

ENRICO MORO, *Il concetto di materia in Agostino*, prefazione di Giovanni Catapano, Aracne, Roma 2017, pp. 504.

CON la pubblicazione di questa monografia, Enrico Moro ci offre una ricca e dettagliata trattazione della nozione agostiniana di materia. Basandosi su un'indagine quantitativa rigorosa, egli sceglie di costruire un percorso diacronico, così da poter osservare come la riflessione di Agostino di Ippona sulla materia sia maturata nel corso del tempo, dai primi commenti alla *Genesi*, profondamente animati dal rifiuto della dottrina manichea, fino alle riflessioni svolte nelle *Confessioni* e nel *De Genesi ad litteram*.

Il volume si articola quindi secondo tre grandi parti: la prima concerne i primi commenti alla *Genesi*, la seconda i libri XI-XII delle *Confessioni*; l'ultima prende in considerazione diversi libri del *De Genesi ad litteram*. Quanto ai primi testi, Agostino fa emergere, in opposizione ai manichei, l'esigenza di rifiutare qualsiasi concezione negativa della realtà corporea. In tal senso, egli interpreta le parole della *Genesi* "In principio Dio fece il cielo e la terra" (*Gn* 1,1) prendendo la locuzione "cielo e terra" non in senso letterale, bensì come creazione di una materia contenente in maniera germinale la totalità delle nature corporee e visibili. Agostino chiama questa materia «informe», ancorandosi certamente alla tradizione neoplatonica, che affonda le proprie radici nel *Timeo* e che si esprime soprattutto in Plotino. Tuttavia, come sottolinea a più riprese Moro, nel pensiero di Agostino l'informità della materia assume un significato totalmente diverso da quello

rivestito nella tradizione platonica. Come emerge con chiarezza già in questi primi scritti, tale informità non è intesa come mera mancanza di essere, né come condizione della malignità della materia, bensì, positivamente, come capacità di ricevere le forme e di esercitare un preciso ruolo cosmologico, all'interno del dinamismo della creazione voluto da Dio stesso. Dall'analisi di questi primi testi emergono quindi già diversi elementi che verranno sviluppati successivamente, sebbene Agostino non sembri aver chiarito in maniera definitiva se la materia informe sia o meno principio anche delle nature incorporee.

Come abbiamo già ricordato, l'analisi dei libri XI-XIII delle *Confessioni* occupa lo spazio centrale di questo volume. Moro sottolinea il fatto che Agostino, nel libro XI, abbia mostrato l'inadeguatezza dell'immagine "tecnomorfa" della creazione: Dio non agisce come un artigiano, ma è dal suo *dicere* che le cose derivano. Agostino rimarca così «l'eternità, l'istantaneità, l'immutabilità, l'incorporeità del *Verbum* e della *creatio in verbum*» (p. 165). È nel libro XII che Agostino riprende in considerazione la nozione di materia, generando una sinergia tra concettualità filosofica e rivelazione destinata ad avere fortuna. Scrive Moro: «liberato dall'errore del manicheismo consistente nel rappresentare la materia attribuendole le più svariate e turpi forme, grazie all'incontro con la speculazione dei filosofi, egli [Agostino] diviene finalmente capace di conoscere la vera natura della materia. In virtù della testimonianza delle Scritture, infine, egli manifesta matura una consapevolezza definitiva: la materia è una realtà totalmente informe,

rappresenta la condizione di possibilità della mutabilità delle creature corporee, riceve il proprio 'essere' grazie all'azione creatrice di Dio» (p. 243). Secondo l'Autore, Agostino attribuisce alla materia uno statuto particolare, intermedio tra il non-essere e l'essere; inoltre, stabilisce una relazione intrinseca tra materia e mutabilità. Esistono certamente alcune discrepanze tra quanto Agostino sembra sostenere nel XII libro e nel XIII delle *Confessioni*. L'autore ne prende atto e presenta diversi modi in cui gli studiosi hanno cercato di spiegarle. In maniera convincente, Moro osserva che esse non sono segno tanto di ripensamenti o confusioni dottrinali, quanto piuttosto dell'adozione, da parte di Agostino, di un certo pluralismo di punti di vista e di prospettive, necessario, come Agostino dice apertamente, per accostarsi al racconto genesiaco della creazione.

L'ultima corposa parte del volume analizza il *De Genesi ad litteram*. In quest'opera, indubbiamente decisiva, Moro fa emergere con nettezza l'idea che la materia sia ormai concepita come un principio radicale e originario di mobilità e di indeterminatezza, comune a tutte le creature. Questa tesi viene messa in relazione con l'azione creatrice e provvidenziale di Dio e con la dottrina delle *rationes causales*, attraverso cui Agostino concepisce la materia non come una sterile e improduttiva indeterminatezza, ma come il luogo in cui e a partire da cui si svilupperanno tutte le diverse nature. Combinando la nozione di materia informe con la presenza delle *rationes causales*, Agostino può raggiungere due obiettivi decisivi: in primo luogo, mostrare che l'universo è il risultato di uno sviluppo armonico e fecondo delle nature create; in secondo luogo, chiarire che l'azione creatrice e quella provvidenziale

sono in continuità l'una con l'altra, senza però che le si possa confondere.

Al termine di questo ricco percorso, Moro insiste sull'intrinseca relazione che Agostino ha posto tra materia e mutabilità: sviluppando questo intreccio, l'Ipponate si è spinto a mettere progressivamente in relazione la nozione di materia non solo con le nature corporee, ma anche con quelle spirituali, ovvero l'anima e gli angeli, seppur secondo modalità tra loro differenti. Così, scrive l'Autore, «le diverse realtà potrebbero essere dunque suddivise in relazione al loro grado di 'materialità', evidenziando come tale proprietà non solo rappresenti una cifra costitutiva delle sostanze create, ma sia anche posseduta da queste ultime secondo forme e modalità differenti» (p. 423).

Il lavoro di Moro permette indubbiamente di osservare come Agostino abbia elaborato nell'arco del suo percorso intellettuale le più fondamentali indicazioni circa lo statuto ontologico della materia, aprendo così questioni filosofiche e opzioni interpretative destinate ad avere grande fortuna negli sviluppi successivi del pensiero medievale. Grazie a questo volume, il lettore è quindi condotto in un percorso chiaro e ben strutturato, ricco di note e di apparati. La presenza dei lunghi brani in latino e in italiano delle opere agostiniane, sebbene possa un po' rallentare l'incedere dell'argomentazione dell'Autore, si può comprendere nel quadro dell'intenzione, da parte sua, di offrire al lettore un *dossier* davvero completo sull'argomento; un *dossier* che permette non solo di comprendere il pensiero esatto di Agostino, ma anche di riflettere con accresciuta pertinenza sul modo in cui diversi autori, nei secoli successivi, hanno costruito la propria nozione di materia

pretendo di legittimarla, innanzitutto, sulle sue parole.

ANTONIO PETAGINE

PIETRO POMPONAZZI, *Expositio super 1 De anima Aristotelis et Commentatoris (1503) riportata da Antonio Surian*, a cura di Massimiliano Chianese, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, pp. XIV-180.

Al tempo di Pietro Pomponazzi i lettori di filosofia naturale avevano l'obbligo di leggere, ogni tre o quattro anni, integralmente o parzialmente, sia i "libri naturali" di Aristotele sia il commento di Averroè (per queste notizie si veda M. R. Pagnoni Sturlese, *I corsi universitari di Pietro Pomponazzi e il Ms. Neap. VIII D 81 in Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 7, 1977, 2). Considerando che il periodo della lettura delle principali opere di filosofia naturale era di tre o al massimo di quattro anni, nei trentadue anni di insegnamento padovano e bolognese Pomponazzi espone circa dieci volte la *Fisica*, il *De caelo* e il *De anima*.

Come dimostrano B. Nardi (*Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965) e P. O. Kristeller (*Two unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi in Medievalia et Humanistica*, 8, 1955) Pomponazzi comincia a commentare il *De anima* di Aristotele già al principio della sua carriera universitaria, nel 1491. Nel 1500-1501 porta a termine una *expositio litteralis*, mostrando una preoccupazione solamente esegetica, e ritorna sull'opera psicologica dello Stagirita nel 1503-1504 e infine a Bologna nel 1514-1515. L'esito di questa parabola evolutiva è il *De immortalitate animae* del 1516. In questo arco temporale, sempre caratteriz-

zato da un certo equilibrio tra esegesi e teoresi, il corso del 1503-1504 assume un'importanza singolare per la comprensione del pensiero pomponazziano e della sua – presunta – evoluzione.

Grazie al pregevole lavoro di Massimiliano Chianese abbiamo ora a disposizione proprio il testo integrale del corso universitario del 1503-1504, stabilito secondo il codice unico VIII.D.81 conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli (fogli 86r-116v), riportato da uno studente, il patrio veneto Antonio Surian. Lo studioso correda l'edizione con una brevissima introduzione nella quale racconta le vicissitudini del codice, trasferito dalla Biblioteca del Convento dei santi Cappuccini di sant'Eufemia Nuovo alla Nazionale di Napoli.

L'opera di Chianese, come dicevamo, è preziosa nella misura in cui ci dà la possibilità di avere fra le mani l'intero corso tenuto da Pomponazzi. Lo studioso segnala infatti che dell'*Expositio* ad oggi vi sono tre edizioni parziali: 1) il commento 12 (109v-110r) edito a cura di B. Nardi, 2) la *quaestio* sugli universali (100v-108v) edita a cura di A. Poppi e il commento 1 (90v-93r) edito da L. Olivieri. Inoltre bisogna aggiungere che tre *quaestiones* del corso pomponazziano sono editate da P. O. Kristeller e, parzialmente, da B. Nardi (le *quaestiones* sull'immortalità dell'anima intellettuale, sul modo in cui l'anima intellettuale sia forma dell'uomo e sull'unità dell'intelletto). Le medesime tre *quaestiones*, conservate nel manoscritto VIII.E.42 sono editate da A. Poppi, alle quali bisogna aggiungere anche le due sulle specie intelligibili e sulla semplicità dell'intelletto, editate sempre dal medesimo studioso. Il merito dello studioso sta, dunque, nell'aver reso fruibile in un unico volume questo prezioso documento della produzione filosofica pomponazziana.

Nell'*Expositio* Pomponazzi pare sia attestato già sulle posizioni che dodici anni dopo esprimerà con più decisione nel *De immortalitate animae*. Più in particolare, nel corso del 1503-1504 emerge una duplice consapevolezza nel pensiero pompognazziano: da un lato il Mantovano pare sia cosciente dell'infondatezza filosofica della posizione averroista, che considera pertanto *fatua et bestialis*. In effetti questo è un aspetto che rimarrà immutato nel pensiero di Pomponazzi e che anzi ribadirà con vigore nel *De immortalitate animae* del 1516. Al pari della concezione platonica, anche quella averroista gli sembra che frantumi l'unitarietà del sinolo umano sollevando non pochi problemi per la giustificazione filosofica di un punto che invece sembra essere certo a chiunque ponga mente, con un atto introspettivo, ai suoi processi interiori: il fatto che ogni pensiero è sentito dal soggetto come il *suo proprio* pensiero. Questo è un aspetto ingiustificabile – né dal punto di vista filosofico né da quello dell'esperienza soggettiva – nella prospettiva averroista.

D'altra parte, nel 1504 Pomponazzi è ancora convinto che dal punto di vista esegetico Averroè sia il punto di riferimento (A. Poppi scrive che nel 1504 «Pomponazzi è ancora persuaso che la dottrina di Averroè sull'immortalità dell'anima e unicità dell'intelletto umano sia *infallanter* l'autentico pensiero anche di Aristotele). Già nel 1504 il pensiero del Mantovano su Tommaso appare abbastanza chiaro, almeno nelle sue linee generali. Egli considera la tesi dell'Aquinata come una *opinio theologica*, dimostrando già in questa *expositio* un certo atteggiamento critico per quanto concerne l'influenza della fede nelle indagini di filosofia naturale. Quest'ultimo aspetto che resterà invariato, e anzi forse

sarà addirittura radicalizzato, nelle opere successive, soprattutto nell'*Apologia* e nel *Defensorium*. Infine va segnalata anche una certa propensione benevola verso la posizione di Alessandro di Afrodisia che nel *Trattato* del 1516 avrà ancor più spazio e approfondimento al punto che molti interpreti intendono la concezione antropologica pompognazziana come alessandrista.

FRANCESCO LUIGI GALLO

FRANCESCO RUSSO, *Antropologia delle relazioni. Tendenze e virtù relazionali*, Armando, Roma 2019, pp. 160.

IL saggio di Russo si muove su una doppia prospettiva, come se l'analisi proposta scorresse su due rotaie.

L'una è l'esplorazione di alcuni tratti di continuità tra la filosofia classica e quella odierna, che racchiude un fecondo confronto fra scienze umane e filosofia, soprattutto dal versante antropologico. L'altra è il contesto odierno, ovvero il modo in cui nei giorni nostri le qualità morali si configurano e si collegano tra loro.

Francesco Russo accompagna il lettore in un viaggio di confronto permanente con la cultura individualistica, aiutandolo a comprendere meglio la portata antropologica delle virtù relazionali e la ricchezza della relazionalità umana nel suo complesso. L'individuo completamente autonomo, che si edifica soltanto attraverso le proprie forze ed è refrattario ad ogni influsso, non è reale, come non lo è il progresso della società quando gli individui che la compongono sono privi di virtù.

Se le virtù sono determinanti per lo sviluppo del singolo e della società, quelle relazionali lo sono ancora di più, perché sono caratterizzate da ciò che Russo

definisce relazionalità molteplice: «i loro atti sono rivolti non solo all'immediato destinatario, bensì a tutti coloro con cui siamo in rapporto» (p. 151); riguardano la relazione io-noi, oltre a quella io-tu. Se le virtù relazionali sono fondamentali per il singolo e per la collettività, ciò implica che i problemi sociali non si risolvono con delle soluzioni soltanto tecniche e legislative, le quali di per sé sono contingenti e sempre migliorabili; richiedono, invece, un altro tipo di dominio, cioè che l'uomo si appropri di se stesso recuperando il legame sociale.

La tesi di fondo sostenuta dall'Autore è il rapporto tra tendenze innate e virtù. In ogni uomo restano sempre delle attitudini che affiorano nei comportamenti, poiché esprimono tendenze naturali, cioè in quanto tali insopprimibili. Di conseguenza, la virtù non può essere considerata come una forzatura o come qualcosa di innaturale; esprime piuttosto il fine dell'eccellenza propriamente umana che è presente già nelle tendenze naturali. Pertanto – afferma Russo – occorre rispondere positivamente alla necessità di elaborare un'antropologia integrale, che si articoli lungo l'asse concettuale che unisce natura-libertà-cultura-moralità.

Il singolo umano è originario, costituito da una novità dell'essere che egli non dà a se stesso, la quale pertanto implica relazionalità e anche responsabilità: è il compito esistenziale di realizzarsi come persona. Da tale dinamismo costitutivo, relazionale e razionale, nessuna dimensione è esclusa: cognitiva, volitiva, affettiva, sessuale, linguistica, ecc.; ma, per realizzare il dominio del singolo vi sono diverse modalità. Per questa ragione, la socialità umana non può essere studiata in chiave sociobiologica, ovvero come una variante dello stare insieme riscontrabile nelle specie animali. La razionali-

tà, che caratterizza la natura dell'uomo, determina che la sua condotta non sia ridicibile né all'istinto animale né a un insieme strutturato di tendenze o norme morali che decidano automaticamente il pieno perfezionamento della persona, cioè indipendentemente dalla condotta mediata dalla libertà.

È la libertà a determinare la plasticità delle tendenze naturali nella persona, per cui in ogni atto libero sono intrecciati tre fili: quello delle inclinazioni naturali con la loro base somatica e psichica; quello della conoscenza sensibile e intellettuale che influisce sulle esperienze e sulle relazioni; e quello della libertà che plasma la risposta del singolo agli stimoli della corporeità e dell'ambiente. Ciò, tuttavia, non significa che l'individuo umano sia in balia della propria natura, poiché essa non lo possiede, come, per esempio, accade a un uccello, il quale è determinato dalla legge della sua natura e quindi non può mai sbagliare nel suo modo di essere. L'uomo è responsabile, poiché è in grado di guidare le sue pulsioni innate verso il proprio perfezionamento o fine ultimo, e ciò determina che l'esercizio libero delle sue tendenze sia sempre etico. Ogni inclinazione naturale rappresenta un aspetto della perfezione integrale che deve essere raggiunta, per cui tutti gli ambiti dell'umano agire – dunque anche quello intersoggettivo – diventano virtuosi o viziosi a seconda dell'effettiva ordinazione alla propria perfezione mediante la libertà. Nel primo capitolo del libro, Russo presenta la mappa dell'itinerario speculativo che propone. Dal secondo al decimo capitolo studia quelle virtù relazionali che generalmente vengono considerate come perfettive dei rapporti con gli altri, e dalle quali dipendono il bene del singolo e quello della società. Inizia con le quattro virtù che

concernono il rapporto con le proprie origini e con i modelli valoriali dell'esistenza, ovvero, la pietas, l'*observantia*, la *dulia* e l'obbedienza. In secondo luogo, l'Autore esamina la liberalità, la gratitudine e la *vindicatio*; in terzo luogo, egli si dedica allo studio della veracità e dell'amichevolezza o affabilità.

Senza dubbio, un grande merito dell'Autore nell'espone le virtù relazionali in queste pagine è aver voluto, e saputo, condurre l'analisi seguendo un filo rosso che unisce i capisaldi antropologici della filosofia classica con frequenti spunti della filosofia moderna e contem-

poranea, nonché con varie acquisizioni attuali delle scienze umane. Inoltre, è altrettanto apprezzabile che egli si mantenga sempre sotto la luce di un'antropologia integrale, mostrando, in tutte le varie fasi dell'esposizione, che dall'unità corporeo-psichico-spirituale della persona segue il perfezionamento morale che coinvolge tutto l'individuo. In questo modo, egli evidenzia che l'eccellenza della condotta umana è un compito che non prescinde dal livello somatico e da quello affettivo, poiché essi sono assunti nella libertà tramite le virtù.

MARIA APARECIDA FERRARI