

Riccardo Saccenti, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 244, € 22,00.

Obiettivo dichiarato del lavoro di Saccenti è quello di seguire l'analisi dell'agire morale dell'uomo in una «fase magmatica» (p. 19) della cultura europea, caratterizzata dalla formazione delle università e dall'avanzare di una nuova sensibilità culturale. Per ricostruire il mutamento, l'autore concentra la propria attenzione su due figure significative di questo periodo di trasformazione dell'organizzazione del sapere nell'Europa medievale: Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher. In modo particolare l'analisi si riferisce a due opere, quasi contemporanee fra loro: la *Summa de bono* (1225-1228) del primo e i *Commentaria in Libros Sententiarum* (1225) del secondo. In relazione al tema affrontato, questi testi presentano un duplice pregio; da un lato portano al proprio interno, a volte in modo non esplicito, gli esiti di un lungo dibattito sull'azione morale dell'uomo svoltosi nei secoli precedenti, dall'altro danno conto, in termini di fonti e di linguaggio, delle novità che si presentano nei primi decenni del XIII secolo.

Alla storia del dibattito Saccenti dedica il primo capitolo, dove ricostruisce la presenza di due linee di pensiero, che fanno riferimento a due grandi *auctoritates*: la tradizione che fa capo ad Agostino e quella di marca boeziana. In poche pagine, a tratti in modo forse troppo sintetico, l'autore segue il complesso dibattito sviluppatosi nei secoli XI e XII sia intorno alla definizione del libero arbitrio, sia in merito alle sue componenti e alle loro relazioni. Le pagine risultano funzionali a rendere più evidenti le novità introdotte nel dibattito da Filippo e da Ugo, anche attraverso l'uso di due nuove *auctoritates*: Aristotele e Giovanni Damasceno. Nell'ultima parte del capitolo vengono esaminate le complesse vicende relative alla traduzione dal greco dell'*Etica nicomachea* e del *De fide orthodoxa*.

Filippo è il primo autore latino che fa largo uso del testo del Damasceno, da un lato per confermare e approfondire lo stretto legame fra morale e psicologia (intesa come analisi delle facoltà dell'anima umana), dall'altro per elaborare un nuovo lessico etico di cui il mondo latino, proprio nel confronto con le fonti greche, si scopre carente. Per Filippo e, pur in diversa misura, per Ugo, l'esame dell'agire morale ha un valore strettamente teologico, sotto l'angolo di visua-

le, per il quale «ciò che compete alla teologia morale non è l'esame delle facoltà dell'anima in quanto tali, ma la determinazione del loro ruolo nel quadro della dinamica dell'agire umano» (p. 75). I due autori tentano di proporre una visione che faccia centro sulla convinzione che la facoltà dell'anima responsabile dell'agire morale sia una sola, ma che tuttavia eserciti funzioni diverse; per questo motivo, sollecitati dalle riflessioni aristoteliche, spesso interpretate alla luce dell'elaborazione del Damasceno, non si riferiscono più alla netta distinzione fra ragione e volontà, ma piuttosto al processo e alla successione dei passaggi che costituiscono l'atto morale. Ne deriva una trasformazione della *voluntas* da semplice impulso desiderativo, a «desiderio razionale, ossia partecipe della ragione o proprio della ragione» (p. 113); di qui l'attenzione dedicata da entrambi gli autori alla *prohairesis*, intesa come forma di volontà caratterizzata da giudizio pratico e pertanto propria solo dell'uomo.

Il nuovo quadro determinato dalla crescente circolazione di testi e idee, che coinvolge al tempo stesso la facoltà delle Arti e quella di Teologia, non è privo di conseguenze sulle definizioni del libero arbitrio e della libertà in entrambi gli autori. Saccenti segue con precisione le loro analisi segnalando anche le differenze di struttura legate al fatto che Ugo di Saint-Cher si trova a fare i conti con i vincoli dal testo che sta commentando (le *Sententiae* di Pietro Lombardo), che determinano una maggiore frammentarietà della trattazione rispetto alla sistematicità del Cancelliere.

Al termine di questo esame, lo studioso è in grado di segnalare al tempo stesso sia le affinità fra i due autori, sia le differenze. Le affinità riguardano le fonti utilizzate e la convinzione che l'agire morale non sia costituito da un unico atto, quanto piuttosto da una sequenza ordinata di atti psicologici. Le differenze, invece, che pur sostenendo entrambi che

la volontà mantenga una sua libertà rispetto alla valutazione razionale, Filippo equipari il libero arbitrio all'*electio* della tradizione aristotelica, e che Ugo invece identifichi *electio* e *voluntas*, distinguendo quest'ultima dalla deliberazione razionale, alla quale resta tuttavia collegata. Entrambe le soluzioni pongono un'interconnessione fra volontà e ragione, che non si presentano più come due potenze distinte dell'anima, dato che la volontà non è più interpretata come moto irrazionale, ma trasformata da desiderio istintivo in desiderio razionale.

L'ultimo capitolo, intitolato «*Scintilla conscientiae*», è dedicato alla *synderesis* e al suo ruolo nella vita morale; entrambi gli autori dedicano a essa una particolare attenzione, anche se all'interno della *Summa de bono* di Filippo siamo in presenza di un vero e proprio trattato, mentre Ugo inserisce le sue osservazioni nel commento alle *distinctiones* di Pietro Lombardo. Provando a unificare l'esame dei due autori, al di là delle differenze che vengono segnalate ancora una volta con grande precisione, pare di poter vedere nella *synderesis* una *potentia* autonoma e superiore alla ragione, che rende l'uomo *capax Dei*; per entrambi gli autori, il male morale va imputato non alla *synderesis*, ma solo al libero arbitrio.

Quasi al termine del suo saggio, che è completato in appendice dal testo latino di parti del commento di Ugo di Saint-Cher alle *distinctiones* 24, 25 e 39 del II libro delle *Sententiae* di Pietro Lombardo, Saccenti fa un cenno al legame fra la riflessione sulla *synderesis* e le vicende travagliate degli anni che chiudono il XII secolo e aprono il XIII. Il riferimento è alla crisi catara, «che spinge ad approfondire la discussione attorno alla capacità dell'uomo di cogliere in modo veritiero quei primi principi che coincidono con i principi della fede» (p. 197). Non va infatti dimenticato che Filippo il Cancelliere fu per qualche tempo inquisitore nella Francia meridionale, impegnato nella re-

pressione dell'eresia catara. Sarebbe stato auspicabile che lo studioso sviluppasse questo aspetto, che avrebbe permesso di contestualizzare in modo ancor più attento e ampio, anche in relazione ai nuovi bisogni che venivano manifestandosi in una società in forte trasformazione, i diversi passaggi che costituiscono l'agire morale dell'uomo.

Marco Rossini*

Phronêsis-Prudentia-Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit / Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna, Hrsg. von / A cura di Alexander Fidora, Andreas Niederberger, Merio Scattola; Brepols, Porto 2013, € 59,00.

Il volume curato da Alexander Fidora, Andreas Niederberger e Merio Scattola, che raccoglie gli Atti di un convegno internazionale svoltosi nel marzo del 2012 e dedicato alla prudenza, «la facoltà della conoscenza nell'ambito pratico, con la quale si scelgono nelle diverse circostanze i mezzi che permettono di raggiungere i fini più importanti e che talora è richiesta anche per determinare i fini stessi» (p. 15). Le trattazioni sono introdotte da un'immagine molto suggestiva: la prudenza raffigurata da Giotto nella Cappella degli Scrovegni, che scruta il futuro e fissa contemporaneamente gli occhi sul passato riflesso nello specchio. Così il pittore ne evocava la duplice natura: la prudenza aiuta a prendere decisioni giuste su ciò che sta per accadere, grazie a un'esatta comprensione di quanto precedentemente esperito.

Avvicinandosi in un'interessante analisi sulla fortuna del concetto di prudenza nel Medioevo e nell'Età moderna, i tredici contributi contenuti nel volume rappresentano, di fatto, una sorta di ricca

ed eterogenea didascalia all'immagine giottesca. Enrico Berti ricostruisce la funzione della *phronesis* nell'etica e nella filosofia politica di Aristotele, offrendo al lettore gli strumenti fondamentali per affrontare il problema con maggior consapevolezza. «In quanto conoscenza dei mezzi particolari necessari a realizzare il fine, [la prudenza] può essere considerata una forma di sensazione e di intelligenza», ma per essere saggi «non basta conoscere ciò che è giusto, nobile e buono, ma bisogna [...] acquisire l'abito della virtù» (p. 32).

Hans Daiber sposta il centro dell'attenzione dalla genesi del concetto alla sua ricezione nel mondo islamico medievale, dove la prudenza definisce anzitutto le facoltà morali e strategiche dei governanti; idea nella quale agisce l'influenza del *Politico* di Platone, piuttosto che non le riflessioni delle Etiche di Aristotele.

L'obiettivo di Alexander Fidora è invece quello di delineare il processo di trasformazione dell'idea di prudenza dal Medioevo alla prima Età moderna. Per farlo, egli confronta le interpretazioni che ne offrono Tommaso d'Aquino, Giovanni Buridano, Francisco de Vitoria e Giovanni di San Tommaso, rilevando che la virtù della prudenza perse progressivamente il carattere epistemologico per divenire una semplice facoltà strumentale, necessaria per il compimento di un'azione pratica.

Diversi gli studiosi che si soffermano sui secoli XIII-XIV. Mentre Pietro Bassiano Rossi introduce il lettore all'uso e all'interpretazione dell'idea di prudenza, Markus Riedenauer esamina la nozione di prudenza nella *Summa theologica* di Tommaso, che affronta il problema non in chiave etica, ma con accurate osservazioni sulle ricadute "politiche" e tratteggia la figura del "governante giusto", il quale riesce a coniugare la perfetta cono-

* grazia-marco@libero.it; professore di Filosofia e Storia nel Liceo Scientifico «Niccolò Copernico» di Brescia.

scienza delle regole e dei principi razionali con la realtà contingente dei fatti che è chiamato a giudicare. Pasquale Porro rende ragione dell'articolato processo di trasformazione che l'idea di prudenza subisce in quei due secoli, ma con particolare attenzione al punto di vista di Enrico di Gand, di cui analizza, con le nozioni di *prudentia universalis*, *experimentalis* e *naturalis*. Andreas Niederberger esamina invece la *scientia moralis* di Guglielmo di Ockham, per il quale la nozione di prudenza può essere adeguatamente compresa solo nel contesto di un'attenta riconsiderazione delle idee di intenzionalità e di peccato. Per mostrare che l'evoluzione della prudenza nell'etica e nella politica tra XIII e XIV secolo non può essere disgiunta da una trasformazione del concetto in ambito giuridico, Orazio Condorelli descrive le principali dispute tra civilisti e canonisti. Gasparo Contarini è di fatto un esempio paradigmatico di quel Rinascimento che ha ormai rimpiazzato l'etica "scientifica" antico-medievale con una moralità finalizzata unicamente a un adeguato comportamento politico e civile, di cui la prudenza non è altro che uno dei tanti abiti necessari per ottenere successo pubblico.

Come illustra Merio Scattola esaminando le riflessioni di Johann Christoph Beckmann, Johann Franz Buddeus, Christian Thomasius e Nikolaus Hieronymus Gundling, tra l'età medievale e quella rinascimentale la *prudentia* conosce una radicale desemantizzazione, poiché l'affermarsi del diritto naturale fa sì che il *prudential status* coincida sempre più con una dimensione morale aggiunta all'utilità politica. Il medesimo mutamento di significato è esaminato da Wilhelm Schmidt-Biggemann, che esamina il concetto di prudenza in Giusto Lipsio, sottolineando l'ormai completa politicizzazione del concetto.

Il *Commonwealth of Oceana* di James Harrington è invece oggetto di stu-

dio del contributo di Marco Geuna, che esamina le differenze tra l'antica prudenza di Israele e del mondo greco-romano e quella moderna, incarnata in modo emblematico da Thomas Hobbes, che la inserisce nel suo modello di società basata su leggi stabili. Yasuyuki Funaba propone una rilettura dell'idea di prudenza in Kant, che, contrariamente a quanto si è soliti sostenere, nel saggio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, non attribuisce alla prudenza una funzione meramente strumentale, ma riprende la sua originaria natura epistemologica. Conclusivamente, Heinz-Gerhard Justenhoven s'interroga sull'opportunità di far riferimento all'idea di prudenza per definire alcune situazioni politiche contemporanee.

Il racconto delle alterne vicende che hanno segnato la ricezione della *phronesis* antica tra Medioevo ed Età Moderna costituisce una stimolante *Begriffsgeschichte*, che descrive alcune tra le principali trasformazioni che caratterizzano la storia della filosofia pratica.

Andrea Colli*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Credere e sapere*, a cura di Adriano Tassi, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 256, € 18,00.

Ricorda Karl Rosenkranz che Hegel, «pur essendo partito da problemi molto determinati e da bisogni concreti, [...] si innalzò impercettibilmente nella sua formazione all'universale e all'indagine dei principi». E, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, osservando ironicamente come Schelling – che sin da studente a Tubinga era apparso come l'*enfant prodige* della filosofia tedesca – avesse compiuto la sua formazione filosofica sotto gli occhi del pubblico, Hegel stesso sottolineava implicitamente che, fino all'esordio accademico nel 1800 a Jena (av-

* andrea.colli@unitn.it; dottore di ricerca, Università di Trento.

venuto sotto l'egida di Schelling), la sua era stata una scelta molto diversa: quella dello studio appartato. I primi scritti di Hegel, come la *Differenz zwischen des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) e lo *Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie* (1802), hanno anche un intento polemico, giustificato dalla necessità di definire la sua posizione filosofica nei tumultuosi anni postkantiani. Ne è un esempio tra i più riusciti, come ricorda Valerio Verra, *Glauben und Wissen* (1802), presentato ora in una nuova traduzione italiana di Adriano Tassi.

La traduzione è corretta e ha il pregio di rendere in modo chiaro il complesso periodare hegeliano, senza sacrificarne la profondità speculativa; tiene conto del lavoro critico svolto da Hartmut Buchner e Otto Pöggeler nel quarto volume dei *Gesammelte Werke* (1968), culmine dell'interesse che, nella seconda metà del Novecento, è stato rivolto agli scritti jenensi di Hegel da quegli studiosi e, ad esempio, da Klaus Düsing. Di questa edizione sono anche riprodotte, per lo più, le note al testo (p. 45). Non ci sono evidenti cadute lessicali: Tassi traduce con attenzione i termini propri della filosofia hegeliana, facendo riferimento anche a una consuetudine di lettura; talvolta compie scelte linguisticamente non appropriate: una per tutte, l'uso del termine "nientità" per tradurre *Nichtigkeit* (cosa che ricorre, del resto anche in altre versioni hegeliane di Tassi), che sarebbe meglio rendere con un semplice "nullità".

Merita attenzione la scelta di Tassi di modificare il titolo tradizionale del saggio, perché sembra essere l'esito di un'interpretazione filosofica ben consapevole. Il titolo, che nella sua completezza è *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, è sempre stato reso in italiano con *Fede e sapere*; Tassi decide ora di

modificarlo e di proporre *Credere e sapere*, e ne spiega il motivo nella quarta di copertina: «"Credere" è esperienza resa possibile dalla stessa ragione. E lo è perché appunto esperienza dello spirito dove la verità di cui partecipa la coscienza finita si fa oggettiva». La definizione non è del tutto chiara: secondo queste parole, Hegel potrebbe apparire addirittura un filosofo romantico e *Schwärmer*, perché sembrerebbe far coincidere la coscienza individuale e lo spirito in una forma di conoscenza immediata; Kant, Fichte e Jacobi, invece, sarebbero sostenitori di un realismo dalle diverse forme, rispettoso del dato di fatto oggettivo e della sua conoscibilità. Il possibile chiarimento è dato alle pagine 61-63 di questa traduzione, là dove Hegel accusa quei filosofi di dar vita a un eudemonismo della finitezza (p. 61) e distingue le loro posizioni, considerando che la filosofia kantiana ne esprima il lato oggettivo, quella jacobiana il lato soggettivo e che quella fichtiana sia la sintesi dei due aspetti: «all'interno di questo principio fondamentale che le accomuna, l'assolutezza della finitezza e la conseguente opposizione assoluta di finitezza e di infinitezza, realtà e idealità, sensibile e soprasensibile, e l'esser al di là di ciò che è veramente reale e assoluto, *queste filosofie* danno di nuovo forma a opposizioni tra di loro ovvero *alla totalità delle forme possibili per il principio*» (p. 61); a esse corrisponde come modo conoscitivo immediato l'atto del "credere", che mantiene opposti il soggetto e l'oggetto e irriducibile la loro opposizione. E conclude poi Hegel: «[queste filosofie] sono apparizioni di tale realismo della finitezza» (p. 63), e dunque eredi dell'empirismo lockiano. Il "credere" diviene così un atto di un soggetto intuitivo, di cui non si capisce la natura, se empirica o trascendentale, o un atto religioso di fede in un assoluto non conoscibile.

Hegel, al contrario – ma ciò non emerge sempre con chiarezza dalla parole di Tassi –, intende qui mostrare come

si debba raggiungere un “realismo dell’infinità”, cioè un concetto di assoluto relazionale che sia composto dalla totalità delle forme del sapere e dell’essere, e che dunque si costituisca mediatamente come totalità conosciuta dell’esperienza dell’uomo. “Credere” non può dunque essere accettato come un atto conoscitivo, poiché è immediato: dal punto di vista hegeliano, il “credere” trascura la relazionalità della ragione e si ferma alla posizione di realtà e di concetti; si cadrebbe, dunque, in un modo così soggettivo di conoscenza, da far pensare ch’essa possa coincidere con un atto sentimentale ed edificante; appunto nella fede. L’atto di “credere” nel dato di fatto è inconseguente perché richiede già una completezza concettuale: sottende, cioè, una totalità metafisica, ma non la ammette. “Credere” è, allora, un atto razionale, come sostiene del resto Tassi, comprensibile, però, solo grazie a un principio d’unità speculativa che gli toglie ogni determinazione immediata; l’espressione “esperienza della ragione”, usata da Tassi come spiegazione del termine “credere”, diviene allora più chiara: non deve essere considerata come un cedimento a una forma di irrazionalismo romantico; è forse un atto parziale, intellettuale della funzione conoscitiva, come sostiene Tassi, nella sua «Introduzione» (pp. 5-43): «[occorre che] la verità di cui la coscienza finita partecipa si faccia reale e si manifesti a sé stessa come tale, che la sfera dell’azione soggettiva si determini facendosi oggettiva» (p. 41). Per sfatare ogni dubbio – ed è questo, ciò a cui conduce *Credere e sapere* –, l’uomo costruisce il proprio mondo, determinandone le condizioni conoscitive e di realtà, in un’incondizionatezza che coincide con la totalità metafisica immanente.

Enrico Colombo*

Filippo Maria Giordano, *Francesco Singleton Lo Bue. Pastore valdese, antifascista e federalista*, Prefazione di Mario Miegge, postfazione di Stefano Dell’Acqua, con 7 illustrazioni fuori testo, Claudiana, Torino 2013, pp. 283, € 24,50

Fin dalla prefazione di Mario Miegge, questa biografia intellettuale mostra il vissuto di Francesco Lo Bue (1914-1955), conservato e trasmesso grazie alla memoria di quanti con lui condivisero, nella Resistenza, un momento storico cruciale per l’Italia e per l’Europa. In Lo Bue, dimensione esistenziale e quotidianità furono strettamente legate all’attività civile e culturale, e come altri esponenti della generazione di intellettuali protestanti che diede vita al “gruppo di giovani barthiani” guidato da Giovanni Miegge, anch’egli s’oppose alla linea ufficiale della Chiesa Valdese, accusata di mantenere verso il fascismo un atteggiamento di dissenso solo moderato e di compromissoria convivenza col regime.

Il lavoro di Filippo Maria Giordano spesso si muove entro i limiti della vicenda personale di Lo Bue. La descrizione delle tappe che hanno scandito la sua vita, segnatamente da quando fu studente nella Normale di Pisa diretta da Giovanni Gentile, resta legata agli aspetti individuali del suo percorso, senza un più articolato allargamento al contesto storico, che invece avrebbe dato maggior spessore alla descrizione degli anni in cui Lo Bue maturò l’impegno antifascista ed avrebbe mostrato che la sua decisione di divenire pastore protestante passò da un’iniziale carattere solo culturale a espressione prima di rifiuto morale del fascismo, poi di una posizione politica d’impegno attivo nel Movimento federalista europeo di Altiero Spinelli e nella Resistenza. Sintetico l’esame che Giordano fa del significato che ebbero i periodi-

* enricoachillecolombo@gmail.com; professore di Storia e Filosofia nel Liceo scientifico «Paolo Frisi», Monza.

ci dei “giovani barthiani”, «Gioventù cristiana» e «L’Appello».

Merito di questo lavoro è l’aver mostrato che Lo Bue – che per via materna attingeva ad una tradizione britannica ed internazionalista distante dal provinciale nazionalismo, per via paterna ad una concezione evangelica severa e di vaste letture – fuse e reinterpretò le sue radici attraverso una profonda ed insieme raffinata formazione intellettuale personale, della quale è testimonianza, nel 1928, l’innovativa traduzione del vangelo di Marco, *La grande notizia*; traduzione che vedrà la luce solo a oltre mezzo secolo dalla morte (2008, La Claudiana), e che aveva come base esegetica la convinzione barthiana che il messaggio cristiano dovesse calarsi nel “presente” della comunità e impegnasse il credente ad opporsi ai fascismi.

Sara Saccomani*

Mauro Zonta, *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Paideia, Brescia 2014, pp. 330, € 34,00.

La formazione del lessico filosofico islamico, soprattutto in lingua araba (che è stata adottata anche da un cospicuo numero di pensatori ebrei), è stato un processo lungo. Ancora Alfarabi (c. 870-950) presenta incertezze e oscillazioni nonostante dimostri una sicura padronanza dei testi dei grandi greci, come Aristotele e i suoi commentatori, mentre si può forse dire che la terminologia filosofica arabo-islamica abbia raggiunto uno stadio di completo sviluppo con Avicenna (980-1037). Da questo volume ci si attenderebbe dunque un’aggiornata disamina delle caratteristiche evolutive e lessicografiche della terminologia filosofica arabo-islamica sulla linea di classici come il *Lexique de la langue philosophique d’Ibn*

Sina di Amélie Marie Goichon (1938). Il libro della Goichon ha costituito una pietra miliare della ricerca, in quanto, oltre a sistematizzare lo studio del linguaggio filosofico di Avicenna, ha suggerito un metodo: comprendere l’evoluzione dei concetti filosofici attraverso il determinarsi e precisarsi della terminologia. Un altro classico del genere, il *Greek and Arabic lexicon : materials for a dictionary of the mediaeval translations from Greek into Arabic* di Gerhard Endress e Dimitri Gutas (1992), che esaminava il dibattuto problema della trasmissione della filosofia greca al mondo arabo-islamico, si muoveva nella medesima direzione, mettendo a disposizione dei ricercatori materiale di base su cui costruire le indagini. Siccome, anche da questo canto, molto lavoro resta da fare, ci si attenderebbe appunto che il libro di Zonta completasse o integrasse quel campo con nuove prospettive.

Si tratta invece di qualcosa di completamente diverso e per certi aspetti sconcertante. Presentando l’opera, infatti, l’autore ci informa che l’esito delle sue ricerche dimostra come «la stessa terminologia filosofica araba [abbia] lasciato trapelare i suoi stretti rapporti storico-linguistici non solo con quella della filosofia greca (rapporti già noti e oggetto di studi da diversi decenni) ma, con ogni apparenza, anche con quelle di altre culture, più o meno vicine a questa nel tempo e nello spazio, e presenti nel Vicino e Medio Oriente ancora prima della nascita dell’Islam, e poi durante la sua rapida diffusione (VII-VIII secc.). È una tesi ben nota che i rapporti tra la filosofia araba e quella greca siano dovuti alla mediazione rappresentata dalla letteratura siriana di carattere filosofico-religioso e dall’opera di traduzione svolta dai personaggi di quest’ultima; qui si vuole documentare questa tesi in modo circostanziato,

* sarasaccomani1@gmail.com; Professore nell’Istituto Comprensivo Statale «Luigi De Andreis», Milano

soprattutto a livello linguistico, concentrandosi su una piccola, ma, si spera, significativa scelta di termini, e fondandosi su una serie di materiali lessicografici e letterari relativi alla filosofia, alle religioni e alla teologia in particolare. Inoltre, si è voluto mostrare come, con ogni evidenza, a questa tesi vada accostata un'altra, sinora trascurata: la possibile influenza esercitata sulla terminologia filosofica araba medievale da parte di quella proveniente dall'area persiana preislamica, centro-asiatica e persino indiana» (p. 9). In effetti, Zonta si sforza di evidenziare come mediazioni, meticciami e trasmissioni di termini e di concetti filosofici che quei termini esprimono abbiano contribuito a modellare e formare il lessico filosofico arabo.

Ora, per far ciò, Zonta dimostra una straordinaria e ridondante perizia linguistica. Si pensi che col greco, il latino e l'arabo (traslitterato) vengono confrontate le seguenti lingue, con rimandi a dizionari: armeno classico, cinese medievale, copto, corasmio, etiopico classico, georgiano classico, mongolo, nubiano antico, persiano (antico, medio persiano e neopersiano), sacio, sanscrito, siriano e mandaico, sogdiano, sud arabo preislamico, tibetano classico, tochario B, turco. E spero di non averne dimenticato qualcuno. Va da sé che tutte le principali lingue europee sono date per scontate. Con piena ragione, alla luce di siffatta indagine Zonta rivendica che in una prospettiva storica di ampio respiro sembri corretto approfondire lo studio della terminologia filosofica araba medievale come un possibile ponte di culture tra Oriente e Occidente (p. 297). Per il momento, Zonta si limita a studiare trentasette parole chiave del linguaggio filosofico arabo: accidente, affezione, anima, atto, azione, causa, corpo, definizione, differenza, dimostrazione, disposizione, divisione, elemento, esistenza, essenza, fine, forma, genere, intelletto, limite, materia, movimento, natura, necessità, possesso, potenza, prin-

cipio, privazione, proprietà, qualità, quantità, quiddità, relazione, sensazione, sillogismo, sostanza e specie.

Siccome non è qui possibile analizzare uno per uno questi termini e le comparazioni linguistiche che l'autore minuziosamente articola, mi limiterò ad un esempio. Discutendo il lemma *nafs*, "anima", Zonta annota che «nel complesso, benché il termine arabo *nafs* risulti senz'altro, dal punto di vista fonetico e storico proveniente dall'area linguistica semitica, non si può escludere che, nel corso del suo impiego in ambito filosofico, possa aver assorbito significati ripresi dall'area iranica e, più in generale, indoeuropea del Medio Oriente, dove il concetto di "anima" circolava, nell'epoca tardo-antica e altomedievale precedente e contemporanea alla nascita e diffusione dell'Islam, in forme e modi diversi». Questo giudizio conclude il seguente ragionamento: «Nel cinese medievale dei manichei, il termine prevalente sembra essere *xìng*, "carattere, natura, anima"; nel cinese "nestoriano" dell'epoca Tang (VII-IX secc.), il termine "anima" è reso talora con il vocabolo *ling*, di per sé "divino, soprannaturale, intelligente"; ma la parola più teologicamente individuabile è *hùn-po'*, di per sé "anima spirituale (e) anima animale". Nella versione cinese della *Mahāvajrapatti* i due termini sanscriti in questione, propri del buddismo, corrispondono il primo a *wō-zhě*, alla lettera "ego-ità, noi-ità", e il secondo a *nàn-gǎn*, alla lettera "uomo-scudo" (forse da intendere come "uomo dentro uno scudo", in riferimento all'anima presente all'interno del corpo umano?), e *rén-zhě*, alla lettera "personalità, umanità"; nella versione mongola del testo (XVII sec.), i due vocaboli sono resi con *bi* "io stesso", e *arad*, "uomo qualunque". A piè di pagina, dottissime note ulteriormente supportano il ragionamento (pp. 56-57).

Poiché è inconsueto che un arabista conosca il cinese medievale o il mongolo, chi scrive non è in grado di valutare

se le argomentazioni di Zonta “funzionino” oppure no; cioè se sia possibile, dall’individuazione delle suddette sfumature di significato, inferire che le culture mongola e cinese medievale abbiano influito sulla formazione del pensiero islamico e della formazione della terminologia filosofica islamica. Ciò che tuttavia si potrà certo osservare, è che il problema deve essere sostanziato da ricerche storiche (che, ad es., esplorino le possibili vie di trasmissione, non solo sul piano linguistico, ma anche su quello dei contatti per così dire “fisici” tra i due mondi: contatti commerciali, militari, di ibridazione dei testi, ecc...); ricerche che forse Zonta si prefigge per un prossimo futuro.

Per il momento, vale suggerire un paio di osservazioni di metodo (non di merito, ripeto, perché chi scrive non padroneggia le decine di lingue rare cui fa riferimento Zonta). In primo luogo, che le assonanze concettuali e le possibili somiglianze lessicali tra il sogdiano o il georgiano antico e l’arabo o il persiano (altra grande lingua della cultura islamica; meno significativo il turco), non sono in sé sufficienti a dimostrare una contiguità o continuità; tanto meno un influsso diretto. Oltre che sui contatti commerciali e sulle grandi vie di scambio culturale e intellettuale dei vari mondi coinvolti, bisognerà lavorare sul senso profondo, sull’i-

spirazione delle varie filosofie. Assonanze e somiglianze tra il taoismo o il buddismo e la mistica islamica, per esempio, sono state evidenziate da tempo. Ma non si può trascurare quella chiave di volta fondamentale che è la rivelazione e la profezia, caratteristica delle religioni abramitiche, ma sconosciuta alle religioni “orientali”. Questo mi pare, in secondo luogo, il punto discriminante: oltre alla cura filologica, certamente importante e preliminare a ogni approccio testuale o ermeneutico, bisognerà verificare se questo *thesaurus* lessicale, così erudito ma un po’ freddo, servirà davvero a fare filosofia, e dunque anche storia della filosofia. È forse un luogo comune dire che la filosofia arabo-islamica deve essere studiata non solo come una sorta di ponte tra l’età classica greca e il cosiddetto medioevo, ma in quanto contributo importante, in sé stesso, all’evoluzione generale del pensiero umano. Ma ciò implica, appunto, una dimensione teoretica che non può andare dissolta nella pura ricerca erudita sulla terminologia. Solo studi futuri, dunque, potranno sviluppare in senso storico e teoretico le premesse terminologiche gettate con tanta solidità in questo volume e dimostrare che gli sforzi linguistici di Zonta possiedono una vera applicabilità.

*Massimo Campanini**

* massimo.campanini@unitn.it; professore associato di Storia dei paesi islamici nell’Università di Trento.