

La virtù della Prudenza

Corso 1988/1989 – Padre Tomas Tyn, OP
I lezione

Bentornati al nostro corso di teologia. Quest'anno affronteremo, come argomento, credo che lo sappiate già, le virtù cardinali, in particolare quindi la *Secunda Secundae* della *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino e, per la precisione, in questo primo semestre - data la semestralizzazione dei corsi - cercheremo grosso modo, perché poi non corrisponderà del tutto alle esperienze trimestrali, di cominciare con il trattato "De prudentia" proponendoci poi di proseguire nel secondo semestre con i trattati "De fortitudine" e "De gratia", mentre l'altra virtù morale, quella della Giustizia, sarà svolta dal collega Padre Alberto Galli; il "De iustitia" è un trattato estremamente poderoso e suscettibile di notevoli sviluppi.

Orbene, anzitutto premetto una cosa che penso sia decisamente necessaria da notare e cioè l'importanza della virtù della prudenza. Al riguardo devo dire, a parte per così dire la mia "parzialità" di Domenicano, che effettivamente con San Tommaso che la prudenza riottiene il suo posto giusto. Già gli Antichi la consideravano l'"auriga virtutum", l'auriga, la guida di tutte le virtù.

Questo tema della prudenza, come la prima tra tutte le virtù, è stato un pochino dimenticato nel periodo susseguente¹. E' stato invece sistematicamente riscoperto e recuperato da San Tommaso, il quale anche in ciò si ispira ad Aristotele, ma ovviamente il suo insegnamento non sta solo sotto l'orbita di questa ispirazione. Basti pensare che, secondo San Tommaso, la virtù della prudenza non solo è la prima tra tutte le virtù cardinali e in qualche modo le guida tutte, ma è anche la "ratio connectionis virtutum moralium".

E ben sapete come San Tommaso - cosa estremamente importante sul piano teoretico - proprio per mettere in rilievo la gratuità della grazia e della gloria, cioè dell'ordine soprannaturale, si premura di evidenziare altrettanto energicamente la consistenza dell'ordine naturale.

Ecco, effettivamente, entrambe le affermazioni vanno di pari passo. E cosa interessante, che la tendenza - come dire? - a dissolvere l'ordine naturale non giova affatto all'ordine soprannaturale. E' vero che allora avviene una specie di immanentizzazione dell'ordine soprannaturale nell'ordine naturale, ma questa operazione comporta anche una riduzione del soprannaturale al naturale. Il che è estremamente increscioso, ovviamente, no?²

Quindi vedete che quello che sta molto, molto a cuore alla teologia tomista è la distinzione reale tra l'ordine soprannaturale e l'ordine naturale. Ordine dev'essere l'uno e l'altro, ordine partecipato dev'essere l'uno e l'altro, ma l'un ordine dev'essere completamente diverso dall'altro.

Nel primo caso, quello dell'ordine naturale, si tratta ovviamente della partecipazione dello *esse* comune. Nel caso dell'altro ordine, quello soprannaturale, si tratta della partecipazione dell'*esse divinum in quantum divinum*. Allora, vedete la differenza: la partecipazione all'*esse in communi*, la partecipazione all'essere divino in quanto è divino. Se volete, la distinzione fra i due ordini, è come quella fra l'ordine creato e l'ordine increato e divino, una distinzione abissale.

¹ La Sacra Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, fa indubbiamente le lodi della prudenza e ne sottolinea l'importanza: si pensi solo ai Libri sapienziali o all'esortazione evangelica: "siate prudenti come i serpenti" o alle lodi delle "vergini prudenti". Tuttavia l'influsso successivo esercitato dall'interpretazione agostiniana dell'etica evangelica, fortemente incentrata sulla carità, e piuttosto pessimista sulle risorse della ragion pratica, mise in ombra la virtù della prudenza, forse perché si pensava alla "prudenza della carne", che si attribuiva al paganesimo. Tommaso, fedele al suo metodo di recuperare il pensiero di Aristotele, si accorse invece della possibilità di utilizzare, purificandolo, il concetto aristotelico della prudenza - la *ghnome* o la *frónesis* -, in quanto retto ordinamento della ragione, *recta ratio agibilium*, naturalmente non tanto finalizzata, come in Aristotele, ad una semplice perfezione umana, ma congiunta alla prospettiva della vita cristiana e subordinata alla carità.

² Il soprannaturalismo sfocia nel naturalismo. Infatti il fattore originario e immediato della vita umana è la natura: ma se il soprannaturale, come avviene nel soprannaturalismo, è concepito come qualcosa appunto di originario e immediato o, come a volte si dice, di "apriorico", allora è evidente che in pratica, anche se si continua a parlare di "soprannaturale", la natura sostituisce il vero soprannaturale. Per dirla con Pascal: "Chi vuol far l'angelo, finisce per fare la bestia".

Orbene, la virtù della prudenza possiede questa autonomia dell'ordine morale naturale. In entrambi gli ordini vi è una virtù connettente, cioè una virtù che connette tutte le altre, dà la forma — per così dire — alle altre virtù. E l'Aquinate dice ancora che nelle vicende che riguardano l'operare, *in operationibus*, o l'agire, "in agilibus", la forma si prende o si desume dal fine.

Perciò quella virtù che più da vicino dispone alla fine, anzi al fine ultimo dell'esistenza umana, è la virtù che dà la forma alle altre virtù e le connette tra loro. Quindi è la forma della connessione delle virtù. Orbene, questo accade sul piano soprannaturale ovviamente tramite la virtù teologale della carità. Risulta già dalla premessa maggiore³. Per cercare la minore, ci si chiede: "Qual è allora quella virtù che più da vicino dispone al fine?". In questo caso del soprannaturale la risposta è più facile: è la carità, evidentemente.

Nell'ordine naturale, invece, quella virtù che dispone più da vicino al fine naturale della vita umana, è la prudenza. E c'è un fine naturale. E' assolutamente errato il negarlo. Purtroppo ci sono alcuni autori che lo negano. Io mi meraviglio, perché conoscono San Tommaso quasi a memoria, ma talvolta succede che qualcuno voglia darsi dei titoli senza anche ricavarne il frutto; con ciò non voglio rivolgere questa critica a chi sto per citare, perché indubbiamente si tratta di grandi, tra i quali anche il Padre Fabro, per esempio.

Comunque esiste gente che afferma tranquillamente che San Tommaso non parla del fine naturale dell'uomo. Ma non c'è bisogno di consultare il Padre Busa, con i suoi enormi volumi computeristicamente elaborati della "Summa Theologiae" e di tutte le altre opere di San Tommaso; basta leggere semplicemente la "Tabula Aurea" di Pietro da Bergamo, e si vede subito tranquillamente il "finis supernaturalis et naturalis"; capite che San Tommaso non solo *quoad rem*, ma anche *qua nomen, qua terminum* conosce proprio l'espressione "fine naturale" dell'uomo. Ora il fine naturale dell'uomo è il "bene vivere totum"! Si tratta di un'impostazione globalmente buona della vita umana.

Dio avrebbe potuto non elevare l'uomo allo stato di grazia, perché la chiamata alla grazia è qualche cosa di ovviamente gratuito, altrimenti la grazia non è grazia, come dice San Paolo. Ebbene, se Dio non si fosse compiaciuto di elevare l'uomo all'ordine soprannaturale, l'uomo avrebbe certo avuto sempre Dio come fine ultimo Dio, però Dio da conoscere e da amare con una conoscenza ed un amore naturali, non soprannaturali, ossia nel modo in cui Dio stesso si conosce e si Dio ama).

Ecco, allora che questa prospettiva puramente naturale rimane anche nella prospettiva dell'elevazione sul piano soprannaturale, perché nel cuore, diciamo così, dell'ordine soprannaturale è iscritta la sua gratuità, cioè la sua distinzione reale dall'ordine naturale. Quindi, ripeto, anche nell'ordine soprannaturale rimane la connotazione reale della natura; non è una semplice possibilità.

E' vero: di fatto l'uomo ha un unico fine, un unico destino. Verissimo questo. Però questo di fatto non va frainteso in modo tale da dire che la finalità naturale è solamente una pia ipotesi. Non so se mi spiego, capite? La pia ipotesi ha a che fare con le essenze e le essenze sono realtà nell'ambito dell'ente realmente esistente, insomma. Capite quello che voglio dire?

Cioè, nell'ambito di quella reale vocazione alla santità, che è partecipazione alla natura divina ovvero la grazia santificante, in questa chiamata dell'uomo al soprannaturale, è realmente ed essenzialmente connotato il fatto della gratuità del soprannaturale. E quindi tuttora noi possiamo e dobbiamo realmente distinguere il duplice fine naturale e soprannaturale, anche se rimane che di fatto, nella natura decaduta e redenta da Cristo, non possiamo realizzare il fine naturale senza realizzare, nel contempo, quello soprannaturale. Insomma, non c'è una specie di luogo intermedio come vaneggiavano i pelagiani. C'è solo il paradiso o l'inferno. Il purgatorio è transeunte.

Vedete qui che chi non realizza la beatitudine soprannaturale certo non può pretendere di realizzare quella naturale. Non può dire: "Mi accontento anche di meno, insomma, e sarò beato naturalmente". No. Per realizzare la beatitudine naturale bisogna comunque realizzarla

³ La virtù che dà forma a tutte le altre si desume dal fine. Ma la carità riguarda il fine. Dunque essa dà forma a tutte le altre.

evidentemente nella prospettiva della realizzazione soprannaturale; perciò quel discorso è solo un'ipotesi e non si tratta di una realtà.

Ebbene, la virtù che sul piano naturale più da vicino dispone al fine sempre naturale dell'esistenza umana, è appunto la virtù della prudenza. Ecco perchè c'è un carattere veramente sapienziale della prudenza che vedremo poi quando tratteremo della prudenza seguendo gli articoli di San Tommaso. C'è un carattere veramente sapienziale della prudenza. Ben sapete in che cosa consiste la sapienza: considerare tutto alla luce della causa altissima, considerare tutto, conoscere tramite non una causa prossima, conoscere tramite una causa sempre propria altrimenti non è conoscenza rigorosa, no? Conoscere tramite una causa propria però superiore, remota, altissima addirittura.

E' vero che ci saranno delle prudenze particolari. Ci sarà la prudenza dei politici, per esempio. Magari fossero prudenti, dico io, tra parentesi. Ma, comunque, insomma, ci sarà una vicenda particolare della prudenza politica intesa non come moralità dell'uomo di Stato, capite quel che voglio dire, ma come una certa disposizione all'arte di governare. Questa prudenza, però, non è prudenza nel senso forte della parola. E' più arte che virtù morale. Invece, la prudenza intesa come virtù morale è veramente sapienza. Cioè la sua conoscenza pone una razionalità nelle azioni umane che è una razionalità globale, olistica, che imposta l'agire umano ragionevolmente in vista del "bene vivere totum", della totalità di un vivere onesto.

Bene, dico perchè appunto si chiama naturale ovviamente la "ratio connectionis virtutum" spetta nettamente alla prudenza. La prima tra tutte le virtù morali è quella virtù che fonda la connessione di tutte le altre. Bene, detto questo, cioè premessa l'importanza del trattato sulla prudenza - veramente non ho parole per descrivere la necessità di studiare questa virtù anche ai fini della morale pratica, perchè la prudenza è eminentemente pratica - vedremo che l'atto proprio della prudenza è l' "imperium", il comando. La prudenza non si limita a ragionare, a consigliarsi, la prudenza, a differenza della ragione speculativa, ha addirittura un atto supplementare rispetto al raziocinio e al giudizio. Ha l'atto proprio di comandare, di dire "fac hoc", fa' questo, in questo momento".

San Tommaso sarà molto chiaro nel dire che l'uomo è un eterno *cunctator*, come dicevano gli antichi Romani, un eterno esitante ed egli non è prudente, contrariamente a quello che si pensa. Egli si pensa prudente, come se ciò equivallesse a dire: "E' scettico". Invece la prudenza non è scettica, è estremamente coraggiosa e decisa, però nel contempo anche raziocinante.

Nella prudenza non c'è certamente quella spavalderia che Aristotele attribuisce non già alla virtù della forza, ma piuttosto all'incoscienza. Certo che appunto alcuni sono coraggiosi in battaglia, dove vanno solo perchè non avvertono il pericolo. La vera virtù, anche la virtù della forza, quindi insomma la capacità di aggredire il pericolo, di superarlo, è connotata pure nella prudenza, che deve decidere in situazioni estremamente ardue ed è componibile, anzi componibilissima, con il raziocinio pratico. Dirà Aristotele e San Tommaso continuamente lo citerà, che il prudente delibera a lungo, ma si decide in breve tempo ed esegue con esattezza quello che ha deciso.

Contrariamente a quell'idea che oggi si ha della prudenza - è invalsa una grande improprietà di linguaggio che ha invaso un po' tutti gli ambienti della nostra vita odierna - orbene, vedete, contrariamente a quello che suggerisce la parola "prudenza", se si parla di un politico "prudente", voi potete star sicuri che è un politico che non prende mai posizione, il al giorno d'oggi costituisce naturalmente la migliore politica. Loro fanno una grande carriera; i poveri governati, invece, ne godono un po' meno.

Ad ogni modo, il fatto è che la prudenza non è questa. La prudenza è la necessità di decidere, e di decidere in modo illuminato. Quindi, come vedete, la prudenza conduce in qualche modo all'azione; veramente essa governa e presiede a tutta la vita morale. Poi vi citerò anche Pio XII a questo riguardo, ma è molto importante - sia detto questo a titolo di premessa -, è molto importante notare il carattere anche di concretezza della prudenza. Lo abbiamo detto già quando parlavamo del fine ultimo nel primo anno; abbiamo detto che la moralità stessa si definisce come

una relazione trascendentale dell'atto umano, che per definizione, per proprietà, è concreto, l'atto umano ha questa proprietà essenziale di essere concreto; orbene, l'atto umano si definisce morale per la sua trascendentale ed essenziale relazione alla norma della legge.

La moralità è una relazione, seppure trascendentale. Questa relazione comporta due cose: l'azione umana, che, come ho detto, ha la proprietà di essere concreta, - *actiones sunt in particularibus*, dirà sempre San Tommaso - e la norma della legge che, come ogni norma che si rispetti, ovviamente, vale verbalmente.

La razionalità pratica della prudenza, cioè la razionalità che conduce all'azione, è una razionalità eminentemente applicativa. E questo in senso proprio morale, perchè applica la legge al caso concreto, applicazione della legge morale universale ai casi. Proprio quello che la suddetta etica della situazione non vuole sempre prendere in considerazione. Essa infatti è un'etica che enfatizza il modo negativo dell'etica, è la distruzione, la negazione dialettica dell'etica, perchè nega la parte della legge universale.

Orbene, prima di affrontare il cuore dell'argomento, dopo aver fatto vedere l'importanza della prudenza a titolo anche di parenesi e per mobilitarvi ad approfondirla nel modo dovuto, partiamo con la parte cosiddetta positiva del trattato, per poi passare alla parte sistematica che si ferma all'esposizione e all'approfondimento degli articoli di San Tommaso.

La parola che corrisponde a "prudenza" deriva dalla radice "ghnosis" della parola "prònosis", perchè in greco la prudenza generalmente si traduce con "prònosis". C'è pure un'altra parola simile a questa che va presa in considerazione: "sofrosýne": due parole greche che studieremo entrambi.

Orbene, la radice "frone", da cui viene "sofrosýne", deriva da un'altra radice che è "fren"; questa radice "fren", nell'anatomia del corpo umano, significa esattamente il diaframma, la sua concretezza, proprio il diaframma, il quale secondo gli Antichi era la sede della vita e dell'attività psichica dell'uomo, perchè, secondo loro, il diaframma guidava, in qualche modo, l'attività respiratoria dell'uomo, mentre noi sappiamo che questa funzione spetta ai centri cerebrali. Si tratta di una concezione estremamente arcaica.

Vedete che la prudenza affonda le radici nei tempi remoti. Orbene, secondo gli Antichi ovviamente la vita era il respiro. L'uomo, se ha il respiro nelle narici, è l'uomo vivente. Quando il respiro se ne va dalle narici, l'uomo muore. Allora, in questo senso, la respirazione è la vita. E, dato che il diaframma, secondo loro, era la guida del respirare, ecco perchè in tempi estremamente remoti ed arcaici attribuivano questo ruolo di sede della vita psichica proprio al "fren", al diaframma.

Ben presto questa radice "fren" prende anche il significato di coscienza e intelletto, in un senso più ristretto, Prima la globalità della vita psichica, poi più in particolare addirittura la conoscenza e l'intelletto, E' un po' un'offesa all'intelletto pensare, diciamo, che si pensi con il cervello, ma credere che si pensi con il diaframma è una cosa proprio non da poco!

Ad ogni modo, gli antichi pensavano così. Interessante che Omero fa equivalere il "fren" all'intelletto, mentre il "thymòs"⁴ corrisponde alle emozioni. Al contrario, "ethos" e "kardia" significano le disposizioni psichiche globali. Vedete, quindi, in qualche modo avete da un lato il "fren" e il "tymòs", che esplicitano le due facoltà: la facoltà conoscitiva, diciamo così, la conoscenza è fren; "tymòs" invece è la facoltà emotiva, affettiva, etc., i sentimenti e poi "ethos" e "kardia" significano la vita psichica globale.

Quando, per esempio, dice che Achille meditava, "katafrènon te kai tymòn", vuol dire che Achille pensava se doveva ammazzare Agamennone che lo aveva offeso: egli che ci pensava sia nell'intelletto che nell'affetto. Omero usa la parola "afron" con l'alfa privativa nel senso di "privo di ragione", colpito da cecità. E' Giove, Zeus, che colpisce appunto di irrazionalità. Come vedete, la ragionevolezza è già dagli Antichi vista come un dono divino concesso all'uomo.

⁴ Il *thymòs* è l'irascibile.

La ragione, la vita razionale, corrisponde a qualcosa di divino. Nel contempo, il ricco linguaggio di Omero conosce anche delle composizioni. La parola “fronè”, con la radice “fren”, dà per esempio il verbo “metafronè”, cioè avere pensieri elevati; o più esattamente, avere pensieri elevati riguardo a se stessi, cioè avere un alto concetto di sè, insomma, e del proprio valore.

Così, nel periodo della poesia tragica, “fren”, “fronèin”, “frònesis”, ecc. assume tutta una gamma di significati vari. Per esempio, può significare il modo di pensare, la mentalità si direbbe oggi, modo di pensare, mentalità, che può essere buona o perversa. Può significare il cuore, sede del sentimento; può significare l'intenzione buona o cattiva, la volontà, si potrebbe dire; può significare perfino la persona nella sua vita psichica globale: “fren”, persona umana in genere.

“Sofron”, invece, che si collega col participio di “sofronè”, verbo corrispondente al sostantivo “sofrosýne” - cosa interessante, lo vedremo adesso studiandone i vari significati -, è estremamente ambivalente perchè, “sofrosýne” da un lato ha a che fare con la prudenza - infatti si potrebbe tradurre con “saggezza” o “sapienza”; però nel contempo ha a che fare anche persino con una vita disciplinata, ragionevolmente impostata, quindi una vita temperante, ha a che fare con la temperanza e persino, nel senso più ristretto, con la castità.

Può darsi che ci interessi, certo, nel nostro trattato, ma è interessante per noi sia sotto l'aspetto della prudenza sia sotto l'aspetto della temperanza, insomma. Vedete, questa parola contiene in sè tale ambivalenza. Dunque, “sofron” significa etimologicamente “colui che ha la ragione sana”, “hyghieinòs fren”, dove “hyghieinòs” appunto che vuol dire “sano” nella forma arcaica, quindi “hyghieinòs fren” vuol dire “mente sana”, colui che ha il ragionamento sano: “sofrosýne”. Il sostantivo “sofrosýne” sembra precedere il verbo “sofronè”, così la “sofrosýne” è documentata già nell'Odissea di Omero, mentre “sofronè” appare solo nel linguaggio dei tragici.

Proviamo a dare una gamma di significati vari; non pretendo che li memorizzate uno dopo l'altro, ma tanto per darvi un'idea. Ecco anzitutto il primo significato fondamentale è quello etimologico, cioè “avere mente sana”, “essere sani di mente”. Vedremo che nel Vangelo stesso ricorre la “sofrosýne” in questo significato. L'indemoniato lo hanno trovato “sofron”, l'hanno trovato sano di mente; mentre prima si comportava tutto sommato come un maniaco, dopo si comporta come uomo sano, “sofron”: sanità mentale.

Nel contempo questa sanità mentale significa anche una certa, come dire? moderazione di pensiero, cioè la saggezza dell'uomo che non si illude. La saggezza di chi non si fa delle facili illusioni. Vedete come immediatamente subentra nella “sofrosýne”, questo elemento di disciplina, avere la mente non troppo esuberante, non delirante, insomma, togliere il delirio alla mente vuol dire disciplinarla, riportarla al realismo.

Il che vuol dire appunto, in qualche modo, imporre una certa temperanza al pensiero; il pensiero temperato, quello del “sofron”, dell' uomo saggio. Quindi, nel senso più particolare ancora, la “sofrosýne” passa a significare addirittura la moderazione e il dominio di sè in genere. Quasi coincide poi nel significato con la “enkràteia”, con il dominio di sè, la famosa socratica “enkràteia”, della quale abbiamo parlato nel corso di filosofia.

Così pure abbiamo l'atteggiamento di saggia riservatezza, la vedremo ben documentata in Omero, nell'epica aristocratica del tempo che è molto affascinante, effettivamente, la saggia riservatezza: il “sofron” è l'uomo che ha una certa virile modestia, si potrebbe dire. Quando un giovane appare davanti agli anziani, non si fa avanti, non chiacchiera, insomma, ascolta piuttosto il sapiente, si comporta con questa riservatezza; questo è l'atteggiamento del “sofron”.

Più in particolare ancora, in Euripide, per esempio, proprio “sofrosýne” incomincia a significare chiaramente la virtù della castità, cioè proprio la purezza, nel senso di una condotta ordinata sul piano sessuale. In senso un po' più vasto, Tucide intende la “sofrosýne” anche come disciplina di vita, impostazione ascetica disciplinata della vita e la applica anche alla politica, dunque come impostazione ragionevole anche dello svolgimento degli affari di Stato.

Vedete che c'è tutta una gamma di significati vari. Tanto per approfondire ancora vi presento solo un numero molto ridotto - speriamo non proprio mal ridotto - di etimologie varie con i diversi significati. Eventualmente documentatevi su quello che vi interessa, lo trovate in biblioteca,

c'è anche la traduzione italiana del famoso dizionario del Piterno che ai miei tempi, alla fine degli anni '70, era il non plus ultra. Rimane un'opera monumentale, se non proprio esauriente, almeno utile per le ricerche. Bene.

Adesso vediamo la grecofilia filosofica. Dopo aver fatto vedere un po' i significati primari e fondamentali, nella grecofilia arcaica, adesso passiamo all'uso filosofico della parola "frònesis" e poi di "sofrosýne". Anzitutto dunque l'uso filosofico della parola "frònesis". Platone, in diversi dialoghi, in particolare nel "Symposion", adopera la parola "fren" per indicare l'interiorità dell'uomo, precisamente l'aspetto interno dell'uomo, la sua anima, diciamo l'anima umana.

"Frònesis" indica nel senso più specificamente platonico la capacità dell'uomo di comprendere, di afferrare, di intellere il contenuto ideale che l'uomo porta nell'anima e nel contempo al di sopra dell'anima. C'è questo collegamento platonico tra l'idea ricevuta nell'anima, che è il ricettacolo delle idee e l'origine dell'idea che ovviamente deve possedere la capacità di questo collegamento, mentre l'anima deve avere la capacità di avere presente psichicamente l'idea, e nel contempo di aspirare eroticamente, ossia con amore nel senso platonico della parola, alla verità, e di attuare questa capacità intellettuale che si chiama appunto "frònesis".

Quindi la saggezza, in questo senso, è intelletto e amore nel contempo. E' intelletto perchè coglie l'idea presente nell'uomo e immediatamente amore perchè cerca di ricollegare quell'idea che l'uomo porta dentro di sé con l'origine dell'idea che è propriamente di origine appunto. Nel "Protagora" la "frònesis" è presentata come una virtù pratica. Platone parla della "frònesis" come di una disposizione d'animo che ci aiuta a discernere il bene e il male, quindi ad agire secondo i dettami del bene, appunto prettamente morale.

Sia nel "Symposion" che nel "Menone", la "frònesis" appare nell'elenco delle virtù cardinali. Voi sapete che questo tentativo di comporre degli elenchi di virtù cardinali è estremamente antico, no? Anche in Platone si riscontrano questi tentativi, orbene, Platone mette quasi sempre la "frònesis" assieme alle altre virtù.

Nella "Repubblica" viene proposta un'educazione. Voi sapete che Platone tratta della costituzione "giusta" dello Stato, no? E ovviamente, come ogni filosofo che si occupava anche di politica, naturalmente vede la vita politica anche come un paradigma di educazione, di "paideia", insomma. L'uomo va educato ad essere un uomo buono ed essendo buono, anche ad essere buon cittadino. Le due cose, allora, erano estremamente legate.

Al giorno d'oggi invece c'è una perfetta dicotomia. Per essere dei buoni uomini - non voglio qui istigare a delinquere -, bisogna quasi dimenticare una buona parte delle leggi, capite? Comunque, insomma allora c'era un'educazione ad essere uomo buono e ad essere cittadino buono: era la stessa cosa. E quindi si trattava, - dice Platone - di educare l'uomo anzitutto alla ragionevolezza. Vedete, questa ragionevolezza alla quale dev'essere condotto l'educando è appunto la "frònesis", la ragionevolezza classica.

E' interessante l'elenco delle virtù fatto da Platone ("Repubblica", libro IV), il quale le elenca in questo ordine: giustizia, temperanza, prudenza. E' un ordine quasi genetico, oserei dire, non nel senso che la prudenza sia l'ultima, quasi fosse un'imperfezione, anzi, ma la giustizia è la più fondamentale. Perchè Platone parte proprio dall'ambito politico nel contesto del discorso? Perché la giustizia è la più fondamentale, in quanto regola i rapporti tra i cittadini e il bene comune.

Poi c'è la temperanza, la virtù dell'individuo che corrisponde alla giustizia. Perchè in Platone c'è questa bella concezione della giustizia nel senso più stretto della parola. Cioè la giustizia è "fare quello che spetta a ciascuno". Ora questo sicuramente è strettamente connesso con la temperanza nel senso molto vasto della parola.

La temperanza soprattutto disciplina la tendenza dell'uomo superbo che pretende di fare ciò che non li spetta. Per togliere questa tentazione di ingiustizia, di fare ciò che non gli spetta, ci vuole la temperanza. Infine c'è la "frònesis", che è proprio la razionalità globale ordinata dell'uomo, sia come uomo sia come cittadino.

Vediamo adesso Aristotele. Aristotele mette in rilievo anzitutto che la tentazione è comune all'uomo e agli animali. Ma la "frònesis" spetta solamente all'uomo. E' vero che Aristotele allude

alla “frònesis”, nel senso di quell’intelletto o intelligenza che posseggono anche gli “animali superiori”, diciamo. Si tratta ovviamente di una remota similitudine, non nel senso che gli animali siano veramente intelligenti. Vedete che quello che è molto preoccupante nella mentalità odierna è la tendenza a non rispettare l’essere, a confondere il discorso, a non rispettare il principio di non contraddizione, ovvero, in qualche modo, a sfuggire al dettame parmenideo “l’essere è” e “il non essere non è”, tentando in qualche modo di dire: “tutto può esserci” perchè ogni cosa è ogni altra cosa, capite? Non ci sono essenze proprio precisamente e nettamente distinte⁵.

Così sembra che anche tra l’uomo e gli animali non ci sia un gran ché di differenza, capite? C’è chi ci paragona alle scimmie, c’è chi ci paragona ai delfini e via discorrendo. In tal modo, sempre in base a dei metodi alquanto grossolani si possono pesare il cervello ed altri organi come se il pensiero consistesse nel cervello.

Io penso solamente a quante risate si sarebbe fatto Aristotele se avesse saputo di questi tentativi⁶. E’ vero che la gente parla proprio di intelligenza anche in animali che loro ritengono più sviluppati degli altri. Invece no, l’intelligenza è prerogativa dell’uomo; essa è la capacità di rappresentare l’universale in quanto è universale. L’essenza dell’intelletto dell’uomo consiste proprio, come ho detto, in questa capacità di formare una rappresentazione dell’oggetto nella sua astrazione⁷.

Quindi l’intelletto è anzitutto una capacità astrattiva. E’ la capacità di cogliere l’universale, staccandolo dal particolare. C’è il duplice distacco operato nell’intelletto. Notate bene questa duplice differenziazione che definisce quasi la conoscenza intellettuale: il primo distacco è caratteristico della conoscenza ed è il distacco del soggetto dall’oggetto⁸. Un secondo distacco è caratteristico dell’atto intellettuale ed è il distacco dell’universale dal concreto.

Solo sulla base di una siffatta razionalità è ovviamente possibile la libertà e, con la libertà, anche la moralità⁹. Nel Trattato “De fine ultimo” San Tommaso è molto esplicito al riguardo. Ci dice chiaramente che solo l’uomo è in grado di dirigere se stesso al fine ultimo senza essere passivamente diretto perchè solo l’uomo è in grado di paragonare la “ratio finis”, ossia il fine in se stesso con le singole distanze dal fine operando il distacco dell’universale dal particolare¹⁰.

Per quanto concerne Aristotele, l’assenza della razionalità nell’uomo, cioè il fatto che un uomo si comporti irrazionalmente, lo costituisce “afron”, come direbbe Omero. E qui abbiamo l’“afrosýne”, così come la “sofrosýne” è avere, appunto, la razionalità sana e salva. “Afrosýne” invece significa appunto esser privi di ragione, comportarsi come se si fosse privi di ragione.

Conoscete bene la definizione aristotelica dell’uomo “per genere prossimo e differenza specifica”: l’uomo è l’essere vivente dotato di razionalità. Ora, dato che l’uomo è per essenza razionale, anzi la razionalità definisce l’uomo, dato che la differenza specifica dell’uomo è la razionalità, orbene là dove la razionalità manca, si tratta o di una mostruosità nell’uomo oppure di un morbo. Mostruosità o morbo. Mostruosità in Aristotele corrisponde a ciò che oggi chiamiamo praticamente “handicap”¹¹.

⁵ Ciò consente di slittare da un significato all’altro delle parole e dei concetti, favorendo l’ambiguità e la slealtà del discorso e generando inevitabilmente fraintendimenti ed equivoci.

⁶ La cosa stupefacente è che il suddetto materialismo lo riscontriamo in un Europa esperta di duemila anni di cristianesimo, mentre si sa che Aristotele era un semplice pagano. Che conto dovrà rendere l’Europa davanti a Dio?

⁷ Sott’inteso: dal dato concreto.

⁸ L’atto conoscitivo comporta un’identità *intenzionale* fra soggetto ed oggetto, ma nel contempo l’intelletto sa che c’è una distinzione *ontologica*. Bisogna avere la cecità degli idealisti per non rendersene conto.

⁹ Dal che noi vediamo l’importanza vitale per il destino dell’uomo di una corretta concezione del processo astrattivo, oggi così spesso stoltamente disprezzato da chi pensa così di esaltare, proprio in morale, il valore della “concretezza”.

¹⁰ La separazione astrattiva dell’universale dal particolare consente anche di scegliere ed ordinare consapevolmente e liberamente, cioè in modo degno dell’uomo, il mezzo (particolare) al fine (universale). Invece l’animale, sotto la guida dell’istinto, ordina semplicemente il concreto al concreto, per cui non ha la possibilità di scegliere i mezzi e di sapere perché sono mezzi, consapevole e responsabile di quello che fa e del perché lo fa.

¹¹ Naturalmente oggi il termine “mostro” suscita l’impressione dell’orrido, cosa che dobbiamo certamente considerare del tutto estranea al paragone fatto da Padre Tomas, che tanta pietà e rispetto aveva per le persone affette da difetti fisici.

Nascere handicappati è insomma una malformazione. Se uno, insomma, si comporta da irragionevole, ciò vuol dire che la sua natura umana non è giunta alla pienezza della sua differenza specifica. Quindi si sottrae, in qualche modo, dall'altezza dell'essere uomo ovvero del "to anthropos einai", di ciò che spetta all'uomo in quanto uomo; "to anthropos einai" all'infinito è una tipica espressione platonica per esprimere l'essenza.

Se uno non ha la razionalità, ebbene, si può dire che viene meno dalla specie uomo, la sua individualità sottrae dalla specie uomo. Ciò ovviamente vuol dire che neghiamo l'uomo, perchè ontologicamente resta uomo, però nel contempo non ha l'uso della ragione. Vedete come in Aristotele, dato che l'uomo è essenzialmente razionale, il coltivare la propria razionalità diventerà anche un dovere morale. L'uomo ha il dovere di aspirare alla saggezza, a coltivare le virtù intellettuali, anzi addirittura nell'aristotelismo le virtù intellettuali costituiranno proprio il vertice delle virtù. Le stesse virtù morali sono delle disposizioni per accedere alle virtù contemplative: le virtù intellettuali o virtù teoretiche¹².

In altre parole, l'agire segue l'essere. San Tommaso lo ripeterà molto spesso: ad ogni essere corrisponde un agire e ogni agire prende la sua norma dall'essere. Quindi se l'essere dell'uomo è essenzialmente razionale, agire irrazionalmente è agire in modo disumano, cioè praticamente rinnegando il proprio essere. E' come negare, nell'agire, ciò che si è quanto all'essere.

Adirittura Aristotele dirà come il "nus", soprattutto il famoso "nus poietikòs", l'intelletto agente, *intellectus agens*, è una componente divina nell'uomo e perciò immortale¹³. Aristotele si contrappone inoltre nettamente a un certo facile spiritualismo del suo maestro, volgendo verso un maggiore realismo, quasi si potrebbe dire empirismo con delle connotazioni persino di un certo materialismo. Che Aristotele mi perdoni, non intendo dire che sia divenuto materialista, come talvolta effettivamente lo si accusa, ma nel senso che Aristotele certamente valutava molto di più l'importanza della causa materiale.

Esistono certamente per lui delle forme separate¹⁴; in questo senso Aristotele è spiritualista, però non tutte le forme sono separate. Alcune forme, per essenza, sono legate alla materia¹⁵ e se la materia non c'è non sono suscettibili di esserlo. Così, per esempio, la famosa cavallinità citata da Platone, l'essere del cavallo in quanto è cavallo, il cavallo ideale non esiste nell'Iperuranio, dirà Aristotele, ma esiste solamente nella concretezza di quel determinato animale in carne e ossa. In qualche modo ci sono determinate forme che esigono il supporto materiale, il sostrato materiale¹⁶.

¹² La sapienza greca al suo vertice, ossia in Aristotele e Platone, corrisponde alla sapienza indiana nel suo vertice, ossia Shamkara e Ramanuja, nell'insegnare che l'apice della perfezione morale non sta nell'azione, come crede un certo prassismo europeo, anch'esso di origine greca – il modello erculeo o prometeico –, ma sta nella contemplazione – il filosofo. Non c'è dubbio che non basta conoscere il dovere ma occorrer metterlo in pratica, ma a sua volta il fine della prassi è la contemplazione dell'Assoluto, perché l'amore di Dio (contemplazione) val più dell'amore del prossimo (azione). In ciò le grandi sapienze pagane tradizionali (che non sfociano nello gnosticismo, che è l'arroganza narcisistica della ragione), hanno preparato l'ideale cristiano, che ha la sua piena rivelazione della teologia giovanneo-paolina della visione beatifica del volto di Dio. Il luogo comune che non bastano le parole ma occorrono i fatti ha indubbiamente il suo valore, ma in un ambito ristretto della vita: se vogliamo guardare allo orizzonte della vita umana in tutta la sua ampiezza, dovremmo dire con Platone: non bastano i fatti, ma occorrono anche e soprattutto le Idee.

¹³ Aristotele dice che viene "dal di fuori" (*thýrathen*), ma non – come fraintese Averroè, *dal di sopra dell'individuo*, bensì – come interpreta persuasivamente Tommaso – *dal di fuori della materia dell'individuo*, e quindi *immanente all'individuo stesso*: sarà l'anima intellettuale *forma corporis* insegnata dall'Aquinate e dogmaticamente confermata dal Concilio di Viennes del 1312 e non, come credeva Averroè – confutato quindi da Tommaso – una specie di intelletto "unico" per tutti gli individui, concezione parapanteistica, che non salva la dignità e l'autonomia della persona e delle singole persone tra loro ontologicamente distinte, ciascuna con la propria anima.

¹⁴ *L'usia choristè*, forma spirituale sussistente senza la materia. Da qui sorgerà la dottrina scolastica dell'"anima separata" ossia l'anima del defunto dopo la morte.

¹⁵ E formano il "sinolo" (*synolon*), che significa appunto "insieme" (di materia e forma): la sostanza materiale, la cui forma può essere sussistente (uomo) o non sussistente (enti infraumani).

¹⁶ Si nota una concezione della materia diversa da quella di Platone: questi la riconduce al non-essere ("un essere-che-non-è), mettendo in pericolo il principio parmenideo di non contraddizione; invece Aristotele la riconduce all'essere col famoso concetto della *potenza* come poter-essere-reale (*dýnamis*) e salva il principio di non-contraddizione. Da qui le conseguenze in campo morale: mentre Platone tende a collegare la materia col male, per Aristotele la materia appartiene

Tuttavia, Aristotele non ha dubbio che nell'uomo c'è una componente che si sottrae alla materialità e che è di origine celeste, divina, qualche cosa di divino nell'uomo e perciò un qualche cosa di immortale. Così anche la *frònesis*, come virtù dell'intelligenza, è dono divino, sia come intelligenza morale o pratica, sia anche come una saggezza teoretica. Insomma, la virtù intellettuale, in entrambe le sue dimensioni pratica e teorica, è sempre un dono della divinità.

Nell' "Etica a Nicomaco" (Libro VI), Aristotele presenta la *frònesis* come un aiuto in vista di una vita bene impostata. Qui effettivamente anche San Tommaso ha attinto largamente a questa concezione della prudenza che è un aiuto. Notate bene. Un aiuto. Cioè la prudenza si limita a disporre dei mezzi. Non spetta alla prudenza prescrivere dei fini. La prudenza si limita a disporre dei mezzi. Nel contempo, però, la sua disposizione dei mezzi è assolutamente universale, cioè concerne il "bene vivere totum"; è un aiuto in vista di una vita umana globalmente bene impostata. Quindi, un mezzo, o meglio una disposizione di mezzi, non di fini, però un mezzo indispensabile e tale da pervadere tutta la vita dell'uomo.

Tutta la vita morale dipende dalla prudenza. Su questo Aristotele non lascia dubbi; la prudenza è quasi ministeriale rispetto ai fini, ai quali l'uomo tende. Vedete, la moralità di Aristotele è estremamente legata all'idea del cielo e del fine. Questa tendenza al fine, però, non può essere realizzata se non si adoperano dei mezzi per il conseguimento del fine medesimo. E in questo disporre dei mezzi al fine, la prudenza svolge un ruolo decisamente preponderante.

Quindi, si potrebbe dire che come la morale trova la sua ultima perfezione non nel ragionare sulle cose morali ma nel fare ciò che si deve secondo i dettami della morale, così appunto la prudenza che concretizza i mezzi per il fine è la perfezione del discorso morale. Vedete, finché non si è prudenti, finché si ha solo la scienza morale, non si ha ancora la pienezza di virtù. Si ha la perfezione della virtù solo quando, al di là della scienza morale, si ha anche la prudenza. Non è possibile avere la scienza morale senza avere la prudenza, la scienza morale prudente. Come dice San Tommaso: "I sermoni morali, le esortazioni morali, i discorsi sulla morale in generale, sono meno utili".

Quello che conta è arrivare, nel discorso, al dunque. Cioè dal fine scendere al mezzo. Capite, questa discesa è certo da un lato una discesa. Infatti è dal fine al mezzo, e il fine è più grande del mezzo, no? Però nel contempo è una discesa che è anche perfezione. Se si tiene conto del carattere pratico, esecutivo della morale, la morale che non giunge all'azione è una non-morale, capite.

Perciò è necessario non solo pensare ai fini, ma anche disporre dei mezzi perchè si arrivi ai fini. In questo senso appunto la prudenza è assolutamente indispensabile nella vita morale e ne costituisce una perfezione. Ecco, in questo contesto, sempre nel sesto Libro dell'"Etica a Nicomaco", Aristotele distingue nettamente la virtù intellettuale, intellettuale, teorica, speculativa, che chiama "sofia" e la virtù pratica che è appunto la "frònesis".

Vedete, nella virtù intellettuale ci stanno dunque le virtù dell'intelletto, della sapienza, della scienza, dell'arte, che poi è poetica e della prudenza. Le virtù pratiche sono: quella pratica per partecipazione, ma non per essenza, ed è la "pòiesis", ossia l'arte; quella pratica nel senso forte, per essenza, completamente è precisamente la "frònesis" che regola la *praxis* in senso stretto. Voi sapete che gli antichi distinguevano tra *pòiesis* e *praxis*: distinzione di enorme importanza. Nei termini, diciamo così, della nostra lingua potremo distinguere tra il fare e l'agire. Il "poièn" è un fare; invece il "pràttein" o "pràssein" significa agire.

La *pòiesis* ha un'importanza ovviamente capitale perchè voi ben conoscete l'impostazione e formalistica della morale stoica. Secondo gli stoici nell'uomo l'egemonia della ragione è tale che, in fondo, tutto l'agire dell'uomo si distingue in razionale e irrazionale. O meglio, razionale con sapienza e razionale con insipienza. Capite quello che voglio dire? Anche nelle azioni dello stolto c'è sempre razionalità. Però una razionalità fuorviata.

senz'altro al campo del bene. Quanto alla gnoseologia, la materia per Platone è apparenza; invece per Aristotele è realtà, benchè sempre inferiore alla forma (eredità platonica). Anche qui Aristotele è maggiormente conforme alla cosmologia e all'etica della Bibbia.

(Lato A della cassetta)

Mentre il saggio, *sofòs*, il paradigma del virtuoso stoico, agisce secondo il “catòrthoma”¹⁷, compie razionalmente sempre l’azione retta in quanto, essendo egli razionale, agisce sempre ragionevolmente secondo la buona ragione, secondo la ragione vera e quindi buona, lo stolto agisce anch’egli ragionevolmente perchè si lascia trascinare dalle passioni che sono ragioni corte.

Le passioni non sono, come in Aristotele, diciamo delle affezioni dell’anima sensitiva. No, sono delle ragioni fuorviate, capite? Come delle ragioni impazzite, si potrebbe dire, ma sempre ragioni. In questo senso dice Cleante che tutte le virtù non sono altro che espressioni della “frònesis”. Non è che la fortezza abbia a che fare con l’irascibile, per esempio, oppure, non so, la temperanza con il concupiscibile.

Così anche, dal punto di vista psicologico, ognuna delle virtù ha in qualche modo un suo soggetto proprio nell’arte. No, per gli stoici tutto è ragione. Tutte le virtù sono espressioni della razionalità e siccome la virtù razionale per eccellenza è la “frònesis”, ovviamente tutte le altre virtù sono espressione della “frònesis”. Quindi, la fortezza è un modo della prudenza. La temperanza è un modo della prudenza, è fin troppo *semplice*¹⁸. San Tommaso non sarebbe mai giunto fino a questo punto. Secondo la mentalità aristotelico-tomistica, le virtù hanno ciascuna una consistenza propria, una fisionomia morale propria, no? Poi certo tutte - questo è indubbio - partecipano della razionalità della “frònesis”, della razionalità pratica della prudenza.

San Tommaso direbbe che una virtù è espressione di un’altra o “Un momento - come direbbe Hegel - di un’altra”. Cosa che dirà, invece, Sant’Agostino, per esempio riducendo le virtù non certo alla ragione, ma alla carità. Secondo lui tutte le virtù sono espressioni della carità. La fortezza è la carità che resiste ai pericoli, la temperanza è la carità che si autodisciplina e si modera, ma sempre espressioni della carità. Vedete come Sant’Agostino riconduceva tutto alla carità; così la stoà, nel suo razionalismo, riconduce tutto precisamente alla “frònesis” in un modo non partecipato, ma essenziale ovvero di deduzione.

Quindi, diciamo così, tutte le virtù non sono altro che semplici modalità della “frònesis”. Nel neoplatonismo, in particolare, l’anima - la *psyché* -, come voi ben sapete, è la terza cosiddetta ipostasi, la terza entità che emana dal “nus”, il quale emana a sua volta dall’ “Hen”, dal primordiale “uno”. La *psyché*, l’anima, volge lo sguardo verso il *nus*. Interessante è come nelle emanazioni plotiniane l’ipostasi seguente consolida sempre ontologicamente se stessa volgendosi all’ipostasi precedente. E’ molto interessante ai fini della filosofia della partecipazione.

Cioè un’entità emanante si riempie per così dire di contenuto ontologico mirando verso l’alto, cioè non chiudendosi in sé. Questo chiudersi in sé è un limite, che addirittura, poi, la fa volgere verso il basso. Questo è il terzo momento. Il primo momento, invece, quello costitutivo, è il momento del volgersi in alto¹⁹.

Ora la *psyché*, l’anima, quando si volge verso il *nus*, la mente, lo spirito, ipostasi superiore, compie un’azione prudente, saggia. Vedete, è saggezza, è “frònesis”, per l’anima volgersi verso lo alto. Qui ovviamente non si tratta ancora dell’anima umana in particolare, ma tutta l’anima cosmica. Ora ciò che vale per l’anima cosmica, vale poi ovviamente anche per le singole anime umane. Si tratta di impostare la vita tendendo verso l’alto, cercando la ricongiunzione con l’*Hen*. Voi conoscete la morale plotiniana che consiste anzitutto nell’esigenza dell’elevazione dell’uomo emanato dall’Uno, a ricongiungersi con lo stesso Uno, cioè con la sua origine, tramite la catarsi, tramite la purificazione, - al vertice - tramite un’unione veramente mistica, si può dire, un’unione estatica con l’Uno.

¹⁷ Retta azione

¹⁸ Sostituisce una parola incomprensibile.

¹⁹ L’“alto” è il simbolo della pienezza, della perfezione, come il “cielo” delle religioni è il simbolo del divino. Il volgersi verso l’alto significa che l’ente dipendente trae dal divino la sua consistenza e il senso della sua esistenza. Nella preghiera si volge lo sguardo verso il cielo. Infatti con la preghiera l’uomo attinge forza dal divino, dall’ “alto”.

In questo aspirare all'alto, purificarsi, staccarsi dalla materialità²⁰ per giungere ripercorrendo alla rovescia la via della emanazione, questa via di congiunzione per ogni singola anima umana sta la "frònesis", la prudenza. E' questa la "sofrosýne", che nella sua etimologia - come vi ho detto prima - significa mente sana, avere salva la mente. Ecco, nel periodo filosofico si tende a sottolineare che l'essenza della prudenza (*sofrosýne*) consiste nell'evitare le azioni vergognose, azioni in qualche modo eccessive e per ciò stesso non ragionevoli.

L'uomo non ragionevole si comporta sempre in modo eccessivo²¹. Non riesce a moderarsi, non riesce ad adeguarsi alla giusta misura, insomma, a giungere ad un equilibrio. Non solo Aristotele, ma tutti i Greci, voi lo sapete, sono affascinati dall'idea dell'armonia²² che veramente è il grande patrimonio dell'antica Grecia. L'idea dell'armonia è associata all'idea della misura²³.

Orbene, l'uomo irragionevole è l'uomo privo di misura. Si comprende molto bene questo passaggio nel significato della *sofrosýne* dalla razionalità alla temperanza perchè il ragionevole è, per eccellenza, il moderato, il temperante, colui che si attiene alla giusta misura. Siccome poi le azioni eccessive sono anzitutto le azioni di cui occorre poi vergognarsi, orbene la *sofrosýne* è descritta come una virtù che serve ad evitare azioni vergognose.

Così, per esempio, nel Canto XXI dell'Iliade, dove Apolone conserva il senso di pudore, c'è la famosa teofania degli dèi che cominciano a combattere tra loro: come se non bastasse che già Ilio se la sia presa con gli Elleni, e gli Arcisi se la siano presa con Ilio, c'è anche l'intervento degli dèi. Addirittura l'Olimpo è coinvolto in queste azioni belliche.

A questo punto Apolone, nella teologia pagana dell'antica Grecia, si rifiuta di combattere con suo zio che sarebbe Poseidone. Insomma, bisogna rispettare, la persona autorevole, no? Fare a pugni con il proprio zio: un'azione di cui poi ci sarebbe da vergognarsi e Apolone che, per eccellenza, è la divinità della misura e dell'armonia, si rifiuta di compiere un'azione così vergognosa. Ed Omero qualifica questa riservatezza appunto come *sofrosýne*. Il saggio modera i suoi sentimenti soprattutto in presenza di altri.

Questo rientra in quella concezione aristocratica della riservatezza, della saggia moderazione, alla quale bisogna educare soprattutto i giovani. Direi che, guardando alla gioventù di oggi, siamo quasi agli antipodi. Comunque, diciamo che allora il giovane bene educato era il giovane riservato, il giovane che proprio si comportava in modo piuttosto docile in presenza dei più anziani. Così Telemaco tace dinanzi a Menelao. Voi avete presente Telemaco che va in cerca del

²⁰ Questa idea che la "purezza" stia nello staccarsi dalla materia come se questa fosse qualcosa di impuro, percorre tutta la storia del pensiero umano sia occidentale che orientale sotto l'apparenza di un'alta spiritualità, soprattutto nelle concezioni gnostiche-dualiste. La troviamo in Platone e nell'ermetismo in occidente e nelle Upanishad della filosofia indiana. Si ritrova in Plotino; ricompare col catarismo (càtaro, da *katharòs*=puro) medievale ed una traccia è possibile ritrovarla persino in Kant con la sua "ragion pura" (dalla sensibilità) o in Husserl con la sua "coscienza pura" (dall'essere extramentale). Origene dal canto suo, vicino al plotinismo, ha dato il via a un concetto di castità - che non per nulla ha preso il nome di "purezza" - per la quale l'ideale escatologico della castità non è la purificazione *del* sesso, ma la purificazione (dello spirito) *dal* sesso. Ora il cristianesimo parla sì di "purezza" (per es. la "purezza del cuore"), ma non si tratta di purezza *da* qualcosa, ma di purezza *di* qualcosa. Per il cristianesimo non esistono cose *da cui* purificarsi, ma *cose che devono essere purificate*. Solo il male non può essere purificato, ma va semplicemente respinto. L'unica cosa dalla quale il cristiano deve purificarsi è dunque il male. Ma appunto la materia, il corpo, il sesso non sono mali ma beni. Essi non devono essere allontanati dallo spirito, ma *riconciliati* con lo spirito. E quest'opera di riconciliazione la produce appunto la Croce di Cristo. Si può certo rinunciare temporaneamente ad alcune cose in vista di ottenerne di più alte (ecco la verginità), ma in vista di *recuperarle* alla risurrezione migliorate e totalmente purificate (il "centuplo").

²¹ Ossia che fuoriesce o per difetto o per eccesso dalla giusta misura della ragione. *In medio stat virtus*.

²² Idea legata al concetto dell'*analogia* che unisce l'uno al molteplice ed è sorgente della pace e della concordia nella comunità. Essa è legata anche all'idea del bello e della proporzione che unisce il diverso salvando l'universale. Afferma inoltre la somiglianza che distingue senza separare ed unisce senza confondere. Essa corregge i difetti della dialettica - che pure ha la sua utilità - la quale distingue separando ed unisce identificando, e non è capace di vedere il rapporto tra l'uno e il molteplice. Per esempio, mentre per la dialettica l'essere è opposto al pensiero, per l'analogia l'essere è in armonia col pensiero; mentre la ragione è opposta alla fede, per l'analogia la ragione è in armonia con la fede e così per quanto riguarda il rapporto reciproco in altre coppie importantissime di valori.

²³ Dal che vediamo come l'idea dell'armonia associ filosofia, arte e matematica.

padre e si informa presso i diversi capi dei Greci che sono ritornati dopo che la città è stata distrutta, ecc. ... Ebbene, va anche da Menelao ed Omero dice che, dinanzi a questo grande sovrano, tace. Lascia che prima parli Menelao. Questo tacere, questa riservatezza è appunto in qualche modo un certo pudore perchè si descrive in termini di *sofrosýne*, cioè di moderazione ragionevole.

L'opposto di questa saggia riservatezza, che è anche la buona educazione degli antichi Greci, era la *ybris*, l'orgoglio, la superbia, il vizio che massimamente dispiace agli dèi. No, nulla dispiace agli dèi quanto la *ybris* dell'uomo, questo elevarsi dell'uomo quasi a contestare la divinità stessa²⁴. Interessante soprattutto la punizione di Aiace, il quale impazzisce, diventa pazzo, viene colpito appunto da questa *afrosýne*, cioè resta privo di ragione e come tale diventa un "ybristès", cioè diventa un orgoglioso.

Insomma, la cecità, l'irrazionalità si presenta come sinonimo della superbia, del concetto troppo alto che l'uomo ha di se stesso. Quindi prudenza, per contrapposizione a questa identità "afrosýne-ybris", vorrà dire poi ovviamente umiltà²⁵.

San Tommaso metterà molto bene in rilievo questa saggia moderazione del cristiano, cioè l'umiltà, il giusto rapporto uomo-Dio, il riconoscersi creatura che poi ovviamente è assolutamente indispensabile per dare un'impronta razionale a tutta la nostra vita²⁶.

Come virtù politica per eccellenza, la prudenza figura negli elenchi delle virtù morali principali. Interessante che già in un antico documento del sec.VI a.C. si riscontra questo elenco di virtù tra le quali figura anche la *frónesis*.

Questa, diciamo così, il significato della *sofrosýne* nell'ambito di questi elenchi di virtù, il significato della *sofrosýne* si appoggia anzitutto a quella che Platone chiamava "dikaiosýne" ovvero "ta eautù prattein" e si tratta sempre di riconoscere - notate bene -, anche qui sul piano sociale e politico la connotazione dell'umiltà, cioè il riconoscere il proprio posto e quindi anche il proprio limite, ma nel contempo il proprio dovere nel corpo sociale.

Vedete dunque come l'uomo virtuoso possiede assieme alla *dikaiosýne* anche la *sofrosýne*. Ed entrambe sono umiltà. Se volete, l'umiltà consiste nel fatto di riconoscere intellettualmente il proprio limite e poi, in particolare, attenersi a quel limite medesimo. Nella concezione attuale dell'umiltà, l'umiltà non è tanto riconoscere; il riconoscere il proprio limite è un preambolo. all'umiltà, è la condizione dell'umiltà, non è il costitutivo formale della medesima. L'umiltà consiste formalmente nell'agire secondo il limite che uno si è riconosciuto; consiste nel comportarsi riconoscendo il proprio limite.

Però notate che, nell'umiltà, almeno a titolo di presupposto, è essenziale aver riconosciuto se stessi come limitati, in tutti i sensi limitati, ma anche dotati di qualcosa entro quel limite. C'è una certa tendenza odierna, capite, - ne parleremo poi - assolutamente retorica nel senso peggiore della parola, proprio sofistica, dove le parole perdono il loro significato e tutto crolla.

Si tratta di una certa tendenza retorica a esaltare falsamente l'umiltà. E giustamente, dice San Tommaso, non c'è orgoglio più grande di quello che si serve dell'umiltà. Quando la superbia appare umiltà, si è giunti proprio al colmo di raffinatezza diabolica²⁷.

Orbene, vedete, esiste effettivamente una tendenza ad esaltare falsamente l'umiltà. In che senso? Nel senso di farne una virtù teologale, concependo un'umiltà "a più non posso", un'umiltà fino ad avvilire se stessi. Ebbene no. L'umiltà non è avvilitamento. L'umiltà è certo riconoscere che siamo creature, ma proprio in quanto creature, siamo dotati di un essere proprio dal Creatore, un

²⁴ E' il principio delle filosofie gnostiche, razionaliste, idealiste, immanentiste, panteiste ed atee.

²⁵ In tal modo la gnoseologia realista, che si oppone a quella idealista, si fonda sull'umiltà ed è espressione di umiltà: *adaequatio intellectus ad rem*.

²⁶ La ragione umana dà il meglio di se stessa nel momento in cui si sottomette alla Ragione divina. Ecco perché la fede in Dio è l'espressione più elevata della ragione, non però nel senso che il dato di fede sia razionalmente dimostrabile, se no ciò evacuerebbe la fede, ma nel senso che la ragione non può compiere atto più elevato di quello del credere.

²⁷ Per esempio il rifiuto kantiano di consentire alla ragione speculativa di trascendere l'esperienza per provare l'esistenza di Dio Kant lo presenta come "umiltà", ma in realtà sottende la superbia della ragione kantiana che non ammette una Ragione divina al di sopra di sé.

essere ricevuto, ma un essere. Badate come la concezione dell'umiltà si collega molto con la visione di San Tommaso dell'essere partecipato da Dio nella creazione. Per questo San Tommaso dice esplicitamente nel trattato sulla creazione che la creatura, nel suo ente finito, non si riduce al suo essere creata.

La creatura non è una relazione. Possiede una relazione a Dio, ma non è relazione. La creatura è sostanza. Possiede un essere proprio nel quale essere è sempre iscritta la naturale dipendenza da Dio. Così l'umile non è quello che si avvilita e dice: "Non ho niente, non posso fare niente"²⁸. No. E' colui che riconosce i propri limiti, ma all'interno del limite riconosce anche ciò che poi deve fare.

Questa è la concezione degli Antichi. Vedete, quando gli Antichi parlano di *sofrosýne*, hanno in mente questo, che il *sofron*, il saggio, riconosce che il suo posto nella società è ben determinato, ben delimitato, che però entro quei limiti lui non ha solo dei privilegi, ma ha anche dei doveri. Questi doveri vanno onorati. Quindi, *dikaiosýne*, *tà eautù pratein*, in questo platonico *tà eautù pratein* c'è sia l'*eautù* che il *pratein*, capite? Da un lato, bisogna fare ciò che spetta a noi, non ciò che spetta ad altri (quindi riconoscere il limite); ma ciò che spetta a noi bisogna "pratein", farlo; non essere ignavi senza far nulla. Vedete come bisogna accentuare entrambe le parti della descrizione platonica della *dikaiosýne*.

Tà eautù pratein: allora in questo senso la *sofrosýne* non è altro che il presupposto intellettuale della *dikaiosýne*. Il *sofron* riconosce la sua posizione nell'ambito del corpo sociale e riconosce anche il suo dovere proprio che scaturisce da tale posizione.

Tutto ciò, poi, sia detto solo per inciso, si collega al socratico "conosci te stesso", perchè il *sofron* ha questa conoscenza introspettiva di sé che gli rivela la sua giusta entità, ciò che egli è, con il limite che circoscrive il suo essere, quindi anche una conoscenza di sé. La *sofrosýne* ha questa caratteristica essenzialmente introspettiva, benchè non esclusivamente introspettiva.

In Platone la *sofrosýne* corrisponde al *loghistikòn*, cioè alla parte razionale dell'anima situata nel capo, come ben sapete. Il "thymòs", l'irascibile, è situato nel petto e l' "epithymètikon", il concupiscibile, nel ventre. Accanto a questa distinzione triadica dell'uomo c'è anche la distinzione triadica delle facoltà dell'anima.

La sapienza, come *frònesis*, corrisponde al *loghistikòn*; la forza, "andreia", dove ovviamente c'è la radice *anèr* corrisponde al *thymitikòs* e la *sofrosýne* è sempre qualcosa di razionale, però la razionalità che modera l'*epithymètikon*, la *frònesis*, l'*andreia* e la *sofrosýne*. La *sofrosýne* è in qualche modo il dominio razionale dei propri desideri concupiscenti, si potrebbe dire.

Vedete come nella *sofrosýne* c'è sia la *frònesis*, la parte razionale, sia la sua applicazione moderativa, temperante, alla parte più bassa dell'uomo, cioè appunto alla parte istintuale, alla parte concupiscente.

La prudenza poi, in politica in particolare nella politica, è il consenso degli ceti sociali a chi deve governare e su come deve essere governata la società. La giustizia poi esegue quest'ordine. La giustizia esegue ciò che la prudenza precedentemente ha riconosciuto. Platone, a livello politico, riconosce alla prudenza il ruolo guida. Questo si collega molto con la sua dottrina dell'intuizione, delle idee. Il politico deve necessariamente essere filosofo, perchè lo Stato va guidato ai suoi fini secondo ragione.

Ora non può guidare al fine secondo ragione chi non ha avuto l'intuizione razionale e ciò vuol dire la visione ideale del fine stesso Solo chi ha avuto la visione del mondo ideale può pretendere a dirigere gli altri a tali fini. Secondo Platone, il politico non può che essere filosofo, cioè contemplatore delle idee.

Ora la *frònesis* corrisponde a questo momento intellettuale della contemplazione dell'idea. Il *frònimos* è l'uomo prudente che è a conoscenza dell'idea e perciò può appunto governare il corpo sociale perchè sa dove condurre il suo prossimo. Questo lo trovate nel IV Libro della "Repubblica".

²⁸ La creatura non può far nulla se Dio non la mantiene in essere. Ma, in quanto conservata da Dio nell'essere ,può far molto.

Vediamo adesso Aristotele. Secondo Aristotele la *sofrosýne* è una specie di *medietas*. Voi conoscete bene la sua dottrina sul “giusto mezzo” a cui tutte le virtù devono attenersi e quindi la *sofrosýne* è una *medietas* circa il giusto mezzo nella parte concupiscibile. Notate come di nuovo anche Aristotele come Platone colloca la *sofrosýne* a livello dell’*epithymetikòn*, a livello del concupiscibile; nella parte concupiscibile la *sofrosýne* è una moderazione, moderazione ragionevole che tiene il giusto mezzo tra la smodatezza degli affetti ovvero l’intemperanza e una certa insensibilità od ottusità.

Interessante come Aristotele, nell’ambito della temperanza, ha questo buon senso che sarà largamente ripreso da San Tommaso con tutto il suo ottimismo cristiano, secondo cui la vita umana senza un moderato piacere non è vivibile. La vita umana non è vivibile senza moderati piaceri. Quindi una dottrina puramente formalistica, che condanna il piacere come intrinsecamente malvagio, è una dottrina irrealista, campata per aria, non ha niente a che fare con lo stato reale dell’essere umano. In altre parole, il piacere non è cattivo in se stesso. Il piacere è cattivo nel suo eccesso. Ciò a cui l’uomo virtuoso deve badare non è reprimere il piacere, ma è moderarlo.

Questo Aristotele lo vede chiaramente. Talvolta egli parla di un “vitium innominatum”, un vizio non nominato, che insomma non ha un nome, ma non perchè è abbastanza raro²⁹. Egli infatti osserva che generalmente si tende più ad eccedere nella ricerca dei piaceri che non nell’astenersi dai piaceri. Però egli dice che effettivamente anche qui la virtù sta nel giusto mezzo. E se uno fuggisse ogni piacere in modo assoluto, anche in ciò ci sarebbe disordine, ci sarebbe peccato contro la temperanza.

Dunque in qualche modo il piacere va cercato, sì, ma con moderazione. Allora la *sofrosýne* che pone precisamente questo modo razionale nell’ambito del concupiscibile, dei piaceri, la *sofrosýne* evita propriamente da un lato l’intemperanza, l’eccesso nel desiderio, ma evita anche dall’altro l’ottusità o l’insensibilità.

E’ una virtù pratica, quella della *sofrosýne*, la quale governa la vita morale dell’uomo e Aristotele la definisce come uno stato praticamente attivo, attivo nel senso operativo; come quando noi praticamente, se non sbaglio, facciamo riferimento al prendere una decisione. In Aristotele è qualcosa di significativo in questo senso. Praticamente si trova in essa la radice del *praxein* o *prattein*, ossia dell’agire.

Essa è aiutata dal retto giudizio, e quindi è dalla *frònesis*, dal retto giudizio. Non a caso appunto nella *sofrosýne* c’è quella radice “fren”, che fa riferimento al retto giudizio rispetto alle cose buone o cattive per l’uomo. Quindi si tratta di uno stato praticamente attivo, si potrebbe dire uno stato morale con l’aiuto del giudizio retto rispetto a quelle cose che riguardano il bene e il male dell’uomo.

Ancora una volta appare questa caratteristica della prudenza come di una impostazione razionale globale della vita umana. Interessante è la discesa della *frònesis*, nel senso più basso della parola “prudenza”, alla *sofrosýne* nel senso più limitato, diciamo così, di “temperanza”. Non a caso c’è questo passaggio dalla prudenza alla temperanza perchè, vedete, la prudenza deve affermarsi proprio maggiormente negli appetiti.

Vedremo anche l’approfondimento teoretico di questa virtù. Il prudente perde la sua prudenza non tanto perdendo l’aspetto intellettuale della medesima; non è che diventi imprudente perchè dimentica il Decalogo: è difficile dimenticarlo, no? Ma si diventa imprudenti perchè

²⁹ Non è facile sapere perché Aristotele non gli dà un nome; forse per una forma istintiva di orrore che il pagano, amante dei piaceri, aveva per tale vizio, che oggi si potrebbe chiamare freddezza, insensibilità o frigidità. E’ nota la polemica del cristianesimo sin dalle origini contro l’edonismo pagano. Essa prese una piega sottilmente morbosa con l’origenismo, il quale, seducente come’era per la sua alta spiritualità, influenzata però dal dualismo platonico gnostico, consentì al suddetto vizio, scambiata per castità – di inserirsi saldamente nell’ideale ascetico cristiano, soprattutto monastico, sino ai nostri giorni. La correzione di rotta, alla luce del vero insegnamento biblico, cominciò con l’avvento dell’aristotelismo tomista ed è proseguito successivamente ricevendo un impulso dal Concilio Vaticano II, ulteriormente esplicitato dall’insegnamento sulla castità di Giovanni Paolo II.

l'appetito è corrotto. Se uno, per esempio, cede all'irascibilità, mettiamo, non una volta, ma tante volte, acquista a lungo andare un abito contrario alla pazienza o alla mansuetudine.

A questo punto ha perso la prudenza nell'ambito dell'irascibile, non perchè non sappia come si deve comportare un uomo dinanzi alle tristezze che l'affliggono. Sa benissimo che dev'essere paziente, ma non lo è. Perchè non è paziente? Perchè la sua ragione non giudica più bene e non giudica bene perchè nella razionalità pratica è essenziale la serenità della passione³⁰. Così, uno che non è passionalmente sereno, non emetterà mai un giudizio buono o, se lo farà, lo farà proprio facendo forza a se stesso; non lo farà connaturalmente³¹.

Lo può fare, fortunatamente, perchè altrimenti non potrebbe più uscire da questo stato di disordine. Però è molto difficile. Quando uno è abitualmente disordinato sul piano appetitivo, è difficilissimo formulare giusti giudizi pratici. Ecco perchè c'è questa strana affinità tra prudenza e temperanza. Solo il temperante, che modera le sue passioni, è in grado di avere anche la mente lucida sul piano pratico, cioè dare giuste valutazioni.

Il giudizio prudenziale non è speculativo, ma pratico; è un giudizio che valuta il bene e il male per l'uomo, come dice Aristotele. Così, uno che è abbastanza in preda all'ira considererà la sua intemperanza irascibile come un bene per lui: "Mi sono sfogato.", dice, oppure: "Glie ne ho dette quattro", come si suol dire.

Allora vedete, a questo punto, certo, che egli nel giudizio *provoca*³² in concreto questo sfogo. Gli appare come una cosa estremamente rilassante. Allora procede. Questo è un male, no? Badate bene come l'appetito inclinato al disordine poi in qualche modo vizi anche il giudizio della prudenza. Vorrei farvi osservare soprattutto questa delicata connessione nell'ambito pratico tra l'aspetto intellettuale e quello volitivo. Nella prassi l'intelletto è come permeato quasi dalla volitività, dall'appetività in genere.

Nella "Stoà", la prudenza, la *sofrosýne*, produce tali virtù morali perchè realizza il vivere in corrispondenza alla natura. E' la famosa "oikèiosis"³³ di stoica memoria, la quale comporta il vivere "secondo natura", non nel senso ecologista della parola, ma nel senso molto più profondo e metafisico, cosmologico, potremmo dire; è il vivere in armonia con la natura³⁴.

La definizione che la "Stoà" - soprattutto Stobeo - dà della *sofrosýne*, è questa: "Scienza delle cose da scegliere, delle cose da evitare e delle cose indifferenti", ossia scienza delle cose da scegliere o da preferire, delle cose da evitare o da non preferire e delle cose indifferenti. Notate bene: scienza; quindi la virtù è scienza, ragione, *logos*.

³⁰ E' un pregiudizio corrente, di origine stoica, che la passione sia un turbamento dell'animo. Da qui la tentazione, per chi cerca la pace e la serenità, di sopprimerla puramente e semplicemente. Compito vano che non fa che provocare, come insegna la psicanalisi, fenomeni compensativi clandestini o sotterranee e malcelate reazioni emotive irrazionali coperte eventualmente (per esempio nella vita religiosa) da un velo di apparente "spiritualità". Non si può "devitalizzare" una passione come il dentista devitalizza un dente. La passione è un fattore vitale essenziale dell'uomo (non dell'angelo): per uccidere la passione bisognerebbe uccidere l'uomo. Anzi in certi casi la passione va potenziata, come per esempio quando si tratta di acquistare coraggio contro il nemico o pazienza nelle avversità, naturalmente va potenziata sotto la guida della ragione e della volontà. La moderazione della passione non è incompatibile con la serenità dell'animo, anzi *la garantisce*. Il problema, in linea di massima, non è neppure quello di attenuare la passione, ma è sempre e solo quello di regolarla. In certi casi si può o si deve esser mossi da una forte passione, la quale non fa che migliorare la qualità dell'atto morale.

³¹ Si tratta del cosiddetto giudizio per connaturalità o per affinità, nel quale la passione è regolata dalla stima e dall'amore per il soggetto o il tema circa il quale il giudizio viene pronunciato, per cui essa influisce positivamente nella determinazione della verità del giudizio. Può trattarsi anche di un giudizio negativo. Per esempio, in base alla conoscenza sperimentale-affettiva dei miei doveri riguardo alla castità, posso pronunciare per affinità un giudizio su di un atto contrario alla castità.

³² Probabile interpretazione per una parola che non si sente.

³³ Alla lettera significa "familiarità". Nel vocabolario degli stoici si può tradurre con "consonanza" (con la natura).

³⁴ Per gli stoici c'è consonanza tra natura umana, natura del mondo e natura divina. Al limite è sempre la stessa "natura". Per questo si parla di "panteismo" degli stoici. Uomo dev'essere natura mondana e la natura mondana è divina.

Lì c'è tutta la dottrina stoica dei *pregmea*, *apopregmea*³⁵ ed *adiàfora*. Infatti la *sofrosýne* non ha a che fare con l'ambito della virtù strettamente detta, ma ha a che fare con l'ambito delle cose più o meno preferibili: il cosiddetto *kathèkon*, cioè il dovere³⁶.

Mentre il virtuoso compie il *katòrthoma*, compie l'atto della virtù con la modalità della virtù, l'uomo comune, il *common man*, come dicono gli Inglesi, ovvero l'uomo della strada, come traduce un mio caro amico, l'uomo della strada, come direbbero gli stoici, non è in grado di compiere il *katòrthoma*. Quindi si accontenta di qualcosa di meno, ossia del dovere, del *kathèkon*. Fa il bene, ma non lo fa nella modalità del bene. Lo fa quasi inconsapevolmente, perchè insomma ha imparato così, sa che è un bene, ma non lo fa con piena consapevolezza. Infatti, in questo campo dell'*officium*, del *kathèkon*, in questo campo ci sono certe cose da preferire, altre cose da fuggire e altre cose che rimangono del tutto indifferenti.

La scienza di queste valutazioni morali è appunto la *sofrosýne*. E' curiosa la dottrina stoica, perchè giunge al punto di dire che per il *saggio* è assolutamente uguale vivere o morire, lasciarsi fare a pezzi o essere integro e sano³⁷. Uno che si lascia impressionare da quelle differenze, non è un saggio secondo gli stoici. Però poi quando si passa sul piano del "common man", di noi altri, poveretti, quando si passa su quell'altro piano, la differenza tra la vita e la morte, tra morbo e salute acquista un qualche peso, no? Allora la valutazione di queste differenze è appunto il compito della *sofrosýne*.

E' interessante poi come nello sviluppo ulteriore della lingua greca la *sofrosýne*, nel linguaggio popolare espresso per esempio da Euripide, tende a coincidere sempre più in particolare con la temperanza e soprattutto con la purezza, con la castità, con la rettitudine o l'onestà nell'ambito della vita sessuale. Quindi assume un significato estremamente ristretto, particolarissimo, mentre la *sofrosýne* nel linguaggio filosofico continua a mantenere questa connotazione della prudenza nel senso più vasto. Nella *sofrosýne*, a differenza della *frònesis* che significa sempre e comunque solo prudenza, nella *sofrosýne* c'è sempre questa dualità di prudenza e temperanza, ovvero di razionalità, ma di razionalità applicata alle appetitività dell'uomo ed alle passioni, alla passionalità dell'uomo.

Cominciamo adesso almeno con l'Antico Testamento. Nell'Antico Testamento la parola "frònesis" viene tradotta generalmente, anzi i Settanta traducono con la parola "frònesis"; traducono ciò che nel testo masoretico è reso con diversi termini. Anzitutto è cosa interessante che spesso in ebraico la parola "cuore", "lev", sta per prudenza. In questa c'è addirittura il significato greco arcaico. Infatti nella greco antica, arcaica, abbiamo visto che c'è il diaframma. Qui, invece, abbiamo il cuore, "lev".

Quindi, Sant'Agostino parla di "cordatus homo": "cordatus" non nel senso di cuore o di un sentimentale, ma di cuore nel senso di coraggio, insomma. Quindi ecco in questo senso la lingua ebraica traduce spesso la parola *cor* con la parola *lev*, che vuol dire appunto cuore. Poi la "afrosýne", cioè la stoltezza, la mancanza di prudenza, l'imprudenza è resa spesso in ebraico con la parola composta che è "passare lev". Questa parola "passare", questa radice "passare" significa appunto venir meno. E' il *deficere* latino. La mancanza di prudenza appunto *afrosýne*, un cuore che "passa", che viene meno.

Ci sono altre parole ancora. Molto interessante ed importante è anche il sostantivo "hokmà" che vuol dire sapienza, *sofia*. Per l'esattezza, questa radice ebraica dovrebbe essere tradotta con la parola greca "sofia", nel senso stretto della parola. E' la sapienza come conoscenza per altissime

³⁵ Termini tecnici da *prasso*=faccio.

³⁶ Da notare però che il "preferibile" non è un dovere assoluto. E' un "dovere" nel senso di "conveniente". Non è un vero obbligo contravvenendo al quale ci siano castighi. Lo stoico, tra l'altro, come si sa, considera la virtù premio a se stessa, e così pure la cattiva azione è già castigo a se stessa. Il saggio è pertanto libero di scegliere come preferisce, senza temere le conseguenze, ma nel contempo il suo vivere secondo natura rende necessaria la sua azione. Somma libertà e somma necessità: è il desiderio di imitare la libertà divina.

³⁷ L'indifferentismo etico stoico ricorda l'etica buddista, mentre il vivere secondo natura ricorda il taoismo.

cause. Però talvolta effettivamente, data la vicinanza della *frònesis* e della *sofia*, spesso la parola *frònesis* traduce anche la “hokmà”, cioè la saggezza.

C’è un’altra radice interessante che sembra significare “essere tra due cose”, “trovarsi in mezzo a”. E’ la radice “bin”, da cui *binà*, che deriva da quella radice: *binà*, che vuol dire intelligenza. Qui veramente è il caso di tradurre con intelligenza. Infatti, dato che questa radice “bin” significa “tra, in mezzo a”, proprio l’intelligenza traduce molto bene questa radice perchè nell’uso latino della parola “*intus-legere*” è una intuizione, significa intuire ciò che c’è dentro all’essenza stessa delle cose.

Vedete quindi, in qualche modo, *binà* andrebbe tradotto con “*intellectus*” o “*nòema*” in greco; invece, spesso proprio anche *frònesis* traduce questa parola. C’è poi la radice “*sakàl*” oppure, non so, la radice *daàt* da *yadà*, che significa conoscere in genere. *Yadà* è la radice più usata nella Sacra Scrittura per significare il conoscere in tutti i sensi.

Quindi *daàt*, che è un sostantivo, significa appunto la conoscenza e anche questo traduce spesso *frònesis*. Talvolta il discorso riguarda l’astuzia. Esiste infatti una prudenza falsa, l’astuzia, che è un peccato addirittura contro la prudenza, una specie di esagerazione della prudenza, una prudenza troppo raffinata e sofisticata, un eccesso di prudenza. Ebbene, questo la Scrittura lo rende con la parola “*arum*”. Fin dall’inizio della Genesi abbiamo la vicenda del serpente; il serpente era il più scaltro di tutti gli animali: era “*arum*”.

Questa è appunto la parola che significa astuto. Invece anche per l’imprudenza, la Sacra Scrittura abbonda di termini diversi. Abbiamo lo sciocco o lo stolto. Soprattutto ne parla la letteratura sapienziale, ovviamente. Sono numerose le categorie degli stolti. Non ve ne faccio tutto l’elenco, ma cito solo alcune denominazioni. Generalmente, “*àfron*”, cioè stolto, è reso con “*naval*”. “*Naval*” è la denominazione più generica per significare appunto “*stolto*”.

C’è anche lo stolto che punta il dito, lo stolto che irride, che prende in giro. Questi sono i famosi “*letim*”. Poi ci sono i semplici, “*petim*”, semplici nel duplice significato. Cosa interessante, vedete che assai spesso, c’è in questi nomi di virtù un significato ovviamente positivo, ma anche un significato negativo. Di per sé la semplicità è una virtù, ma nel contempo può significare anche la privazione delle facoltà intellettive, cosa interessantissima.

Allora il “*petir*” significa entrambe le cose: da un lato, può significare molto evangelicamente i poveri in ispirito; però può anche significare, poco evangelicamente, coloro che non hanno intelligenza, i semplici in questo senso³⁸. C’è anche la radice “*zamàm*” da cui deriva il sostantivo costruito sulla forma participiale “*mitmà*”, che significa “il piano ben escogitato, ben architettato”.

Vedete quindi questa parola “*zamàm*” significa appunto intendere, escogitare dei progetti, progettare, anche nel significato negativo: “macchinare, tendere tranelli” e via dicendo; tutte queste accezioni. Poi, nel significato teologico, la *frònesis* traduce anche l’intelligenza creatrice di Dio. C’è uno stupendo luogo di Geremia, nel decimo capitolo, versetto 12, dove la *frònesis* appare come l’intelligenza secondo la quale Dio dispone tutte le cose: con l’intelligenza di Dio ha esteso il cielo, la volta del cielo è stata estesa dall’intelligenza divina.

Le parole ebraiche sono appunto “*decunà*”, che ancora deriva da *bin* e poi l’altra parola, “*hokmà*”, la saggezza, la sapienza. Ecco, Proverbi 3 cita questa triade di atteggiamenti: *sofia*, *frònesis* e *epistème* ovvero saggezza, intelligenza, conoscenza. Come tre virtù che si appartengono sempre a vicenda, tre virtù inseparabili. “*Hokmà*” spesso può assumere anche un significato di prudenza nel senso strettamente pratico, cioè *hokmà* significa sia la saggezza speculativa (*sofia*), ma è anche *frònesis* nel senso stretto di prudenza, virtù pratica. Nella letteratura di Qumran sono note tutte e due queste radici: per esempio, della “*daàt*”, cioè della intelligenza o conoscenza divina si dice che per mezzo di essa tutto fu creato.

Facendo quasi eco ad un bellissimo versetto di Geremia, ricordiamo la “*daàt*” divina. Questa volta non è la “*decunà*”, nè la “*hokmà*”, ma la “*daàt*” divina, la conoscenza divina che crea il

³⁸ Si potrebbe dire: i semplicioni o forse peggio: i citrulli.

mondo. Il piano creatore si ispira all'intelligenza, "sekel". Ho citato anche la radice "sakal", l'intelligenza divina e saggezza, "hokmà". Ancora siamo in questa radice "hacàm" che vuol dire "essere saggi, sapienti". E così Dio non solo crea con sapienza il mondo; non solo ispira il suo progetto creatore alla sua intelligenza e sapienza divina, ma conduce alla sapienza anche l'uomo: una pedagogia di Dio nei riguardi dell'uomo e ciò che Dio intende ottenere dall'uomo è educarlo alla sapienza. Interessante come nella letteratura di Qumran è molto forte questo intento quasi platonico della paideia, condurre l'uomo alla sapienza, all'intelligenza, che si è traduce ancora con queste parole, soprattutto con "hokmà", "sekel", "daàt", etc.

A questo punto pare che abbiamo concluso la lezione. Comunque ci vediamo la settimana prossima, così pro seguiremo poi con la parte positiva e speriamo presto. poi di affrontare presto il discorso tomistico per approfondire anche *l'aspetto speculativo*³⁹. E vi ringrazio. In nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti. Amen. Buon lavoro, carissimi, arrivederci.

³⁹ Le parole in corsivo sono una probabile interpretazione.