

procede oltre e si qualifica come *evento*, come *accadimento*, che comporta un annullamento della soggettività umana in Dio, uno sforzo di diventare oggetto del pensiero di Dio, ma non per disimpegnarsi dal mondo e dagli obblighi di giustizia, bensì per rendersi più libera e rendere più alta la voce di misericordia, di giustizia nella vita intima come nella vita pubblica » (pp. 401-402). In tal modo la preghiera è, per l'uomo, una necessità ontologica; essa, pertanto, non può essere elusa pena la negazione della struttura essenziale dell'uomo medesimo.

Alla mistica giudaica nel suo rapporto col neo-chassidismo, Heschel ha dedicato pagine di grande significato sia dal punto di vista storico-teologico e poetico, sia rispetto alla sua personale esperienza, dal momento che egli non era estraneo alle suggestioni contemplative. « Il misticismo non è alieno allo spirito del giudaismo. Non è vero che il giudaismo sia una religione terrena » (p. 427). La posizione di Heschel all'interno del neo-chassidismo è indubbiamente di primissimo piano, anche se bisogna annoverare importanti differenze con la figura di M. Buber, in pratica, il più autorevole divulgatore della mentalità neo-chassidica. « Heschel aggiunge le coordinate di tempo-spazio. Egli va oltre Buber: usa molti termini ebraici e ammette che si formino associazioni concettualmente ebraiche. « Inoltre Heschel aggiunge una coordinata quotidiana (*everyday coordinate*), introducendo una relazione *Egli-me* (*He-me*). Egli è il centro dell'universo; tuttavia per ogni uomo è il proprio *io*. Comunque — ed è questo il grande contributo di Heschel — nel momento dello stupore radicale, *io* scopro che *io* sono solo un *me*. Così *io* divengo consapevole che *Egli*, il Fondamento di tutto e il Centro di tutto, accondiscende a vedere *me*. Ciò avviene perché mi sono avvalso dell'opportunità di rendermi visibile a Lui ». Nel pensiero di Heschel c'è posto per coordinate come “fede”, “preghiera” liturgica e spontanea, “rivelazione”, “halakhah”, “responsabilità”. Anche Heschel ha dei limiti. Ha incorporato nella tradizione solo quelle coordinate di cui ha bisogno » (p. 443).

A conclusione di questo breve esame del pensiero di Heschel ci preme sottolineare il significato che esso assume per la cultura filosofica italiana, dal momento che, come ha mostrato quest'accurata ricerca del Babolin, Heschel rappresenta, forse, uno dei più profondi filosofi e storici del giudaismo e dell'esperienza religiosa.

ARMANDO SAVIGNANO

MARIA BELLINCIONI, *Educazione alla sapienza in Seneca*, Paideia, Brescia 1978. Un volume di pp. 172.

Il medio e tardo stoicismo, pur conservando le concezioni fisiciste e dialettiche dell'origine, ha finito con il concentrare la propria riflessione filosofica sullo *status* esistenziale dell'uomo e sui mezzi idonei all'acquisto della saggezza o *sapienza*. La tendenza è spiccata nello stoicismo romano dai tempi di Cicerone in poi (cfr. D. Pesce, *L'etica stoica nel terzo libro del 'de finibus'*, Brescia 1977) e determina, in Seneca, molta parte della riflessione e meditazione filosofiche, che informeranno in larga parte la tradizione stoica recipita dalla cultura occidentale posteriore.

La speculazione filosofica di Seneca è, di solito, frammentaria e dispersa in opere, il cui genere epistografico e dialogico non sempre aiuta il lettore moderno a coglierne l'unità sistematica e la continuità con il pensiero della scuola stoica. Poste queste premesse, si può comprendere di quale grande utilità per lo studioso possa essere la monografia della Bellincioni, che affronta alcuni temi specifici della antropologia e pedagogia senecana, pur tenendo presente la globalità della cultura e della filosofia di Seneca. Nella sua opera l'autore dà prova di onestà intellettuale, di serietà di metodo

e rifugge dall'improvvisazione e dalla ripetitività di opinioni divulgate e non fondate sui testi originali.

Tema specifico della monografia dell'autore: l'educazione alla *sapientia* in Seneca. Per esigenza di completezza l'autore ha sentito il bisogno di collegarlo ad altri temi: quali la natura dell'uomo, del bene e del male, dei fini ultimi, che Seneca non trascura mai nelle sue opere maggiori e minori. In tale trattazione egli non rinnega mai la tradizione stoica anche se in molti punti si mostra originale.

Come si è sopra accennato il pensiero di Seneca è frammentario e ha bisogno di una ricostruzione sistematica che utilizzi quali tessere di un mosaico le singole affermazioni disperse in molte opere. Da qui un lavoro di attento spoglio tematico e di cauta sintesi; e di questo è esemplare l'opera della Bellincioni. Nella ricostruzione del pensiero antropologico-pedagogico di Seneca l'autore a un taglio decisamente teoretico (che avrebbe comportato anche una presa di posizione critica) ha preferito, anche per la sua formazione filologica (che, seguendo l'esempio del suo maestro G. Scarpat, non disdegna di prendere in considerazione le tematiche filosofiche) un taglio filologico: di accertamento di testi, di affermazioni da cucire in un discorso organico e storicamente fondato. Su ciò l'autore non segue né preconcetti, né tesi precostituite, ma si lascia guidare unicamente dai testi accertati nel loro vero significato (per l'ampiezza degli spogli ne è testimone l'indice dei passi citati — pp. 165-167 —). In questa operazione complessa l'autore ha dimostrato un perfetto dominio del pensiero senecano e vasta conoscenza della letteratura sull'argomento.

Nella visione dell'uomo Seneca rivede alquanto il rigido feticismo razionalistico dello stoicismo antico e si fonda in modo quasi esclusivo sulla effettualità umana quotidiana e storica: analizza il comportamento umano nei suoi affetti e nei conflitti personali e sociali, e attenua così l'ottimismo dello stoicismo pur non deflettendo dalla « radicale bontà della natura umana determinata e connotata essenzialmente dalla *ratio* » (pp. 15-16).

Seneca procede più per osservazioni fenomenologiche che per sintesi sistematiche, ricorre ad argomentazioni retoriche più che a quelle logiche: da qui la drammaticità dei suoi rilievi sull'uomo in continuo bilico tra la possibilità di attuare il bene o di soccombere alle attrattive delle passioni e del male. Il male, per Seneca, è di per sé estraneo alla natura umana. L'uomo ha sempre la possibilità di contenere e sconfiggere il male. Il lume razionale (*bona mens*) innato nell'animo lo indirizza al bene, che in noi è presente allo stato di seme, e ha bisogno di un *cultor* (il maestro) per germogliare, sviluppare e dare buoni frutti. Gli insuccessi sulla via della virtù sono dovuti al fatto che nell'uomo, a differenza degli dei, la *ratio* non è perfetta (*consummata*), ma perfetta (*consummabilis*). Quando la virtù è *consummata* nella *sapientia* noi ci identifichiamo con dio, con l'*aeterna ratio* che, nel cosmo, è unica, immutabile pur nelle sue diverse forme perfette e non, relative e assolute.

L'uomo realizza la perfezione dominando con le sue libere scelte i moti istintuali che sono presenti in lui con carattere funzionale e sono occasioni di pervertimento quando vengono eretti a criterio etico. Egli è disponibile al bene in modo libero. La saggezza è una meta da conquistare, non un abito necessario. Innegabile nell'uomo il contrasto tra la tendenza istintuale al male e l'aspirazione razionale al bene: il contrasto non deriva, come vogliono alcuni interpreti di Seneca, dal dualismo anima-corpo, ma dall'unità del cosmo e dell'uomo, che si compongono di parti, di animalità e di razionalità, di crescite e di pervertimenti, di piaceri, di benessere, di fatiche, di dolori, di passioni, di morte. Il male non è un elemento essenziale della natura umana, ma la risultanza fattuale dovuta al mancato dominio di una inclinazione provocata in noi da un nemico esterno. Il preteso dualismo senecano, secondo la Bellincioni, sarebbe effetto di suggestione per il linguaggio figurato a cui Seneca frequentemente ricorre nelle sue opere dialogiche ed epistografiche.

Scegliendo il bene e combattendo le inversioni di valori incontrate nella vita l'uomo ha la possibilità di conseguire la perfezione assoluta, la *perfecta ratio*, la realtà divina, che è tutt'uno con l'*honestum*, con la *virtus*, la *sapientia*. Nella divinità la

perfezione è per *naturae beneficio*, nell'uomo per conquista, per sforzo morale. La storia umana è scandita da una *innocentia* originaria, da una caduta o *perversio* dal bene al benessere, ed infine dalla *sapientia* riguadagnata o stabile coscienza di ciò che è il vero bene. La saggezza è un bene per l'individuo e per la società. Sulla natura partecipativa della saggezza si fonda la possibilità dell'educazione. Il progresso nella virtù è faticoso e lungo ed impegna tutta una vita; comporta emendamenti (eliminare la *stultitia*) e conquiste, contemplazione ed azione. Nelle prime fasi del processo di elevazione è indispensabile l'aiuto di un maestro. Questi all'inizio ci aiuta a dominare il vizio con la forza (maestro come *coactor*), poi, quando in noi c'è l'*habitus* della virtù, ci è di conforto come *auctor*, e da ultimo faro di attrazione o *exemplar*.

L'ideale etico di Seneca contempera contemplazione ed attività e si scosta dal rigorismo etico aristotelico. La via alla virtù comporta per Seneca, principi etici (*decreta*) razionalmente definiti, ma anche l'osservanza delle norme e delle massime della saggezza tradizionale (*praecepta*), che si rivolgono alla parte razionale e irrazionale dell'animo umano. Si avvertono inoltre nell'etica senecana influenze non tutte stoiche (cfr. p. 88).

Maestro e discepolo si propongono l'ideale esistenziale di « vivere secundum naturam », inteso come conformarsi non ai moti istintivi del nostro essere, ma ai suggerimenti consapevoli e quindi razionali della mente ordinatrice del cosmo (cfr. p. 118). Il che comporta esercizio, allenamento della volontà, conoscenza del bene e del male, ricerca del valore morale nelle nostre scelte indipendentemente da ciò che ci è comodo o scomodo (qui si avverte la polemica con Aristone), esercizio interiore contro il vizio e sforzo nel piegare la fortuna alla virtù (« in mores fortuna jus non habet » — ep. 36,6 —). In noi troviamo una forza cosmica (la tensione o *tónos*) che equilibra le nostre forze spirituali e che ci porta a realizzare gradualmente la nostra razionalità, a raggiungere una dimensione atemporale eterna della *ratio* pur nel patire la fugacità del tempo (pp. 148 ss.).

In definitiva Seneca (e le argomentazioni portate dalla Bellincioni nella sua monografia sono convincenti) accetta la tradizione stoica che fa della virtù qualcosa di assoluto, ma profondamente vivificata dalle situazioni esistenziali che portano il saggio alla virtù, e fa di questa esperienza il fulcro della sua opera educatrice (cfr. p. 159).

REMO TAPELLA

PASQUALE MAZZARELLA, *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, « I Principii », 13, Giovannini ed., Napoli 1978. Un volume di pp. 395.

L'ampio volume sullo svolgimento del dibattito medievale intorno all'unità o alla pluralità delle forme è presentato dall'autore come l'introduzione a un successivo studio analitico dedicato al pensiero di Bernardo d'Auvergne, il teologo e filosofo domenicano morto agli inizi del secolo XIV, di cui M. Grabmann ha messo in luce la difesa della dottrina tomistica della forma sostanziale contro Enrico di Gand, Goffredo di Fontaines e Giacomo da Viterbo, e nelle cui opere il Mazzarella dice di avere riscontrato una eccezionale tempra di pensatore e di polemista. Prima di pubblicare il saggio monografico dedicato all'esposizione del pensiero di Bernardo, l'autore intende pubblicare tutta una serie di testi, e precisamente una serie di questioni rivolte da Bernardo contro Enrico di Gand e una serie di *reprobationes* indirizzate contro Goffredo di Fontaines; di queste pubblicazioni il Mazzarella offre un anticipo nell'Appendice al volume che stiamo presentando. Era necessario riferire l'intero programma di studi per essere in condizione di capire la genesi e la struttura di quest'opera: « Il tentativo di analizzare il pensiero di Bernardo d'Auvergne — scrive il Mazzarella — mi ha indotto a studiare la