

AUTORI VARI, *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*, Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata edenda curaverunt discipuli eius Lovanienses F. BOISSIER, F. DE WACHTER, J. IJSEWIJN, G. MAERTENS, W. VANHAMEL, A. WELKENHUYSEN, praeside C. LAGA, University Press, Leuven 1976. Un volume di pp. VIII-387.

Publicato in occasione del 65° genetliaco di Gerard Verbeke, professore alla Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica di Lovanio, il volume presenta una raccolta di studi che gravitano intorno a un argomento delimitato, l'immagine dell'uomo colta da specialisti di storia della filosofia in precisi momenti dello sviluppo del pensiero antico e medievale. Una sobria ma documentata presentazione biografica e bibliografica di G. Verbeke precede la serie degli articoli, che si apre con uno studio di G.B. Kerferd, sull'immagine del saggio (*sofós*, o, in generale, *sofistés*) nel periodo che va dalle origini del pensiero greco sino a Platone; W.J. Verdenius completa la panoramica con precise annotazioni su alcuni aspetti dell'antropologia di Eraclito. S. Mansion si sofferma invece su *Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote*: il piacere come tale, nella prospettiva aristotelica, potrebbe anche essere preso come fine a sé, ma occorre tenere presente che esso è sempre unito strettamente a un'attività specifica, in concomitanza della quale esso si produce. Considerato alla stregua di un bene naturale, della ricchezza o della salute, per esempio, il piacere può essere ricercato o per se stesso o come mezzo verso un fine più nobile, sempre però all'interno di un'ottica armonizzatrice, che prevede una distribuzione razionale dei beni. Ma c'è di più: essendo il piacere in se stesso scarsamente necessario, in quanto perfezione derivata da qualche altra cosa, pare che gli si debba accordare sempre un valore secondario e derivato, in rapporto all'attività di cui è coronamento. Posizione apparentemente priva di problemi, commenta S. Mansion, ma che ad un esame più approfondito rivela una tendenziale aporeticità, emergente dal rapporto tra il bene capace di dilettere e la necessità di regolare la fruizione di questo bene, e ancora dall'apparente circolarità del discorso allorché si afferma che il virtuoso è colui che obbedisce alla regola razionale e la regola è ciò che rende virtuosi.

Dopo lo studio di C. Préaux sull'immagine del re in età ellenistica, A. Long e M. Van Straaten ripercorrono i temi dell'antropologia stoica; il primo indaga sul concetto di scelta morale negli stoici più antichi, il secondo sull'analisi delle facoltà umane fatta da Panezio di Rodi.

L'interesse filosofico del *Dialogo con Trifone* permette a J. Pépin (*Prière et providence au II<sup>e</sup> siècle. Justin, Dial. I, 4*) di seguire le discussioni sui rapporti tra filosofia e teologia, con particolare attenzione al concetto di provvidenza così come venne configurandosi presso i primi scrittori cristiani, anche in rapporto all'idea di provvidenza diffusa dalla filosofia stoica.

Di grande interesse storico il confronto fatto da P. Moraux fra la posizione di Aristotele e quella di Galeno a proposito della costituzione e della riproduzione dell'uomo. Pur non dichiarandosi un peripatetico, sentendosi anzi piuttosto portato verso il platonismo, Galeno manifesta aperta ammirazione per l'Aristotele scienziato, che ha prodotto documentatissime ricerche in campo biologico. Merito principale di Aristotele è quello di essersi appoggiato a dei dati di osservazione senza ignorare o trascurare l'anatomia. Galeno, che è avvantaggiato da progressi compiuti dalle scienze in età ellenistica, beneficia di una più solida preparazione medica: ciò gli consente di superare la tesi aristotelica che vede nel cuore la sede dell'attività sensitiva e dei movimenti volontari, per riconoscere l'importanza dei nervi e del cervello. E curiosa la correzione che Galeno fa ad Aristotele circa la riproduzione: stando ai dati delle dissezioni, Galeno ritiene che la femmina non offra soltanto la materia del feto, ma produca anche una specie di sperma che, mescolandosi con quello maschile, diventa con-causa efficiente del sorgere del feto.

L'antropologia plotiniana (*Plotinus' Image of Man*), osserva C.J. de Vogel, appare caratterizzata, rispetto a quella di Platone, dall'identificazione della personalità umana con l'anima intellettuale. Rispetto alla valorizzazione platonica della componente corporea



dell'uomo, sia pure in linea secondaria rispetto all'anima, Plotino tiene un atteggiamento molto più riservato, di accettazione rassegnata del corpo, confermato dall'espressione di Porfirio: « Plotino sembrava vergognarsi di stare in un corpo ». Questa considerazione era presente alla nostra mente mentre leggevamo il contributo di G. Maertens, *Augustine's Images of Man*, poiché l'assunto dichiarato di questo saggio è quello di mostrare l'evoluzione di Agostino « dall'immagine plotiniana dell'uomo a quella paolina » (p. 178). Il passaggio è compiuto grazie all'apporto derivante dalla mediazione di Cristo, Dio e uomo, in cui il trascendente affronta la *kénosis* dell'incarnazione, e ancora grazie all'apporto della dottrina biblica dell'uomo *imago Dei*. Creato nella sua integrità a immagine di Dio, l'uomo riceve come compito quello di dominare l'intero universo, un cosmo di cui Dio aveva visto la bontà in ogni dettaglio e che pertanto non poteva più essere disprezzato, né considerato semplice oggetto di contemplazione.

L'insufficienza della linea neoplatonica è dimostrata anche dall'esito che essa ebbe in Proclo. Come rileva H.-D. Saffrey (*Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus*), per il pensatore neoplatonico del V secolo l'antropologia è assorbita dalla teologia; la filosofia dell'uomo diventa un capitolo secondario e preliminare alla cosmologia teofanica.

Dopo il contributo di E.G. Turner su *The Marrow of Hermes*, segue l'ultimo studio dedicato all'età classica: M. Spanneut indaga l'antropologia presente in un commento cristiano al *Manuale* di Epitteto, scritto tra il VI e il IX secolo. Nel commento si ritrovano tutti gli elementi dell'epistemologia e dell'etica stoica dell'età imperiale: « una morale legata alla conoscenza, più precisamente alla conoscenza di sé e delle altre cose attraverso sé, morale dove la ragione, mediante il libero arbitrio, riduce le passioni sino all'*apatheia* per il trionfo dell'uomo, morale della conformità alla natura, in cui tuttavia l'inserzione cosmica perde la propria portata fisica, morale della virtù-felicità, dove contano solo i beni dell'anima considerati come in nostro potere, morale della serenità senza egoismo » (p. 229). Fedeltà allo stoicismo, dunque, da parte del commentatore cristiano, che non cede alla svalutazione della materia e del corpo presenti nel neoplatonismo bizantino, né cede alle seduzioni dell'ermetismo e dello gnosticismo.

Con l'*Homo islamicus* di G.C. Anawati veniamo introdotti nella sezione medioevale della silloge. Anawati offre delle preziose indicazioni che valgono come delucidazioni dei seguenti problemi: quale era l'ideale di uomo cui si è rivolto il messaggio del Corano; come deve essere, stando al Corano, il vero musulmano; l'influenza dell'immagine di Maometto, diffusa dai suoi discepoli su tutti i fedeli che praticavano l'*imitatio Muhamedi*. Quando poi gli elementi per così dire indigeni dell'antropologia musulmana vennero in contatto con le religioni e le culture greca, indiana e persiana, oltre che col cristianesimo, ne nacque un umanesimo musulmano, pieno sì di elementi eclettici, ma anche intriso di valori spirituali, intellettuali e sociali.

Un ampio sguardo ad alcuni momenti vivi della storia di questo umanesimo musulmano si è offerto da L. Gardet (*La société musulmane lettrée des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles et les 'cercles' humanistes (majālis)*): « l'attaccamento delle classi dirigenti abbasidi ai valori spirituali e alla ricerca intellettuale provocò la nascita di una società aperta, tollerante, talora sino a delle connivenze morali colpevoli, ma riconosciute tali, società che era e intendeva essere musulmana persino nei suoi amori per il pensiero e la scienza greca [...] Questi circoli di letterati dell'età classica dovevano lasciare al mondo dell'Islam una prestigiosa eredità di opere filosofiche e di scoperte scientifiche. 'La nostra eredità' (*turāthunā*) è il titolo generale sotto cui l'Egitto di oggi intraprende l'edizione critica ufficiale delle grandi opere del passato » (p. 270). Altri due studi hanno per oggetto il medioevo islamico: S. Van Riet informa che le favole di La Fontaine hanno un'antica fonte indiana, Pilpay o Bidpai, mediata dalla traduzione araba fatta da Ibn al-Muquaffā nel *Libro di Kafila e Dimna*. S. Gomez Nogales indaga su *La categoría de la relación en la antropología de Averroes* e arriva alla conclusione che Averroè ammette la realtà delle relazioni, realtà che peraltro non implica sempre la distinzione reale tra il relativo e la relazione.

In una finissima indagine su *Libertà e libero arbitrio in sant'Anselmo d'Aosta*, S. Vanni Rovighi analizza l'originalità con cui Anselmo affronta il rapporto fra libertà

e moralità: non è il libero arbitrio dell'uomo la ragione del suo peccato; il male morale è un venir meno alla rettitudine che la creatura ha ricevuto da Dio. Il peccato è sì un atto libero, tuttavia « sia l'angelo come l'uomo che pecca, pecca col (*per*) suo libero arbitrio, ma non in virtù di ciò per cui il libero arbitrio è una forza (« non per hoc unde liberum est »). Il peccato è infatti un cedimento, un abbandonare ciò che vale di più — la giustizia — per ciò che vale di meno, la felicità » (p. 277). La tentazione non è cogente al punto di condizionare il libero arbitrio dell'uomo, per cui il peccato resta sempre il risultato del cedimento umano alla tentazione: « la volontà dunque non è vinta se non dal suo potere » (pp. 277-278). Né risultano lesive delle prerogative del libero arbitrio la prescienza e la predestinazione di Dio, perché « Dio prevede o preconosce le cose così come esse sono: necessarie se sono necessarie, libere se sono libere. Così: Dio le predestina ad essere necessarie se sono necessarie, libere se libere » (p. 285).

M. Kurdzialek si sofferma sull'antropologia di Davide di Dinant, elaborata sotto l'influenza delle dottrine di Aristotele, i cui scritti si andavano diffondendo in occidente in quegli anni, e del neoplatonismo cristiano, soprattutto quello della scuola di Chartres. Davide giunse così a identificare la sfera intellettuale delle anime con la stessa sostanza divina, di cui le anime dei singoli uomini sono manifestazioni individualizzate, rivestite di passioni, « hoc est accidentibus sive proprietatibus ». Se, in quanto manifestazione, l'uomo è essenzialmente pari a qualsiasi altro dettaglio che adorna il « vêtement de Dieu qu'est le monde » (p. 321), è pur vero che l'uomo in quanto microcosmo è una manifestazione del tutto peculiare per la sua capacità di riflettere meglio di ogni altro la teofania cosmica, il mondo inteso come il Dio visibile.

Seguono i contributi di P. Courcelle (*Quelques témoins du précepte delphique au XV<sup>e</sup> siècle et leur sources*), di P. Masterson (*The coexistence of man and God in the philosophy of saint Thomas Aquinas*) e di S. Swiezawski (*La crise du rationalisme au XV<sup>e</sup> siècle*): tutti offrono preziose suggestioni, in connessione con il tema dominante dell'antropologia. Termina qui la nostra veloce rassegna, volta ad evidenziare l'interesse delle ricerche contenute nel volume e la loro alta qualità, che onora certamente Gerard Verbeke, ricercatore dottissimo e infaticabile, cui tanto debbono gli studiosi del pensiero antico e medievale.

ALESSANDRO GHISALBERTI

PAOLO MARANGON, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII-XIII)*, Antenore, Padova 1977. Un volume di pp. 189.

Ora sappiamo su rigorosa base documentaria che da circa un millennio la filosofia e la teologia, le scienze e le arti sono venute costituendosi a Padova mediante una serie di incontri e di scontri con il *Corpus aristotelicum*. La vicenda di questo singolare destino dell'intera cultura di una città era sufficientemente nota agli studiosi, almeno a partire dagli inizi del Trecento, con l'improvvisa e autorevole imposizione delle opere di Pietro d'Abano e di Marsilio da Padova; la monografia del Marangon delinea la gestazione lontana di queste figure di spicco, ricostruendo la lunga marcia di Aristotele attraverso i monasteri benedettini, presso la corte di Ezzelino, negli Studi dei mendicanti e nelle Scuole dell'Università, dalla fine dell'undicesimo secolo con la « Inventio sancti Danielis » (circa 1080) ai « carmina » dei preumanisti di fine Duecento.

Con ammirevole entusiasmo giovanile l'autore è risalito alle remote origini della cultura padovana interrogando tutte le fonti dirette o indirette, buttandosi sulla traccia degli antichi codici del tempo, indagandone la provenienza, spiando nelle note marginali o nei segni lasciati dai primi lettori la traccia indicativa di domande e di interessi nuovi che venivano via via fermentando e rendendo più inquieta ed esigente la mente dei « clerici » veneti. Egli ha potuto così accertare che i primi testi aristotelici della « logica