertà di parola che la sicurezza del rapporto d'amicizia garantisce. Al riguardo

quanto Orazio scrive nella *Satira* 1.4 trova riscontro nella concezione dell'amicizia secondo Epicuro e, significativamente, anche in quanto troviamo precisato nel frammento filodemeo di *On Frank Criticism* 28.3-10: «Anche se dimostriamo logicamente che molte e belle cose avvengono attraverso l'amicizia, nessuna è così grande come avere una persona a cui si può dire cosa c'è nel proprio cuore e sentire risponderci (ὡς τὸ ἔχειν, ᾧ τὰ κάρδιά τις ἐρεῖ λέγοντος ἀκούσεται). La nostra natura infatti desidera intensamente rivelare agli altri ciò che pensa».

Nella terza sessione *Epicurean Patronage in Satires* 1.6 il confronto è soprattutto con lo scritto *On Property Management*, mentre nella quarta *Epicurean Frankness in Satires* 1.6 al centro è ancora lo scritto *On Frank Criticism*: con il proposito questa volta di mostrare come l'autopromozione della propria biografia, incentrata sui temi della severa frugalità epicurea e della *parrhesia* favorita dai rapporti di amicizia, stabilisca l'autorità morale di Orazio e giustifichi la sua satira.

Il quarto capitolo (pp. 190-248: *Flattery, Patronage, Wealth, and Epicurean Ethics*, *Satires* 1.9, 2.5, and 2.6) si sviluppa lungo tre sessioni: *Philodemus and the Today in Satires* 1.9; *Consultants, Clients, and Captatores in Satires* 2.1 and 2.5; *Wealth and Philosophical Withdrawal in Satires* 2.6. Le *Satire* prese in esame sono: quella che ridicolizza il secatore che mira a "essere amico" per i suoi interessi (1.9); quella in cui Orazio conferma comunque la sua intenzione di scrivere testi poetici e satirici, nonostante i pericoli in cui può incorrere (2.1); quella in cui, immaginando un dialogo con Ulisse, si suggerisce ironicamente il modo di procacciarsi le eredità (2.5); quella che elogia la vita di campagna (2.6). È in quest'ultima che Orazio – in linea con le osservazioni di Filodemo sul "patronage" epicureo presenti nel trattato *On Property Management* – offre i suoi 'moderati' e praticabili consigli sul denaro e sulla ricchezza, sull'amore e sul sesso, sull'ira. Ancora una volta c'è il richiamo all'*otium*, che probabilmente evoca il clima di quiete offertogli dalla tenuta di Sabina che nel 33 a. C. ha acquisito. Anche in questo caso S. Y. sottolinea la consonanza con un frammento filodemeo del trattato *On Property Management*, col. 14.9-23: «Infatti la preoccupazione e la vigilanza, tipiche di chi si prende cura dei propri beni, a volte comportano una certa quantità di problemi, ma certamente non più di quelli che derivano dal soddisfacimento dei bisogni quotidiani; ma anche se ciò accadesse, questo inconveniente non sarebbe più grande degli altri dai quali ci libera, a meno che qualcuno non dimostri che la ricchezza naturale (ὁ φυσικὸς πλοῦτος) non comporta davvero benefici di gran lunga maggiori rispetto agli inconvenienti di una

vita di pochi mezzi (τῆς ἀπ' ὀλίγων ζωῆς): il che è lontano dall'essere dimostrato». Si tratta di una consonanza che mostra come il sapiente possa accettare la ricchezza eppure, insieme, esaltare il valore della "povertà": Orazio supererebbe così l'originaria equazione epicurea stabilita tra ricchezza naturale e povertà, senza peraltro incamminarsi nel percorso stoico, secondo il quale – stabilita l'uguaglianza tra le cose – la ricchezza dovrebbe essere sempre preferita alla povertà. Invece, l'uomo filodemeo e oraziano, che si accontenta di poco, può *preferire* (ma di per sé non *desidera*) vivere nella ricchezza economica, perché ciò può comportargli una serie di incomodi e di complicazioni. S. Y. conclude precisando che la *Satira* 2.6 «is didactic in the sense that it serves as a model of how an Epicurean sympathizer should accept substantial wealth from a grateful patron when it comes easily and leads to the pleasure of philosophical enrichment» (p. 248).

L'ultimo capitolo (pp. 249-302: *Deficient Wealth, Excessive Frankness. Satires 2.2, 2.3, and 2.7*) riprende in considerazione il tema della giusta misura: sia a fronte di un'esagerata povertà oppure di un eccesso di franchezza. Una prima sezione (*Unusual Economists in Satires 2.2 and 2.3*) presenta l'analisi e il confronto tra le aspettative del contadino Ofello (una sorta di saggio di campagna di stampo stoico-epicureo) e quelle dello stolto che, in nome del denaro e della ricchezza, è disposto a qualsiasi follia. In una seconda sezione (*Ineffectual Frankness in Satires 2.3 and 2.7*) S. Y. sottolinea il tentativo oraziano di dare voce alla replica stoica, attraverso i personaggi di Damasippo e Davo. Ma il carattere di entrambi questi personaggi consente di qualificarli immediatamente come "privi di virtù": il primo perché esageratamente duro e dogmaticamente rigido; il secondo perché attacca senza ritegno la visione del mondo di Orazio giudicandola senz'altro incoerente e contraddittoria.

In conclusione, S. Y. è riuscito a mostrare la consonanza del sentire di Orazio (o, quantomeno, della "persona" che si presenta come l'"io" di fatto) con la filosofia del Giardino, quale è evoluta attraverso l'opera di Filodemo. Inoltre, è stato in grado di confermare come l'intera raccolta delle *Satire* possa essere unificata e, dunque, più a fondo compresa qualora il substrato filosofico "epicureo" sia esplicitato. L'ha fatto con grande acribia e sensibilità. Se è possibile segnalare una qualche debolezza, essa va individuata nella corrispettiva mancanza di luce che la tesi di fondo sostenuta riserva all'influenza di Aristotele e dello Stoicismo. Queste due filosofie sono sì evocate, ma non sono prese seriamente in considerazione. Il tentativo dichiarato di presentare non tanto la psicologia di Orazio, quanto piuttosto quella dell'"io fittizio" – che

costituirebbe il protagonista delle *Satire* – solo in parte giustifica questa scelta strategica che si contrappone, peraltro, a tutta una tradizione critica molto restia ad inquadrare Orazio nella sola prospettiva dottrinale dell'epicureismo². E anche l'uso che si fa dell'opera di Cicerone rimane, in un certo senso, in ombra: S. Y. certamente ha presente le opere di necessario riferimento, ma non sembra aver colto quanto la lettura dell'epicureismo che l'Arpinate effettua sia di per sé originale e contribuisca all'evoluzione che nel I sec. a. C. manifesta tale dottrina³.

L'importante volume di S. Y. è preceduto da un'introduzione particolarmente documentata nel ragguagliare il lettore sulla storia della critica letteraria e filosofica relativa all'opera di Orazio. Segue un'accurata bibliografia e l'utilissimo indice dei passi citati. Grazie ad esso si constata come sia sfuggita all'analisi di S. Y. una delle *Kyriai Doxai* epicuree che avrebbe dovuto essere puntualmente presa in esame⁴, in quanto consente di connettere immediatamente il tema dell'amicizia e dell'autonomia del *sapiens* epicureo in una prospettiva che, evocando la *stabilitas* (ἀσφάλεια) e la giusta misura (μέχρι τινός), si apre al mondo filodemeo e oraziano: «Se è possibile standosene tra gli uomini, e proprio per il fatto di aver potuto avere da loro sostegno e agiatezza, ottenere fino a un certo grado la sicurezza, tanto più pura risulta quella sicurezza che si ottiene conducendo una vita tranquilla e appartata dalla folla»⁵.

Università Ca' Foscari Venezia
maso@unive.it

Yona, Sergio, *Epicurean Ethics in Horace: The Psychology of Satire*, Oxford University Press, Oxford 2018, 348 pp., € 124,98.

² A titolo d'esempio si consideri la prudenza di C. Diano, *Orazio e l'epicureismo*, in Id., *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Vicenza 1968, pp. 13-30 (questo studio non compare nella bibliografia di S. Y.), e di A. Grilli, *Orazio e l'epicureismo ovvero Serm. 1,3 ed Epist. 1,2, «Helmantica»* 34 (1983), pp. 267-292 (lavoro citato di passaggio alle pp. 9, 124 n. 138, e 126 n. 143).

³ Cfr. S. Maso, *Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy*, Brepols, Turnhout 2015.

⁴ Solo di sfuggita e solo in parte la *KD XXIV* è citata a p. 30.

⁵ Epicur., *KD*, XIV: Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινός δυνάμει τε ἐξερειστικῇ καὶ εὐπορίᾳ, εὐκρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.



M. Pesce, *Il cristianesimo, Gesù e la modernità:
Una relazione complessa*

by
GEREON WOLTERS

This book aims at a re-reading of both the Bible and the history of Christianity. It does so not from the apologetic perspective of theological approaches to these topics. It rather takes the sober distance that is characteristic of comparative religious studies and historical research. Its author, Mauro Pesce, is among the leading scholars in the field of early Christianity, its relation to Hebraism and the figure of Jesus. This book gives an update of earlier research¹ in the context of an encompassing view on the development of Christianity from its beginnings in antiquity to its present form which is a fruit of its interaction, for not to say conflict, with what Pesce calls “modernity” (*modernità*). In this context it is striking that he – as far as I can see – completely avoids the word “enlightenment” (*illuminismo*) to characterize the central factor of the fundamental changes that Christianity has been undergoing.

The overarching concept under which Pesce deals with Christianity is “symbolic system” (*sistema simbolico*). A symbolic system is defined as «the totality of spatial and temporal, textual, figurative, linguistic, conceptual, scientific and mythical representations, which organize and determine the life connected with it and the mental representations» (p. 19). A symbolic system should, thus, represent «the extreme complexity of the natural and historical reality and of human experience in a somewhat uniform mode» (p. 19). Three symbolic systems enter into consideration: the ancient Greek-Roman system, which in a long process was replaced by the ancient Christian system, which

¹ At places, this is tangible, when e.g. “last century” (*secolo scorso*) does not mean the 20th, but rather the 19th century (cf. p. 191).

in turn – and this is one of the central theses of the book – has been replaced by the cultural system of modernity. Here one has to keep in mind that although philosophical and theological changes play a role in the replacement of cultural systems, it consists mainly in wider cultural modifications that determine the life of society. Pesce is convinced that «modernity has produced a cultural hiatus of enormous dimensions, a turn that marks a point of no return of the evolutionary history of human beings, comparable to the Neolithic revolution» (p. 20). Despite this fundamental turn, we observe still remains of the old symbolic system that are surviving.

The theological pillars of the ancient Christian system were first Christology and the theory of Trinity, and second the Christian Bible that consisted of the New Testament and of what then became the “Old Testament”, i.e. the Hebrew Bible read from a Christian perspective. Politically, God appears as the King of the Universe. The replacement of the Greek-Roman cultural system took several centuries and reached its theological climax in Western theology with St. Augustine (354-430). In the East, this was achieved by Byzantine theology. The pro-Christian legal corpora of the emperors Theodosius I (347-395) and Justinian I (ca. 482-565) together with a public iconography and the Christian organization of space and time completed the picture.

The formation of the modern symbolic system that replaced the ancient Christian is characterized by four factors: 1) epistemological universalism that transcends specific cultural boundaries; 2) the change of life associated with the creation of the modern state; 3) connected with this is the profound change of the conception of the sacred and its relation to politics; 4) the encounter with other cultures that among other things leads to comparative religious studies; 5) the Hebrew presence in the field of theology puts into question the Christianization of the Hebrew Bible and of Judaism. Pesce analyses these factors in a way that shows his immense erudition in the field. Of particular interest for him and of great utility to the readers is his analysis in Chapter 2 of the Christian transformation of the Hebrew Bible into the Christian “Old Testament”. Only in the late 60s of the last century, did theologians generally acknowledge this as a hermeneutical shortcoming. The third Chapter gives a fascinating history of the concept of heresy, a concept that was completely missing in the first 150 years of Christianity.

The fourth chapter is devoted to the influence of science on the change of the cultural system. The hero is Galilei and the sacred text, as it were, is Galileo’s letter to the Grand Duchess Cristina of Tuscany

(1615). Already in 2005, Pesce had written a book on the new way to biblical hermeneutics that supposedly began with Galileo and the present chapter is understood as an update to it. In his letter to Cristina, Galileo separates science and religion and shows the possibility of their co-existence. His central thesis is: «the truth of Scripture is not scientific, but only religious» (p. 86). As we know, Galilei did not convince the Holy Inquisition and it took the Catholic Church more than three centuries to accept that science is an enterprise completely different from and independent of religion. The letter to Cristina, published for the first time in 1635 or 1636, played – as Pesce convincingly shows – a central role in the discussions following Galileo’s being sentenced to indefinite imprisonment in 1633. Pesce, however, is wrong that the condemnation of several books that represented Copernicanism, by the Holy Congregation of the Index on March 5, 1616 was «never published» (*quella condanna, che del resto non era mai stata pubblicata*, p. 119). In reality, the decree of the Congregation was printed and distributed. It can even be downloaded on the internet. Not “published” was only what had happened a week earlier, on February 26, 1616. On that day, Galileo was summoned to the Holy Office by the Cardinal Inquisitor Robert Bellarmine and forced to abjure Copernicanism.

Given the central role that Pesce attributes to Galileo’s letter to Cristina for the development of a new Bible hermeneutics, one should not lose sight of the important role of Georg Joachim Rheticus (1514-1574), a protestant friend and private student (1539-1541) of Copernicus². In 1540, Rheticus published a first sketch of Copernicus’ theory. He furthermore got the permission to take his Master’s *opus magnum* to the press. When he left Copernicus in 1541, the manuscript of *De revolutionibus* was in his baggage, and he succeeded by having it published in 1543. In Rheticus’ baggage, however, there already was a defense of Copernicanism against theological attacks. This text contains all aspects that Galileo will make more than 60 years later in his letter to Cristina. Unfortunately, Rheticus’ text was printed only anonymously in 1651³.

² For Rheticus’ role cf. G. Wolters, *The Silence of the Wolves, or, Why it Took the Holy Inquisition Seventy-Three Years to Ban Copernicanism*, in W. Neuber-T. Rahn-C. Zittel (eds.), *The Making of Copernicus: Early Modern Transformations of the Scientist and His Science*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 42-63.

³ We owe its identification to the Dutch historian Reijer Hooykaas. See R. Hooykaas, *G. J Rheticus’ Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth with Translation, Annotations, Commentary and Additional Chapters on Ramus-Rheticus and the Development of the Problem before 1650*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1984.

The fifth chapter gives a fascinating survey about the development of the conception of tolerance in its various forms. Clearly, tolerance did not originate in Christianity, which owes its very existence to the lack of tolerance towards Hebrews. Even Locke, whose *Epistola de tolerantia* (1689) counts as an important document in the history of tolerance, excludes Catholics from tolerance, because they would endanger tolerance, if they had the power to do so. In addition, atheists have no chance with Locke, because they supposedly do not fear to be punished by God after their death and therefore not obey the laws, on which our living together is built. For Pesce tolerance has Roman roots. This is certainly true to some degree. It is in conflict, however, with the Roman persecution of Christians before the Edict of Milan (313) – not mentioned by Pesce – that legalized the Christian religion.

The sixth chapter deals with the profound changes various religions undergo with the advent of the idea of human rights, as they are pronounced in the Constitution of the United States (1787) and the French Republic (1791). Both constitutions lead to different conceptions of the relation of religion and state: limiting the power of the *state* in the American case and limiting the power of the *churches* in the French case (p. 177).

The book ends with a fulminant rehabilitation of heretics: «They were the expression of the attempt to measure and reformulate Christianity within modernity in all its multiple aspects: exegetic, historical, scientific-epistemological, political and interreligious» (p. 208).

Pesce's book is highly recommendable to everybody interested in the history of Christianity. Unfortunately, the publisher shows that editorial carelessness, which is typical of many Italian (and also German and French) productions: there is no bibliography at the end of this book, which is full of references to important and sometimes (at least to me) unknown publications. After all, there is an index of names, while a subject index is missing.

Universität Konstanz
gereon.wolters@uni-konstanz.de

Pesce, Mauro, *Il cristianesimo, Gesù e la modernità: Una relazione complessa*, Roma, Carocci 2018, 280 pp., € 24,00.



F. Rossi, *L'opera italiana: Lingua e linguaggio*

di

FEDERICA SCASSILLO

Un testo ambizioso quello di Fabio Rossi: nonostante l'intento esplicitamente divulgativo – «questo libro non si rivolge, elettivamente, a melomani e musicologi, bensì a quanti di opera sanno poco o nulla, che non hanno mai sentito un'aria né un cantante lirico» (p. 8) –, *L'opera italiana: lingua e linguaggio* mira non solo a tracciare una panoramica della genesi e dell'evoluzione dell'opera lirica, ma anche ad analizzarla con strumenti desunti dalla linguistica e dalla semiotica sottolineando come il melodramma, sin dalle sue origini secentesche, sia uno dei primi testi artistici multimodali.

Diviso in quattro capitoli (I. *Quadro teorico, storico e linguistico*; II. *Parola Musica Scena: multimedialità e multimodalità del testo operistico*; III. *L'italiano dell'opera*; IV. *Due o tre casi esemplari*) il testo risulta, alla lettura, evidentemente bipartito: una prima parte – capitoli I e II – in cui vengono trattati genesi (l'ideale del ritorno alla tragedia greca perseguito e teorizzato dalla Camerata de' Bardi alla fine del XVI secolo), convenzioni (ponendo particolare enfasi sulla dicotomia tra recitativo e pezzo chiuso, solita forma e funzione del *Leitmotiv*), sviluppi (stabilizzazione del genere nel panorama internazionale nel corso del Settecento e distinzione tra opera seria, opera buffa e opera semiseria), interazione dei tre sistemi comunicativi (parola, musica e scena) e relative metafunzioni (rappresentazionale, interazionale, compositiva e delle relazioni logiche – ben rappresentate nella tabella I, pp. 42-43); e una seconda parte – capitoli III e IV – di stampo prettamente linguistico in cui viene analizzata la *langue* librettistica (fonetica, morfosintassi, occorrenze, sintassi eccetera), anche – ma non solo – tramite le distinzioni di genere (l'opera seria in cui viene adoperato esclusivamente un lessico aulico e l'opera buffa in cui è presente una

RECENSIONI

Syzthesis VI/2 (2019) 565-570

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

565

commistione tra lessico aulico, basso e medio, cfr. p. 85). Questa estrema dicotomia strutturale, toccando trasversalmente diversi ambiti scientifici (nella quarta di copertina, infatti, leggiamo che uno dei propositi è quello di «fornire un agile strumento scientifico e didattico ai corsi di Linguistica, Storia della Lingua, Italianistica, Drammaturgia e Storia dello spettacolo»), confonde un poco il *target* di riferimento: se l'intento divulgativo è relativamente soddisfatto dalla prima parte, la seconda risulta essere di difficile lettura per il neofita – nonché di scarso interesse dato che la pretesa di esaustività nell'analisi del linguaggio operistico porta l'autore a compilare un lungo elenco di frasi e/o modi di dire estrapolati da svariate opere – volgendosi, per lo più, all'italianista e/o al linguista.

A dispetto di quanto detto, la parte più riuscita è proprio la seconda: dopotutto Fabio Rossi è docente di Linguistica Italiana all'Università di Messina e riesce a dimostrare sia grande padronanza nell'analisi della *langue* librettistica, sia un'ampia conoscenza dei libretti (spaziando dai primi metastasiani del Seicento, fino a quelli del tardo Ottocento-primo Novecento); per sua stessa ammissione, «l'ottica del volume, insomma, non può non ricalcare le competenze e i gusti del suo compilatore: uno storico della lingua italiana, affetto da melomania acuta» (p. II).

La prima parte, invece, risente di alcuni problemi che potremmo riassumere in due tipologie: strutturale e storico-concettuale/ermeneutica.

a) Problemi strutturali. Forse più che dalla semplice consultazione dell'indice, l'aspetto che emerge durante la lettura è una non troppo chiara connessione tra le parti: i paragrafi si succedono spesso senza soluzione di continuità rendendosi relativamente indipendenti gli uni dagli altri. La possibilità di estrapolare una parte dal tutto – magari quella che più interessa il singolo lettore – non è necessariamente un aspetto negativo; tuttavia se, come è stato detto sopra, il destinatario principale dei primi due capitoli è colui che cerca uno strumento utile per approcciarsi all'opera lirica per la prima volta, le continue digressioni – motivate ora da un gusto personale (come l'enfatizzazione dell'aspetto vocale), ora da pretese di esaustività (che purtroppo non possono essere soddisfatte in un testo di poco meno di 150 pagine) – rendono la lettura farraginoso (un esempio è il passaggio dal paragrafo 1.3 *Le origini* all'1.5 *Breve storia operistica*). Una struttura forse più "scolastica" avrebbe adempiuto meglio il fine pedagogico che si propone l'autore.

Inoltre, non è ben chiaro il ruolo svolto dai tre specchietti espunti dal testo nel primo capitolo: se, infatti, quello dedicato alla Camerata

de' Bardi (p. 11) può avere una connessione con la trattazione principale – con la funzione di approfondimento –, gli altri due incentrati, uno, sul mito di Orfeo e sulla predilezione della favola pastorale per il primo melodramma (pp. 14-15), e l'altro su un piccolo glossario di tecniche di emissione vocale (pp. 17-18), risultano il primo relativamente sganciato dal resto del testo e il secondo totalmente superfluo – sapere cosa è un *glissando*, un *gruppetto* o un *picchettato*, in una sede che non tocca mai questioni prettamente tecnico-musicali o analitico-musicali, non serve. Per di più, come si evince dal titolo, lo specchietto *Orfeo, i pastori, il melodramma delle origini e il lieto fine* accosta argomenti molto complessi (e molto studiati) senza dar loro il giusto rilievo e livellandone la complessità: a partire dalla mancata messa a fuoco – nonostante sia accennata – dell'importanza rivestita dal mito di Orfeo nelle prime opere (ovvero quella di “correggere l'assurdità” di un neonato genere in cui i personaggi comunicano cantando adottando un eroe mitico strettamente connesso ad una “comunicazione musicale” – cfr. P. Kivy, *Opera Talk: A Philosophical 'Phantasia'*, «Cambridge Opera Journal» 3/1 (1991), pp. 63-77), fino ad arrivare alla purtroppo solo accennata questione dell'imposizione del lieto fine per circa due secoli di storia operistica (argomento ampiamente discusso e problematizzato da C. Dahlhaus nel V capitolo di *Drammaturgia dell'opera italiana* [1988], EDT, Torino 2005).

b) Problemi storico-concettuali/ermeneutici. Bisogna segnalare, purtroppo, la presenza di qualche inesattezza. La prima è dovuta ad una metodologia che prevede l'ampia citazione «dal libretto e *mai dalla partitura* [...] dato l'ambito più linguistico che musicale di questo lavoro» (p. 9, corsivi miei) andando un poco a rinnegare quanto lo stesso Rossi – e a ragione! – sostiene dopo: «mostrare come *la lingua (verbale) non sia da intendersi in autonomia, bensì interfacciata con le altre risorse, concorrendo all'opera finale*» (p. 11, corsivi miei): il riferimento è alla lettura del finale I di *Traviata* (pp. 20-23), occasionata da una breve definizione e dimostrazione di quella che è stata battezzata da Basevi come “solita forma” (forma quadripartita molto in voga per gran parte dell'Ottocento – nonostante offrisse ampie manipolazioni al compositore di turno – per comporre i pezzi chiusi in cui, nella sua forma prototipica, si succedevano un *tempo di attacco*, l'*adagio*, un *tempo di mezzo* e la *cabaletta* – cfr. p. 20). La mancata consultazione della partitura porta l'autore a leggere la cabaletta (*Sempre libera*) o, più precisamente, gli interventi di Alfredo sul finale in una maniera che non ci sembra del tutto convincente: in primo luogo, se l'intento

è quello di appoggiarsi per lo più al libretto, si presenta una contraddizione in termini in quanto in esso non appare – ovvero *non è scritto* – l'intervento di Alfredo su cui Rossi si concentra (ma è presente solamente in partitura); in secondo luogo, cerca di sopperire a questa mancanza con il sostegno di una precisa rappresentazione rinviando al link di YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=cFJJizFBWgY> [12.10.2019]) che però, per esigenze registiche, sembra smentirne l'interpretazione. Vediamo meglio: Rossi legge i versi di Alfredo («amor è palpito dell'universo») che intermezzano le resistenze di Violetta in *Sempre libera* come «ricordo di Violetta della voce di lui» (p. 23) e ancora «si tratta di una straordinaria anticipazione di una tecnica che il cinema farà propria, cioè quella della voce-pensiero, o voce-ricordo» (*ibidem*). Da dove deriva, dunque, questa interpretazione dato che non è né presente nel libretto, né nella produzione che lui porta ad esempio in quanto il tenore – convenzionalmente posto sempre fuori scena in questo momento drammaturgico di *Traviata* – si *presentifica fisicamente* a Violetta porgendogli la camelia? La risposta è: dal senso comune (non in accezione kantiana, ovviamente). Come si è ricordato poco sopra, classicamente il tenore è posto fuori scena durante il finale I e questo ha assecondato la tipologia di interpretazione che Rossi riporta; tuttavia, se avesse consultato la partitura, si sarebbe reso conto dell'inesattezza – ancor più marcata in quanto sembra attribuire una simile interpretazione alla «genialità di Verdi» (p. 23): sopra la battuta d'entrata di Alfredo compare, tra parentesi, la dicitura “sotto al balcone”; non è dunque una reminiscenza di Violetta, è invece un esempio di quella che Cone definisce *realistic music*: in questo caso, una *serenata sotto al balcone* che Violetta *sente* durante il suo soliloquio (cfr. P. Kivy, *art. cit.*, p. 64).

Un altro aspetto interessante è l'enfatizzazione – quasi costante nei primi due capitoli – dell'elemento vocale (inteso proprio come «grana», p. 48): «sono i cantanti a rendere viva l'opera (anche in una registrazione) e a evitare, se la loro interpretazione è buona, la noia e la monotonia, a compensare la prevaricazione della forma sui contenuti e la formularità (il ritorno degli stessi schemi) sull'originalità» (p. 25). Innanzitutto il parametro per giudicare una interpretazione come buona o cattiva non è specificato dall'autore, specie se poi, per argomentare quanto il proposito di una filologia dell'opera sia più un'utopia irrealizzabile che non una realtà da perseguire, Rossi afferma che il testo operistico è sempre «un'opera aperta» (p. 65); ora, a radicalizzarla, questa “condanna” all'apertura non sarebbe limitata

alla sola componente scenica e all'intervento registico, ma andrebbe anche a coinvolgere l'interpretazione del singolo cantante. Ma l'aspetto più rilevante è il mancato riconoscimento del ruolo – spesso decisivo – del direttore orchestrale: non solo è lui a stabilire agogica, dinamica, inflessioni, ecc. (tutte cose che Rossi sembra attribuire alla libertà e alle doti del cantante), ma, seppure sia verissimo quanto afferma sul divismo e sull'importanza che storicamente è stata attribuita ai cantanti (spesso decisivi sia nel rimaneggiamento della partitura, sia nella stesura della stessa), non accenna al fatto che, almeno nel secondo Ottocento, la ricerca di un buon direttore d'orchestra è stata importante, per i compositori, tanto quanto la ricerca dell'interprete vocale (basti citare, a tal proposito, la volontà di Puccini di avere come direttore orchestrale Leopoldo Mugnone per *Bohème* o Arturo Toscanini per *Tosca* – volontà riportata in tantissime fonti tra cui la più autorevole è, per ovvie ragioni, E. Gara [ed.], *Carteggi pucciniani* [1986], Ricordi, Milano 2008).

Volutamente si ignorerà qui l'argomentazione e la problematizzazione dei paragrafi dedicati alla regia e all'interpretazione (pp. 61-66) in quanto, essendo oggi *il problema* dell'opera lirica, necessiterebbero di un saggio a parte; basti solo dire che l'argomento, accennato *en passant* da Rossi, risulta trattato in maniera troppo semplicistica a causa anche – e, forse, soprattutto – di un appiattimento di quelle che, invece, sarebbero svariate tipologie di intervento registico (pur citando Gossett, non accenna mai alla differenza che intercorre tra, per esempio, una regia critica, una trasposta e una radicale) facendo emergere solamente la “chimera” del perseguimento a tutti i costi della presunta “volontà dell'autore” nel miraggio della filologia in seno all'opera (cfr. p. 63) – aspetto, questo, che va anche a contraddire la sua lettura di *Traviata* in quanto viene esposta come *oggettiva* e *intenzionata* da Verdi stesso.

È da segnalare, infine, l'aperta discrepanza tra quanto afferma Rossi, ovvero che «da sempre, quasi, i libretti sono destinati a non esser letti» (p. 34), e quanto invece sostiene Lindenberger: «fino a che la tecnologia non rese possibile il completo oscuramento delle luci in teatro nel secolo scorso, gli spettatori usavano seguire il libretto durante lo spettacolo, proprio come oggi giorno lo spettatore si prepara in anticipo ascoltando i dischi col libretto in mano» (H. Lindenberger, *L'opera lirica: Musa bizzarra e altera* [1984], trad. it. di M. Beghelli, il Mulino, Bologna 1987, p. 114).

Per concludere, nonostante le problematiche affrontate sopra, il testo offre moltissimi spunti di riflessione (specialmente la grande utilità, nell'analisi dell'opera lirica, rivestita dalla già citata tabella a

pp. 42-43) e il continuo rimandare a performance specifiche tramite i collegamenti a YouTube (scelte, va sottolineato, molto oculte e che ben dimostrano il “buon gusto” dell’assiduo frequentatore d’opera) non può che giovare sia alla trattazione in sé, sia al neofita nell’esplicito tentativo di rendergli più agevole un primo approccio al “genere misto” pur nella sua ineludibile complessità: «alla luce di questa estrema complessità», conclude l’autore, «consci di aver lasciato nell’oscurità ancora moltissimi aspetti e di aver trascurato ben più opere di quante abbiamo ricordato, l’opera lirica continua a tutt’oggi a essere un *nodo avviluppato*, forse inestricabile fino in fondo. Ma proprio questa oscurità ne costituisce il fascino inesauribile e la capacità di continuare a comunicare col pubblico a distanza di secoli» (p. 133).

Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”
federicascassillo@gmail.com

Rossi, Fabio, *L’opera italiana: Lingua e linguaggio*, Carocci, Roma 2018, 142 pp., € 12,00.



M. Blanchot, *Lo spazio letterario*

di

FEDERICA SABELLI

Quando *L'espace littéraire* viene pubblicato, nel 1955 (e ora fortunatamente riedito in traduzione italiana a cura di Fulvia Ardenghi per i tipi del Saggiatore), Blanchot è già autore di saggi di critica letteraria come *Comment la littérature est-elle possible?*, *Lautréamont et Sade*, *La littérature et le droit à la mort*; e del romanzo *Thomas l'obscur*. La filosofia, la letteratura, la critica hanno già iniziato a mescolarsi. Meglio: sono, per Blanchot, già sempre mescolate. Si tratta dell'impossibilità di scegliere che Blanchot riconosce al poeta, per cui dire è dire tutto, e non può sottrarsi a nulla, ma si vede consegnato all'estraneità e alla dismisura, senza difese. Riflettendo su questa impossibilità misteriosa di sottrarsi, scrive così a proposito di Rimbaud in *L'infinito intrattenimento* (M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, Einaudi, Torino 1977, p. 381): «La fine della letteratura è di nuovo tutta la letteratura [...] chi vuole sotterrare la propria memoria e le proprie doti trova, come terra e oblio, di nuovo la letteratura [...] Il poeta che rinuncia a se stesso è fedele una volta di più all'esigenza poetica, sia pure come traditore».

Ma ciò che preme a Maurice Blanchot non è solo l'interrogarsi su questo "destino di disperata fedeltà alla letteratura", quanto: *Com'è possibile la letteratura?* Cosa c'è in gioco per il fatto che esiste qualcosa come l'arte o la letteratura?

Lo spazio letterario non è un saggio di estetica. Non si pre-occupa dell'arte con le modalità dell'estetica, non fa dell'arte un oggetto di conoscenza; prima di tutto perché mette in discussione che l'arte sia già data, che si sappia in partenza «se l'arte esista e, nel caso, cosa sia» (p. 243) – piuttosto potremmo dire che Blanchot faccia una fenomenologia della parola poetica, della letteratura, del tempo e dello spazio letterario.

RECENSIONI

Syzthesis VI/2 (2019) 571-577

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

571

È significativo che cominci le sue riflessioni parlando della *solitudine essenziale*. Entrambi, opera e scrittore, sono soli. Questa solitudine dell'opera non è incomunicabilità, ma «assenza di esigenze che non permette mai di leggerla né come compiuta né come incompiuta» (p. 14): la fama, la verità, non la rendono reale o manifesta, l'opera semplicemente è. Così come la solitudine dell'autore non è isolamento, ipseità necessaria al compimento della sua arte, ma raccoglimento o congedo, quando chi scrive è messo da parte. Blanchot descrive questa separazione anche in *Après coup* (M. Blanchot, *Après coup*, Edizioni Cronopio, Napoli 1996, pp. 75-76) quando afferma: «Se l'opera scritta produce lo scrittore e ne dà prova, una volta realizzata, non ne testimonia che la dissoluzione, la scomparsa, la defezione e, per dirla più brutalmente, la morte [...]. Prima dell'opera lo scrittore non esiste ancora, dopo non esiste più». Lo scrittore è destinato allo scacco. Non può rimanere accanto a ciò che ha scritto, il solo contatto che ancora conserva con l'opera si mostra nell'impossibilità di leggerla, di convertirla in dimora. La parola è l'inafferrabile, e la padronanza dello scrittore «non sta nella mano che scrive», al contrario, l'autorità di cui sola può disporre è riposta nell'altra mano, quella che non scrive, capace ancora di interrompersi. Lo scrittore che accetta di consegnarsi alla scrittura non ha più il diritto di dire Io, non è più se stesso, è diventato nessuno. Keats aveva espresso questa condizione similmente, quando scriveva «Il poeta [...] non ha un'identità propria. Viene continuamente riempito da corpi diversi dal suo» (p. 189). È questa particolare solitudine che lo scrittore conosce nell'opera: alla prima persona si sostituisce la terza. Scrivere equivale a questo passaggio da Io a Egli. L'opera esige dallo scrittore un'affermazione impersonale. Questo è l'oblio che saggia – un colpo di dadi che «jamais n'abolira le hasard» come sapeva Mallarmé. Esposto, inoltre, al rischio dell'assenza di tempo, poiché la letteratura è lo spazio dell'assenza di tempo, in cui regna l'eterno ricominciare, «le ressassement éternel». La letteratura non inizia, bensì *ricomincia*.

Ma in Blanchot non troviamo un elogio indolente, con slancio romantico, dell'opera e del suo Creatore: «che l'arte si glorifichi nell'artista creatore significa una grande alterazione dell'arte» (p. 226); non una celebrazione di una qualche idea astratta di letteratura, celebrazione spesso mascherata da encomio della sua gravità, ma una comprensione dell'arte come presenza essenziale, trattenendosi soprattutto sulle esperienze di Mallarmé, Kafka, Rilke e Hölderlin.

La seconda parte, *Approccio allo spazio letterario*, è dedicata a Mallarmé. Il poeta che «scavando il verso» ha incontrato l'assenza degli dèi.

Frase esemplare, in un senso etimologico. Il poeta, colui che scava il verso, deve rinunciare agli idoli, alla verità, alla speranza. Ciò porta di conseguenza Blanchot a chiedersi se la parola poetica abbia la capacità di rinviare al mondo, di renderlo presente, o al contrario se il mondo non si ritragga attraverso di essa. Se la parola abbia la capacità di dar voce a colui che la rende manifesta o se non sia, piuttosto, una parola in cui nessuno parla, dove soltanto essa stessa può parlare. Per Mallarmé il lavoro poetico, «questo insensato gioco di scrivere», minaccia l'abitudinale fruizione del mondo; la parola ha l'attitudine di suscitare le cose nella loro assenza. A questo proposito è significativo ricordare che tra i molteplici testi citati da Blanchot vi è *Lettera di Lord Chandos* di Hugo von Hofmannsthal, lettera immaginaria di uno scrittore colpito da un'angoscia, una repulsione nei confronti delle parole – sentite come qualcosa che imputridisce. Lo scrittore, interrogandosi sui limiti del linguaggio, afferma infine che non scriverà più.

Per quanto riguarda Mallarmé è soprattutto a *Igitur* che Blanchot dedica spazio nelle sue riflessioni. *Igitur* che ricerca quel “dunque” indicato dal suo nome, quella «conclusione di sé che egli vorrebbe trarre da se stesso» (p. 118) e da cui anche Mallarmé sente che dipende molto («Se lo concludo [il racconto] sarò guarito»). Mallarmé cerca una risposta decisiva, ultima, nell'opera; *Igitur* la ricerca nella morte. Ma il racconto rimane incompiuto (per Bonnefoy *Igitur* era «essenzialmente non-terminabile»), la morte impossibile. Ed è proprio dall'impossibilità della morte che Blanchot crea lo spazio letterario.

Nella terza parte, *Lo spazio e l'esigenza dell'opera*, Blanchot procede nella sua analisi seguendo l'itinerario di Kafka, fin dalle prime angosce evocate dalla letteratura, che alimenta quanto annienta la sua preoccupazione di salvezza (de *La metamorfosi*, ebbe a dire, nel 1914: «Grande avversione [...] Finale illeggibile. Quasi radicalmente imperfetto»). Kafka vorrebbe più tempo da sacrificare all'opera, vorrebbe circostanze più favorevoli per scrivere, meno mondo; ma allontanarsi dalla felicità terrena significa allontanarsi da una vita giusta, dalla salvezza: porsi fuori della legge e anzi, mettere in questione la legge stessa. Kafka, come Hölderlin, ha conosciuto *l'eterna questione di Abramo*. Da questo punto di vista, scrivere è «la più grande delle violenze, in quanto trasgredisce la Legge, ogni legge e la sua stessa legge», afferma Blanchot in *L'infinito intrattenimento*. L'opera è qualcosa di estremo, qualcosa di mortale che, come scrive Kafka in una nota del 6 agosto 1914, «sfortunatamente non è la morte» ma è l'eterno tormento del morire. Questo passaggio fondamentale sconvolge l'idea della scrittura salvifica, la

pericolosa illusione che la scrittura elevi a vita infinita ciò che è destinato a svanire. Sogni legati, chiarisce Blanchot, allo sviluppo di un'arte umanistica in cui l'uomo tenta di rendersi eterno. E tuttavia, così facendo, l'arte diventa un mezzo per unirsi alla storia. L'opera è ridotta a una morte resa vana. Blanchot si sofferma in molte pagine su questa forma di individualismo insoddisfacente, e sulla necessità di agire e scomparire senza nome, piuttosto che essere un «puro nome ozioso»: «I sogni di sopravvivenza degli artisti appaiono non solo meschini, ma anche errati» (p. 93). Anche Levinas approfondisce, in alcuni saggi (E. Levinas, *Su Maurice Blanchot. Mondo e spazio letterario*, CaratteriMobili, Bari 2015), il rapporto che «opera» e «morte» intessono nelle sue riflessioni: «L'opera letteraria ci avvicina alla morte, perché la morte è questo brusio interminabile dell'essere che l'opera fa mormorare. Nella morte come nell'opera, l'ordine regolare si rovescia». Non è un caso che Blanchot riservi molte pagine al confronto fra morte ed esperienza artistica, interrogandosi sulla morte e sulla possibilità di morire, sulla capacità di *farsi* mortale e sul compito, che hanno in comune arte e morte, di plasmare il nostro nulla (si veda la quarta parte del libro, *L'opera e lo spazio della morte*). Esplicativo è anche il paragrafo *L'arte, il suicidio*, in cui Blanchot sottolinea come l'artista sia legato all'opera così come è legato alla morte l'uomo che la eleva a fine: «Entrambi progettano quel che si sottrae a ogni progetto [...] In entrambi i casi, si tratta di un potere che vuole essere tale anche di fronte all'inafferrabile». Fin dall'inizio, morte ed esperienza artistica, sono in relazione. Da entrambe giunge un richiamo lontano, come se avessimo un compito che tuttavia è irrealizzabile e di cui non siamo padroni, ma da cui neppure dipendiamo, perché è qualcosa di vago e sfuggente. Entrambe sono, come osserva Mallarmé, inaccessibili. Si comprende, perciò, come per lo stesso Mallarmé l'idea del suicidio si sia confusa con quella dell'opera, ed egli si sia tanto preoccupato di far distruggere i suoi testi, poiché «non esiste eredità letteraria».

Arte, quindi, che non è salvifica, arte che non è compensazione, perché manca di consistenza. Ma arte, almeno per Kafka, che ha il merito di illuminare la miseria, portando a prendere coscienza della solitudine, dell'infelicità, della distanza con il mondo. L'arte esprime quell'estraneità irriducibile; la separazione incomprensibile nella quale si è costretti a vivere, di chi non può dire Io, né dire il mondo, ma appartiene all'esilio, al *tempo della miseria*. Quantomeno, precisa Blanchot, in questo spazio vi è la possibilità di errare, di spingersi nell'errore, avvicinarsi all'estremità, abbandonarsi all'incessante, allo

scorrere eterno del “di fuori” dal mondo. L’arte è l’esperienza del mondo rovesciato, e la letteratura lavora per rompere limiti e distinzioni, forme e generi, lavora per far parlare il linguaggio stesso. «È precisamente a questo anonimato del linguaggio liberato e aperto sulla sua stessa assenza di limite che conducono le esperienze di cui Blanchot ci narra», scrive Foucault (M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1986, p. 56). Ma il fatto che cerchi di affermarsi nella sua essenza non implica un potere: l’opera è senza potere.

Le pagine finali della quarta parte e l’inizio della quinta, *L’ispirazione*, sono dedicate a Rilke; Blanchot si sofferma inizialmente sul *Weltinnenraum* del poeta, ovvero quello che Rilke chiamava lo spazio interiore del mondo, affermando che «lo spazio [interiore] ci oltrepassa e traduce le cose». Ossia, vi è un passaggio da un linguaggio esterno a uno interiore, una metamorfosi del visibile nell’invisibile. È lo spazio della poesia e il traduttore altri non è che il poeta. La metamorfosi, questa trasformazione del visibile nell’invisibile, avviene nella parola. Rilke vuole salvare il visibile creando il linguaggio dell’invisibile, dell’assenza. Ciò che assume importanza è il “vedere”. Ancora una volta ritornano le analogie con la morte: l’esperienza del poeta è un’esperienza di morte e *vedere* significa morire. Così come Hofmannsthal, in *Il poeta e il nostro tempo*, diceva del poeta: «È come se i suoi occhi fossero privi di palpebre» (p. 159). Un essere, come dicevamo all’inizio, che deve accogliere tutto, non escludere niente. In questi capitoli sono soprattutto *I sonetti a Orfeo* e le *Elegie duinesi* di Rilke che vengono presi in considerazione. «Quando c’è canto, è Orfeo. Viene e va» dice Rilke, non volendo alludere a una qualche eternità della sfera poetica, quanto invece rappresentare una smisurata necessità della poesia di scomparire, voltandosi verso la morte. L’opera assomiglia a Euridice. Per Orfeo, Euridice è il punto ultimo, estremo, da raggiungere. Non per avvicinarvisi, nella profondità, quanto per riportarlo alla luce e assicurargli realtà. Voltandosi Orfeo non tradisce Euridice, al contrario, voltarsi è l’unico modo per rimanerle fedele, accanto: «L’esigenza ultima del suo movimento non è che ci sia un’opera, ma che qualcuno si mantenga di fronte a quel “punto”, ne colga l’essenza» (p. 179). Euridice, l’opera, deve mantenersi nella sua oscurità, estranea e invisibile. Guardarla, trasgredendo perciò la legge, è quella che Blanchot definisce *l’ispirazione*. È l’ispirazione che fa voltare Orfeo, e il suo sguardo a Euridice il «massimo dono che egli offre all’opera» (p. 182), poiché in quel momento si realizza la massima libertà, in cui l’opera è slegata dalla sua preoccupazione.

L'ispirazione, per Blanchot, non è qualcosa che può venire a mancare; piuttosto individua un punto in cui la mancanza d'ispirazione e l'ispirazione si congiungono e in cui l'ispirazione «prende il nome di aridità», ovvero «quell'impossibilità che l'artista interroga invano» (p. 191). L'ispirazione non è un dono offerto a chi già esiste, ma è il dono dell'esistenza stessa.

Nella sesta parte, *L'opera e la comunicazione*, Blanchot sembra abbandonare per alcune pagine la figura dello scrittore per porsi dal lato del lettore. Questa urgenza ci mostra una volta di più quanto Blanchot potesse essere preoccupato di sottrarre la letteratura a un puro gesto individuale. Ma l'assenza dello scrittore in queste pagine è ancora una volta presenza. Il lettore, afferma Blanchot, è «coinvolto in una profonda lotta con l'autore» (p. 201): la lettura sottrae lo scrittore, lo destituisce, lo esonera dalla sua stessa opera, per ricondurre l'opera a se stessa, alla sua impersonalità. Il nome del poeta si perde, la poesia non è più la sua origine e guarda al poeta con indifferenza. L'opera celebra solo se stessa e non è possibile per lo scrittore spodestato leggerla, ridirla. È attraverso il lettore che l'opera diviene opera priva di autore, al di là dell'autore. La lettura, pur non producendo nulla, è più creativa della creazione, in quanto vi partecipa con leggerezza e innocenza: per Kafka l'angoscioso pensiero che *La metamorfosi* sia illeggibile; per il lettore, il rapimento. Grazie al lettore l'opera è detta daccapo, ridiventa parola iniziale. Sotto questa luce si chiarisce la premessa che Mallarmé fa al suo *Igitur* (S. Mallarmé, *Igitur*, Vallecchi, Firenze 1978): «Questo Racconto s'indirizza all'Intelligenza del lettore che mette in scena le cose, da sé». Leggere è «fare in modo che l'opera», essa stessa sempre comunicazione, «si comunichi» (p. 207).

Similmente nella settima parte, *La letteratura e l'esperienza originale*, Blanchot assume l'angolatura dell'opera. È quando l'opera è *depersonalizzata* che si avvicina di più a se stessa e indica la sua reale direzione. Da questo punto di vista vi è una parità tra autore e lettore, entrambi «esistono solo grazie all'opera e a partire da essa» (p. 236).

Nell'ottava e ultima parte, *Appendici*, Blanchot segue «L'itinerario di Hölderlin». Rivolgendosi all'epoca greca e riflettendo sull'Occidente e la sua storia, Hölderlin fa succedere periodi di presenza e periodi di assenza degli dèi; ovvero periodi in cui gli dèi sono *infedeli* verso gli uomini e gli uomini verso di loro – poiché, scrive Hölderlin, Dio e gli uomini «entrano in comunicazione sotto la forma dell'infedeltà» (p. 286). Blanchot ritorna al concetto di ispirazione: a differenza di quanto detto per Rilke, l'ispirazione qui non è, per l'uomo,

il trattenersi di fronte al Dio, al mondo degli dèi (e quindi al mondo dei morti, com'era per Orfeo); bensì il trattenersi di fronte all'assenza di Dio. Il poeta ha perso il suo privilegio di intermediario fra gli dèi e l'uomo, ma «deve mantenersi alla doppia infedeltà [...] e mantenere così distinte le due sfere, vivendo puramente la separazione» (p. 288).

Riecheggiano le parole di Mallarmé, il quale scavando il verso aveva incontrato l'assenza degli dèi. Ma Mallarmé e Hölderlin sono esemplari e attigui, nella riflessione di Blanchot, soprattutto per il comune rapporto di sperimentazione e indagine del linguaggio, fondamentale nelle pagine di *Lo spazio letterario* e su cui lo stesso Blanchot si sofferma lungamente, per esempio in *Celui qui ne m'accompagnait pas*: «Dire che intendo queste parole non significherebbe spiegarmi la pericolosa estraneità delle mie relazioni con esse... Esse non parlano, esse non sono interiori, esse sono, al contrario, prive di intimità, stando totalmente al di fuori, e quel che designano mi coinvolge in questo fuori di ogni parola». Restare nel linguaggio è già sempre esserne fuori. Spazio esteriore e al tempo stesso esteriorità che è già intimità. «L'Aperto è la poesia» scrive Blanchot (p. 147), suggerendoci che non possiamo mai rendere immanente l'opera, che l'opera esiste al di fuori di noi e noi siamo, a nostra volta, fuori di lei. Come scrive Foucault: «Si, aujourd'hui, nous avons découvert que nous devons sortir de la littérature, que nous ne devons pas considérer son "dedans" comme ce lieu plutôt agréable où nous communiquons et nous reconnaissons [...] c'est Blanchot qui nous a indiqué la voie» (M. Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, Éditions Gallimard, Paris 2001, p. 972).

È per questo motivo che l'interrogativo *Come è possibile la letteratura?* – e, quindi, potremmo avere l'opera? Avremmo l'arte? – non trova risposta in *Lo spazio letterario*. «La poesia è assenza di risposta. Il poeta è colui che, con il suo sacrificio, mantiene aperta la questione nella sua opera» (p. 257).

Sapienza Università di Roma
federica.aleida.sabelli@gmail.com

Blanchot, Maurice, *Lo spazio letterario*, Trad. it. di F. Ardenghi, il Saggiatore, Milano 2018, 303 pp., € 29,00.



P. Desogus, *Laboratorio Pasolini*

di

STEFANO GENSINI

Com'è ben noto, Pier Paolo Pasolini affiancò al suo instancabile lavoro di utente e sperimentatore di linguaggi una profonda riflessione sui meccanismi della comunicazione, linguistica e cinematografica, condensata per la parte più significativa nei volumi *Passione e ideologia* (1960, contenente scritti dal 1948 al 1958) ed *Empirismo eretico* (1972, con saggi compresi fra il 1964 e il 1971). A questi va aggiunta una mole di interventi minori, appunti, stesure provvisorie di testi disponibile nella raccolta in due volumi di *Saggi sulla letteratura e sull'arte* (I ed. 1999) curata da W. Siti e S. De Laude per la Mondadori. A questa parte dell'opera pasoliniana è dedicato il libro di Paolo Desogus, studioso di letteratura e semiotica di scuola bolognese e senese, attualmente *Maître de conférences* alla Sorbona. Desogus è ben noto per il suo impegno di specialista non solo di Pasolini, ma anche di Gramsci, autori cui ha dedicato numerosi saggi e interventi. Il libro si compone di una introduzione e cinque capitoli che in parte riprendono articoli pubblicati fra il 2012 e il 2017. Il primo e il secondo (*La lingua scritta della realtà e Il cinema di poesia e la soggettiva indiretta libera*) indagano la concezione pasoliniana del cinema, a suo tempo oggetto di ampio dibattito in area semiotica; il terzo (*Lo scandalo della coscienza: Note sull'influenza di Gramsci*) torna sul tema classico, enunciato nel poemetto *Le ceneri di Gramsci*, del rapporto contraddittorio intrattenuto dal poeta col capo comunista, rapporto fatto di appassionato consenso per il suo slancio rivoluzionario a favore delle classi popolari, e di viscerale dissenso, o meglio distanza, in relazione a quella zona oscura dell'essere che vive di sensi ed emozioni e non si esaurisce nella "luce" della coscienza e dell'impegno politico. La tecnica dell'indiretto libero (che Pasolini declina in un suo particolare uso della "soggettiva" nel film) e Gramsci

RECENSIONI

Syzthesis VI/2 (2019) 579-584

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

579

tornano anche nel quarto capitolo (*Labiura, il 'nuovo fascismo' e la fine del cinema di poesia*), dedicato a quella svolta che l'ultimo Pasolini compie nei rispetti della Trilogia della vita (il trittico composto dal *Decameron*, 1971, dai *Racconti di Canterbury*, 1972 e dal *Fiore delle mille e una notte*, 1974) che aveva segnato il *climax* del suo identificarsi con il popolo-natura, "pre-grammaticale", come amava dire, ancora intatto dalla "corruzione" capitalistica: sulla scorta della sua partecipe e spietata analisi della "mutazione antropologica" intervenuta nel mondo popolare a causa del consumismo e della implicita trama autoritaria e uniformante ch'esso ha introdotto in Italia e altrove, Pasolini, come testimoniano gli articoli sul *Corriere della Sera*, raccolti negli *Scritti Corsari* (1973) e nelle *Lettere luterane* (1975), approda alla visione tragica del "nuovo fascismo" e alla prefigurazione di un universo concentrationario che trova il suo epilogo in *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (1975). Il quinto e ultimo capitolo del libro (*L'empirismo eretico di Pasolini*) è una rilettura della tripla serie di saggi, dedicati rispettivamente alla lingua, alla letteratura e al cinema, in cui Pasolini volle epitomare il suo pensiero critico. L'idea di Desogus, in cui si riassume per certi versi il senso di tutto il libro, è che quella di Pasolini non sia una scrittura critico-accademica tradizionale, nella quale *prima* si mettono a punto certe teorie e *poi* le si comunicano ad altri esperti; ma una scrittura che si fa *all'interno* del confronto con chi ama e studia le stesse cose, mettendo sul piatto il concreto della propria esperienza artistica, nelle sue ragioni anche esistenziali e nelle sue scelte tecniche. Questo vale per il dibattito sul cinema, ma anche per quelli che sono forse i più celebri degli interventi pasoliniani (a partire da *Nuove questioni linguistiche* del 1964), dedicati al declino dei dialetti e all'affermazione di un italiano che finalmente diventa lingua nazionale e comune, a prezzo però di una inquietante soggezione ai modelli aziendalistico-consumistici del secondo dopoguerra: l'italiano, come ebbe a scrivere Pasolini echeggiando Mike Bongiorno, «dove l'esatto! suona», non più il dantesco «sì», e i Riccetti e i Tommasi – gli eroi sottoproletari dei romanzi degli anni Cinquanta – si muovono «remoti come in un'urna greca».

Desogus sceglie pertanto a insegna del suo libro l'etichetta *laboratorio*, etichetta autoriale a dire il vero (era il titolo di un saggio del 1966, ripresentato diviso in due parti in *Empirismo eretico*), intesa a dare l'idea di un atteggiamento permanentemente aperto e sperimentale dell'artista, nel quale una ricerca espressiva multimediale e, se così posso dire, multimodale alimenta di continuo la riflessione critica, venendone d'altra parte sistematicamente influenzata. E ha, a mio avviso, ragione

di osservare (nella *Introduzione* alle pp. 33-34 e altrove) che da tale punto di vista è ozioso chiedersi se egli sia stato (anche) un linguista o un semiologo, e tutto sommato poco interessante insistere sulle «contraddizioni» teoriche ravvisabili nei suoi interventi e del resto francamente ammesse dall'autore, che non cessò mai di definirsi un «dilettante» in tali materie. Mentre assai più produttivo è avventurarsi nei *problemi* che Pasolini a suo tempo pose alla ricerca, anche specialistica, in ambito linguistico e semiotico, in stretto nesso con le dinamiche politico-culturali profonde del paese e del mondo contemporaneo.

La parte più significativa in termini teorici di questo *Laboratorio* va individuata nella ripresa della discussione sulla «lingua del cinema» che Pasolini impegnò (a partire dalla conferenza del 1965 sul *Cinema di poesia* al famoso convegno di Pesaro), da una parte, con Christian Metz, che in un celebre saggio del 1964, *Le cinéma: langue ou langage?*, aveva rivendicato la peculiarità semiotica del film nel suo sottrarsi alla doppia articolazione propria del linguaggio verbale, sicché ogni opera sarebbe in certo modo un *hapax* prodotto in assenza di un codice di riferimento; dall'altra, con i due maggiori studiosi italiani di semiotica, Umberto Eco ed Emilio Garroni. Dapprima Eco nei suoi *Appunti per una semiologia delle comunicazioni visive* (1967) e subito dopo l'estetologo romano in *Semiotica e estetica* (1968) avevano rovesciato l'idea pasoliniana di un "linguaggio della realtà" che formerebbe la base a ogni sua mediazione e rielaborazione (Pasolini ebbe a dire: transustanziazione) semantico-semiotica, suggerendo che nessuna possibile realtà è di per sé un codice, mentre sono certamente organizzati come codici gli schemi con i quali la facciamo nostra, dandole un senso determinato. Come Desogus documenta, gli specialisti imputarono Pasolini di *naïveté* metodologica, mentre altri, intesi a negare qualsiasi valenza semiotica alle idee dell'artista, videro nelle sue tesi una proiezione immediata di certe istanze di "poetica". Desogus ricostruisce diacronicamente la teoria pasoliniana di una *langue* (in senso saussuriano) cinematografica che il regista *deve* presupporre, anche se essa in effetti non c'è né può esserci, per organizzare la propria operazione stilistica: questa teoria era stata anticipata dall'operazione con cui il giovane Pasolini aveva messo sulla carta il dialetto friulano a lui familiare (privo fino ad allora di una qualsiasi attestazione scritta e letteraria) facendone al tempo stesso veicolo di poesia (il riferimento è alle *Poesie a Casarsa*, 1942, e alla *Meglio gioventù*, 1954). Analogamente il regista-poeta, dinanzi al caos del reale, fonte infinita e inevitabile di ogni sua operazione d'arte, deve isolare degli oggetti, degli «im-segni»

(*Saggi*, I, p. 1465) suscettibili di investirsi di valore simbolico, e costruire a partire da essi unità minimali (che Pasolini chiama cinèmi, in analogia ai fonemi) e unità di livello superiore (le inquadrature, corrispondenti a suo dire ai monemi di Martinet). È abbastanza evidente che l'adattamento forzato di una coppia terminologica *established* nella letteratura specialistica (i fonemi sono unità asemantiche, mentre i monemi sono vere e proprie entità biplanari, cioè segni) al caso del cinema non rappresenta una soluzione tecnica soddisfacente. Ma, obietta Desogus, i critici del tempo non si preoccuparono di capire che cosa in effetti Pasolini intendesse per "realtà". Essa non era assimilabile al "referente" della filosofia analitica né al "prelinguistico", la massa amorfa postulata dagli strutturalisti. Per Pasolini la realtà è un universo espressivo, con cui prendiamo contatto con l'esperienza quotidiana, la memoria, il sogno, e che sfugge, nella sua potenziale ricchezza, ai codici convenzionali con cui riteniamo, *ex post*, di catturarla. È un *terminus a quo* della conoscenza possibile, non il *terminus ad quem* di una mente semiotica che procede, come oggi si usa dire, *top-down*. Ora, Pasolini usa in questo contesto espressioni "forti" che lasciano perplessi gli studiosi, come quando parla di una "semiologia della realtà", rispetto alla quale la semiologia ufficiale sembra attardata, o come quando, in risposta a Eco, lancia l'idea di un "Codice dei codici", insomma di una trama generale delle possibilità simboliche del reale, che sfuggirebbe alla "soglia semiotica" fissata dallo studioso. Desogus ritiene pertanto che le unità di seconda articolazione di Pasolini, gli oggetti-cinèmi, non siano affatto «aspetti preformati del reale», ma «un'ipotesi di lavoro sul complesso di elementi espressivi da impiegare per fare cinema» (p. 73). Di conseguenza, malgrado Pasolini parli con insistenza, a proposito del reale, di "natura", e, appunto, di "oggetti", questi vanno intesi propriamente come entità che si linguisticizzano (o semiotizzano) «nel processo di conversione del film» (*ibidem*). Aggiungerei che già in *Cinema e poesia* (1965) Pasolini spiega che fa parte dell'esperienza comune «un colloquio strumentale con la realtà [...] in quanto ambiente di vita collettiva», sicché gli oggetti di cui essa si compone già dipendono da un'interazione che, per essere pre-filmica, non per questo è pre-semiotica o tanto meno a-semiotica. Il famoso 'Discorso dei capelli' (1973), sul linguaggio non-verbale dei capelloni, che si evolve nel giro di pochi anni da espressione antagonistica a simbolo di conformismo obiettivamente «di Destra», è una puntuale riprova di ciò. E già nel 1971 (*Res sunt nomina*, ora in *Saggi*, I, pp. 1584 sgg.) aveva spiegato «[c]he la realtà è un linguaggio, e anche nella vita reale, come

dialogo pragmatico tra noi e le cose (comprendenti il nostro corpo), mai, nulla è rigidamente monosemico»: né una ruota di treno avvolta nei vapori, né il ciuffo “innocente” di qualcuno dei giovinetti scorti in istrada e “idolatrati” (il termine è d’autore) uno per uno nelle inquadrature di un film. Quella “naturale” espressività di cui si diceva è dunque già gravida degli effetti di senso generati dal nostro abituale rapporto con le cose. È singolare che i critici del tempo non se ne siano accorti. Mi permetto a tal proposito di osservare a Desogus che utilizzare il termine *referenzialismo* per indicare l’atteggiamento di Pasolini verso il reale è, per i motivi anzidetti, scelta piuttosto infelice, anche perché involontariamente lo restituisce agli equivoci, fino a un certo punto giustificati, dei suoi detrattori; così come è inopportuno usare tale termine in relazione all’iconicismo vichiano (v. pp. 23 e n. 69) che notoriamente, di Pasolini, rappresenta una fonte.

Il libro offre molte pagine di utile lettura su più piani. Segnalo la penetrante analisi del lungometraggio *La ricotta* (1963) dove è bene illustrato l’attrito fra la cultura iconografica di Pasolini e il suo operato registico, che si snoda nella sovrapposizione e dialettica fra scene della deposizione di Cristo risalenti a Rosso Fiorentino e al Pontormo e i gruppi plastici degli attori, sempre smontati, e accompagnati da risa, alludendo a quell’insopprimibile eccedenza di vitalità che sfugge alla griglia formale dell’arte. Segnalo altresì le pagine su *Teorema* (1968), il film allegorico sulla crisi della borghesia che illustra il collasso di una famiglia all’introdursi in essa del “sacro” (un misterioso straniero che sconvolge la sessualità di tutti). Desogus ne fa un esercizio di analisi dell’indiretto libero pasoliniano, quell’uso sistematico e a 360 gradi della soggettiva inteso a rendere la pluralità dei punti di vista dei personaggi, cercando di esprimerne dall’interno lo sguardo sul mondo, in tutta la sua fisicità. Né vanno dimenticate le pagine sul rapporto di Pasolini con Gramsci, dove è in primo piano quella idea della “consentimentalità” fra intellettuale e popolo che il grande politico vedeva come un punto critico della tradizionale cultura italiana (nei termini del quaderno II, «[l]’elemento intellettuale “sente”, ma non sempre comprende e specialmente “sente”»), e che Pasolini fa proprio, anche in polemica con il Partito comunista, nel quadro di quella sua dedizione alla realtà, nei suoi aspetti spontanei, anche i più umili, ch’egli mille volte descrisse in termini di “amore” e che tante voci ostili hanno banalmente ridotto alle abitudini sessuali del poeta.

Nell’insieme, dunque, un libro di solida impostazione, ben documentato, disposto a una lettura semiotica che non si sovrappone tec-

nicisticamente all'opera di Pasolini, ma a ogni passo si integra con una conoscenza diretta dei dibattiti culturali e politico-culturali italiani d'epoca. In filigrana, il libro è anche un dialogo, coraggioso nelle sue punte critiche, con i semiotici di professione, dal maestro ideale, Eco, a Fabbri, ai post-strutturalisti (Deleuze, ad esempio), per nulla dire dell'utilizzo di categorie peirceane. Ma resta soprattutto una incursione profonda nel tessuto intellettuale, artistico e anche umano di Pasolini, dal quale si ricavano strumenti per tornare con profitto a film e a testi cari, ormai, a più generazioni di lettori e studiosi.

Sapienza *Università di Roma*
stefano.gensini@uniroma1.it

Desogus, Paolo, *Laboratorio Pasolini: Teoria del segno e del cinema*, Pref. di R. Chiesi, Quodlibet, Macerata 2018, 190 pp., € 20,00.



R. Roni (ed.), *Natura, cultura e realtà virtuali*

di

LUIGI SOMMA

Questo volume è il risultato dei contributi presentati in occasione del *Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana* tenutosi a Lucca nel 2017, con l'obiettivo di affrontare l'intricato rapporto tra natura, cultura e realtà virtuali. Nell'introduzione, Riccardo Roni, sulla scorta delle diverse interpretazioni prodotte sul tema della natura dalla riflessione filosofica, pone in evidenza come la diade naturale/culturale richieda in primo luogo un'indagine del funzionamento complesso del cervello umano. Il cervello costituisce, in quanto organo di sintesi tra natura e cultura, un originale e inestricabile coacervo di processi biologici e culturali, i quali confermano la presenza in ogni individuo di più realtà tra loro interconnesse, che ne definiscono appunto «la natura biologicamente culturale» (p. 8). Osserveremo come, dalla comprensione di queste interazioni multiple e complesse, sia possibile ricomporre l'indistinto mosaico tra la vita e le forme, i corpi e gli ecosistemi, e infine tra l'individuo biologico e quello culturale.

Il libro consta di quattro sezioni, che costituiscono le quattro direttrici fondamentali intorno alle quali l'analisi critica della triade natura, cultura e realtà virtuali viene a dipanarsi. Mario De Caro apre la prima parte del volume, *Natura, cultura e neuroscienze*, con un'analisi particolareggiata riguardante la «natura normativa dei concetti etici», al fine di fornire un modello epistemologico che consenta di «valutare, giustificare e criticare» la maniera in cui applichiamo determinati concetti etico-normativi in contesti moralmente rilevanti. Sembra, dunque, che tale indagine metaetica non possa prescindere dallo «scarto riflessivo» mediante il quale «gli esseri umani sono in grado di dare una valutazione riflessiva delle proprie reazioni immediate per valutarne l'accettabilità» (p. 24). Se consideriamo come questi processi di valutazione

RECENSIONI

Syzythesis VI/2 (2019) 585-590

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzythesis.it>

585

(o giustificazione) coinvolgano processi fisici, biologici e culturali, dobbiamo a buon diritto riconoscere come, all'impossibilità di ricondurre la metaetica a un quadro puramente naturalistico, segua anche la sua parziale inassimilabilità all'alveo delle scienze. Tra i diversi saggi che compongono la prima parte, ve n'è un altro di particolare interesse dal titolo *Illuminismo 4.0* di Gereon Wolters. La "quarta rivoluzione" è l'esito ultimo di un lunghissimo processo di sviluppo industriale e tecnologico che è giunto gradualmente a trasformare il concetto di lavoro: dalle prime catene di montaggio fino alla totale automatizzazione della produzione indotta anche dall'utilizzo dei linguaggi IT e dell'elettronica. La questione di fondo sulla quale Wolters ci invita a riflettere è quale funzione operativa, alla luce dei profondi mutamenti cagionati dallo sviluppo della tecnologia digitale, sia attribuita alla cultura. A tal fine, Wolters traccia un quadro schematico dell'impianto concettuale illuministico, condensandolo intorno ad alcuni principi teorico-morali; «essere capaci di servirsi del proprio intelletto» vuol dire assegnare alla ricerca scientifica un chiaro orientamento metodologico che ne costituisca il fondamento razionale. Vi sono buone ragioni per credere che l'acquisizione di un tale patrimonio, divenuta consuetudinaria, abbia portato nel tempo a cancellarne i frutti più maturi. Tale stato di fatto ha lasciato il campo libero ad una serie di concezioni contro-illuministiche che rischiano di minarne l'intero edificio culturale. Se il contro-illuminismo ancora sopravvive, adombrando interi angoli del nostro pianeta e promettendo nuove battaglie contro qualsivoglia opera di rischiaramento, dall'altra è proprio nell'utilizzo massivo e "illuminato" dei nuovi potenti strumenti digitali (internet e i *social network*) che, forse, sarà possibile inondare di nuova e viva luce gli oscurantismi di questo secolo (p. 34).

La seconda parte del libro focalizza l'attenzione sull'intima connessione tra linguaggi artificiali (dispositivi tecnici) e meccanismi neurobiologici che afferiscono al funzionamento del cervello umano. Nel suo contributo dal titolo *I feel your pain*, Laura Boella ripropone i termini di tale connessione alla luce della nuova frontiera dell'"empatia artificiale". Assistiamo oggi alla creazione, alla produzione e all'impiego di un'ampia gamma di dispositivi – "le macchine dell'empatia" – la cui finalità consiste nell'osservare se possano darsi "rapporti di affettività" in ogni tipo di relazione che vede interagire soggetti umani e dispositivi digitali. Boella fornisce nel suo saggio un esempio di come uno specifico utilizzo della realtà virtuale sia in grado di produrre una risposta "affettiva relazionale". Se il ricorso a specifici dispositivi – come la

realtà aumentata – è infatti capace di colmare la distanza fisica tra gli individui, occorre tuttavia interrogarsi sulla natura delle relazioni affettive in esse poste in essere. La possibilità di sperimentare le emozioni di un altro, persino di riprodurre le condizioni fisiche-ambientali di tali esperienze – trascendendo la propria dimensione del tempo e del corpo – permette, sì, di “fondersi all’altro”, ma pur sempre restando collocati in una posizione di osservatori esterni. La distinzione operata da Boella tra “empatia” e “immersione” contrassegna l’impossibilità di operare una corretta e piena traduzione del vissuto peculiare di ciascun individuo in esperienze estetiche ed emotive dotate di caratteri di universalità (p. 62). Particolari considerazioni merita, tra gli altri, anche il contributo di Adriano Fabris. L’enunciazione di un approccio etico alle tecnologie della comunicazione deve avere come obiettivo quello di porre ulteriore luce sui dilemmi morali connessi all’utilizzo degli apparati tecnologici, nonché alle particolari interazioni che essi stabiliscono. Il punto è comprendere – come sottolinea l’autore – che tipo di comunicazione si instauri tra l’uomo e i *devices*, e tra i *devices* stessi. È noto, infatti, come ogni comunicazione si dia entro uno specifico spazio, ed è funzione di ciò che tali *devices* sono in grado di retroagire sulla stessa struttura comunicativa. Ciò attiva processi comunicativi autonomi, posti al di fuori del controllo umano. In ragione di tali considerazioni, Fabris precisa come l’assunzione di un tale “compito etico” da parte dell’uomo preannunci un atto di responsabilità: in questo senso, esso potrà mai assumersi «la responsabilità di ciò di cui, in senso stretto, non è responsabile?» (p. 75). Barbara Henry, nell’intento di rappresentare dimensioni politiche ancora inedite, si serve di un vasto repertorio simbolico-visivo, riconducibile alla “letteratura disegnata”; Henry mostra come mediante la «congiunzione fra scrittura e immagine» sia possibile pervenire alla prefigurazione di «ciò che è (ancora adesso) impossibile» (p. 79). L’incredibile potenziale narrativo e visuale, posto in tali strumenti artistico-letterari, può abilitare questioni etico-normative legate a future produzioni tecnologiche. Ciò prelude, infine, a una radicale posta in questione dei limiti che definiscono ciò che è umano, a fronte di scenari post-umani che registrino l’ingombrante presenza di robot dotati di una certa intelligenza cognitiva – ma incapaci di produrre le proprie scelte etiche attingendo ad una indefinita e intrasferibile “esperienza morale” (p. 85).

Seguono poi, nella terza parte, tentativi di stabilire un confronto interdisciplinare tra scienze e filosofia, anche entro la cornice dell’insegnamento nelle scuole superiori. A tal proposito, Francesco Piro

identifica l'insegnamento della filosofia con «il problema di un'educazione al pensiero critico», ridiscutendo il presupposto che vede nell'insegnamento della filosofia una semplice esposizione storiografica dei diversi sistemi filosofici. Soltanto se l'insegnamento della filosofia si riconoscerà nell'«argomentazione», ovvero nelle norme logiche che presiedono a una buona e corretta discussione razionale, si potrà prefigurare «un dialogo pluri-disciplinare tra filosofia e scienze» (p. 140).

Nell'ultima parte del volume, dal titolo *Natura, società e diritto*, i saggi, tra gli altri, di Gaspare Polizzi e Arianna Fermani si ripropongono di indagare il concetto di natura mettendolo in relazione con quello di cultura. Si tratta, pertanto, di decifrare tale opera di raffronto alla luce delle reciproche interazioni tra i suddetti elementi. Occorre, in tale prospettiva, rievocare l'importanza decisiva delle relazioni «transazionali» (il riferimento va al pragmatismo di John Dewey). Pierluigi Barrotta chiarisce che non è possibile descrivere lo sviluppo di un organismo nel suo ambiente vitale senza considerarlo nel contempo come «totalità» (organismo-ambiente), ossia in un rapporto di reciproco condizionamento con il suo ambiente naturale (p. 195). Seguendo questa impostazione, Gaspare Polizzi, nel suo saggio dal titolo *Verso un contratto naturale*, respinge la tesi del primato ontologico dell'essere umano sul mondo naturale e animale. Riflettere sulla natura conduce, quindi, a rinunciare ad una interpretazione antropologica per «riprendere la nostra antica percezione della terra come un organismo». Ed è proprio a partire dall'assunzione di tale tesi propria dell'«ecologia profonda», osserva Polizzi richiamando Michel Serres, che si renderà possibile, in un «futuro presente», proporre la concreta sottoscrizione di un «contratto naturale» che veda la natura – qui intesa come un «tutto vivente» – finalmente trasformarsi da oggetto globale passivo in soggetto collettivo di diritto. Farsi carico di una tale responsabilità significa riaffermare con forza i limiti intrinseci a quella volontà prometeica intenta a consumare l'intero mondo naturale (p. 214). Sempre in questa sezione, Luca Baccelli tratta specificatamente la relazione teorico-normativa tra natura/cultura: se, da una parte, l'espedito euristico hobbesiano ha posto le basi, nei secoli successivi, per un'egemonia del giuspositivismo, d'altra parte, si è affermata, in seguito al secondo conflitto mondiale e all'avvento del nazionalsocialismo, la convinzione che esso si presti assai facilmente ad usi arbitrari del potere. D'altro canto, Baccelli mostra come l'attuale ordine mondiale globalizzato, che ha converti-

to gli Stati nazionali in “soggetti passivi di diritto”, abbia configurato una differente «naturalizzazione delle dinamiche giuridiche». In un tale quadro, il diritto si è vieppiù privatizzato, contribuendo al consolidarsi dell’idea che «il diritto debba assecondare tali tendenze (privatistiche) assunte appunto come “naturali”, mentre i parametri dell’economia diventano veri e propri nuovi criteri di “verità”» (p. 187). A questa visione unilaterale della natura umana – interamente tesa alla massimizzazione del profitto – dovremmo porne accanto un’altra che rifletta adeguatamente la retroattività della natura rispetto ai processi di civilizzazione dell’uomo. È soltanto mediante il ricorso all’artificialità del diritto, interpretato da Ferrajoli nei termini di un “giuspositivismo al quadrato”, che si potrà pensare alla “fragile macchina del diritto” come un sistema parziale. Il diritto positivo dovrà, per così dire, includere forme di naturalizzazione, in virtù della sua capacità di inglobare processi sociali conflittuali. In sede di conclusione, tale atto di responsabilità sembra, in una certa misura, anche richiamare la concezione aristotelica della natura intesa come “prassi educativa” (*paideia*). Arianna Fermani spiega al riguardo come Aristotele abbia concepito la natura sotto una duplice accezione; se, per un verso, la natura rappresenta un punto di partenza (*physis*), che corrisponde inevitabilmente alle disposizioni naturali di ciascuno, essa costituisce, per un altro, una destinazione finale. Essa si rivolge, infatti, all’uomo maturo, ossia all’uomo che, sottoposto a un sano processo educativo, sia venuto ad assumere una seconda pelle “naturale” (*hexis*). L’equilibrio così ottenuto tra *physis* e *paideia* si configura come un vero e proprio momento etico (p. 232). Ciò conferisce particolari caratteri alla nozione aristotelica di *eudaimonia*, qualora si tenga presente che «diventare ciò che si è» equivale anche a misurarsi con ciò che «dovremmo essere». È possibile pertanto leggere in tale affermazione un invito a considerare la legge naturale (*nomos*) – riconoscibile nello schema ordinato delle sue ripetizioni – come il definitivo saldarsi della vita nelle forme culturali in cui è destinata a oggettivarsi. In questa prospettiva, si tratta di comprendere come la natura si costituisca già di per se stessa in quanto “costrutto culturale”, e ciò consente, grazie al fondamentale contributo del pragmatismo, di oltrepassare l’eredità del razionalismo moderno, con le sue rigide determinazioni dicotomiche, secondo cui, concludendo con Dewey, «la mente non avrebbe alcun rapporto con la natura e la natura non sarebbe quella caratteristica e tipica scena delle sue invenzioni e progetti, né sarebbe il contenuto della sua conoscenza» (J. Dewey,

Esperienza e natura [1929], a cura di P. Bairati, Mursia, Milano 1990, p. 210).

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
sommal@ymail.com

Roni, Riccardo (ed.), *Natura, cultura e realtà virtuali: Atti del Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana (Scuola IMT Alti Studi Lucca, 9-11 novembre 2017)*, Edizioni ETS, Pisa 2018, 254 pp., € 24,00.

INDICE DELL'ANNATA
Anno VI/1, 2 – 2019 (Nuova Serie)

MARCO TEDESCHINI-FRANCESCO VERDE, *Avvertenza* 317

ARTICOLI

CLAUDIO BUCCOLINI, *Scetticismo e matematica nella Vérité des sciences di Mersenne* 7

CARLO CELLUCCI, *I limiti dello scetticismo* 31

FILOMENA DIODATO, *Embodiment e linguaggio: Funzione segnica e soglia semiotica* 321

STEFANO GENSINI, *Comunicazione animale e “soglia” semiotica: Un tema da ripensare?* 341

Ipotesi nella riflessione filosofica e scientifica
(a cura di MASSIMO CATAPANO e LUCA TONETTI)

MASSIMO CATAPANO-LUCA TONETTI, *Premessa. Il problema dell'ipotesi: Un approccio interdisciplinare* 53

MASSIMO CATAPANO, *Ipotesi, discordanza e fondazionalismo nei tropi di Agrippa* 57

SIMONE GUIDI, *Ipotesi e metodo: Osservazioni su Newton, Bacon e Descartes* 73

FLAVIA MARCACCI, *Lo statuto dell'astronomia e il metodo delle ipotesi secondo Giovanni Battista Riccioli* 111

LUCA TONETTI, *Just like Astronomers Do: Building Hypotheses in Giorgio Baglivi's Medicine* 127

MIRELLA CAPOZZI, *Le ipotesi secondo Kant: Requisiti, giustificazione, status epistemico e euristica* 153

NICOLE DALIA CILIA, *La trasformazione di un'ipotesi nell'Intelligenza Artificiale* 191

"Il caso Adamo":
Lecture del peccato originale nel pensiero medievale
(a cura di MARIALUCREZIA LEONE)

MARIALUCREZIA LEONE, <i>Premessa</i>	365
MARIALUCREZIA LEONE, <i>La rettitudine della ragione e la colpa di Adamo: Filippo il Cancelliere e la sinderesi</i>	371
EVELINA MITEVA, <i>The Bodies of Adam and Eve: The (Missed?) Encounter of Natural Philosophy and Theology in the Account of Albert the Great</i>	393
FRANCESCO FIORENTINO, <i>Peccato originale, incarnazione e redenzione in Giovanni Duns Scoto</i>	405
RUSSELL L. FRIEDMAN, <i>Peter of Trabibus (fl. 1295), O.F.M., on the Physical and Mental Abilities of Children in Paradise</i>	433
BERND ROLING, <i>Lignum vitae: Der Baum des Lebens als Voraussetzung der Unsterblichkeit Adams</i>	461

NOTE E DISCUSSIONI

GIULIA ANGELINI, <i>Il nodo dell'ἦθος: A margine di un libro recente</i>	215
LUIGI TROVATO, <i>Aristotele nel pensiero tardo-antico: Riflessioni a partire dal libro di Andrea Falcon, Aristotelismo</i>	229
ENRICO PIERGIACOMI, <i>Il prisma della natura: Considerazioni intorno a una recente pubblicazione</i>	249
GIULIA IANNUCCI, <i>Soggettività e costruzione dell'identità: Qualche spunto dalla biologia darwiniana</i>	257
FRANCESCA PENTASSUGLIO, <i>Ὅμηρος ὁ σοφώτατος: Alcune osservazioni sulle citazioni omeriche nel Simposio di Senofonte</i>	483
SELENE I. S. BRUMANA, <i>Uno storico genetiaco per Aristotele: Celebrazioni in occasione dei duemilaquattrocento anni dalla sua nascita</i>	493
JAN E. HEßLER, <i>Rhetorik im Epikureismus: Zur neuen Edition von Philodems Über Rhetorik I</i>	507

VINCENZO DAMIANI, <i>Tra scienza e filosofia, epistemologia e società: Mario Vegetti sulla medicina antica</i>	519
PIER PAOLO PORTINARO, <i>Un libro su Bobbio</i>	537

RECENSIONI

MARIANNA N. NARDI, C. Gill, <i>Plato's Atlantis Story: Text, Translation and Commentary</i>	273
FLAVIA PALMIERI, S. Marchand, <i>Le Scepticisme: Vivre sans opinions</i>	279
MASSIMILIANO LENZI, G. Krieger (ed.), <i>Die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter: Rezeption und Transformation</i>	287
MASSIMO PALMA, W. Benjamin, <i>Origine del dramma barocco tedesco,</i> a cura di A. Barale, Prefazione di F. Desideri	299
MARCELLO MUSTÈ, A. Musci, <i>La ricerca del sé: Indagini su Benedetto Croce</i>	307
LEONID ZHMUD, T. Kouremenos, <i>Plato's Forms, Mathematics and Astronomy</i>	547
STEFANO MASO, S. Yona, <i>Epicurean Ethics in Horace</i>	553
GEREON WOLTERS, M. Pesce, <i>Il cristianesimo, Gesù e la modernità: Una relazione complessa</i>	561
FEDERICA SCASSILLO, F. Rossi, <i>L'opera italiana: Lingua e linguaggio</i>	565
FEDERICA SABELLI, M. Blanchot, <i>Lo spazio letterario</i>	571
STEFANO GENSINI, P. Desogus, <i>Laboratorio Pasolini</i>	579
LUIGI SOMMA, R. Roni (ed.), <i>Natura, cultura e realtà virtuali</i>	585

