

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Prudenza
AA.1988-1989
Lezione n. 1

Bologna, 22 ottobre 1988
Prudenza n.1
(Rif.Archivio: R.a.1.1)

Bentornati al nostro corso di teologia. Quest'anno affronteremo, come argomento, voi lo sapete già, le virtù cardinali, in particolare, quindi la *Secunda Secundae* di San Tommaso d'Aquino e per la precisione, in questo primo semestre, data la semestralizzazione dei corsi, poichè poi ciò non corrisponderà naturalmente del tutto alle scadenze trimestrali, comunque cercheremo grosso modo di cominciare con il trattato *De prudentia* proponendoci poi di proseguire nel secondo semestre con i trattati *De fortitudine* e *De temperantia*. Invece l'altra virtù cardinale sarà svolta dal collega Padre Alberto Galli, *De iustitia*, che è un trattato estremamente poderoso, suscettibile di notevoli sviluppi.

Orbene, anzitutto premetto una cosa, che penso sia decisamente necessaria da notare, e cioè l'importanza della virtù della prudenza. E devo dire, a parte così le parzialità domenicane, che effettivamente è con San Tommaso che la prudenza riottiene il suo posto giusto. Già gli antichi la consideravano *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 susseguente. E' stato fortemente ripreso, recuperato, da San Tommaso, il quale anche in questo si ispira ad Aristotele, ma ovviamente non si riduce solamente a questa ispirazione.

Basti pensare che, secondo San Tommaso, la virtù della prudenza non solo è la prima tra tutte le virtù cardinali, che in qualche modo le guida tutte, ma è anche la *ratio connectionis virtutum moralium*. Voi ben sapete come San Tommaso, - cosa estremamente importante sul piano teoretico -, per mettere in rilievo la gratuità della grazia, dell'ordine della grazia e della gloria, cioè dell'ordine soprannaturale, si premura di mettere in rilievo altrettanto energicamente la consistenza dell'ordine naturale.

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

Quindi, vedete, che ciò che molto, molto sta 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 ordine dev'essere completamente diverso l'uno e l'altro. Nel primo caso, quello dell'ordine naturale, si tratta ovviamente della partecipazione dell'*esse commune*. Quanto all'altro ordine, quello soprannaturale, si tratta della partecipazione dell'*esse divinum in quantum esse Dei, Ipsius Deitatis*. Allora, vedete la differenza: da una parte la

partecipazione all'essere *in communi*, dall'altra la partecipazione all'essere divino, in quanto è divino. Se volete, la distinzione fra i due ordini è come quella tra l'ordine creato e l'ordine increato e divino, quindi distinzione abissale¹.

Orbene, la virtù della prudenza garantisce proprio questa autonomia dell'ordine morale e naturale. In entrambi gli ordini² vi è una virtù connettente, cioè una virtù che connette tutte le altre, dà la forma - per così dire - alle altre virtù. E dice ancora l'Aquinate che nelle vicende che riguardano l'agire, *in operabilibus*, o *agibilibus*, la forma si prende o si desume dal fine. Perciò quella virtù che più da vicino dispone al fine, anzi al fine ultimo dell'esistenza umana, è la virtù che dà la forma alle altre virtù e le connette tra loro. Quindi, la forma è la connessione³ delle virtù.

Orbene, questo accade sul piano soprannaturale indubbiamente tramite la virtù teologale della carità. Risulta già dalla premessa maggiore, insomma. Per cercare la minore, ci si chiede: qual è allora quella virtù che più da vicino dispone al fine, in questo caso, soprannaturale? Risposta più facile: è la carità, evidentemente. Nell'ordine naturale, è quella virtù che dispone più da vicino al fine naturale della vita umana. E c'è un fine naturale.

E' assolutamente errato negarlo⁴. Tuttavia ci sono infatti alcuni autori che pure lo fanno⁵. Mi meraviglio veramente, perché conoscono San Tommaso quasi a memoria, ma, ahimè, talvolta succede che uno può leggere tanti testi tomistici senza ricavarne anche il frutto, insomma. Beh, adesso non voglio rivolgere questa critica a chi sto per citare, perché effettivamente si tratta di grandi, tra i quali anche il Padre Fabro, per esempio. Comunque, c'è chi afferma tranquillamente che San Tommaso non parla del fine naturale dell'uomo. Poi non c'è bisogno di consultare il Padre Busa, tutti gli enormi volumi compiuteristicamente elaborati, della *Summa Theologiae* e di tutte le altre opere di San Tommaso, basta leggere semplicemente la *Tabula Aurea* di Pietro di Bergamo, si vede subito *finis supernaturalis et naturalis*, tranquillamente.

Quindi San Tommaso non solo *quoad rem*, ma anche *quoad verbum*, *quoad nomen*, *quoad terminum* conosce proprio l'espressione fine naturale dell'uomo. Ora il fine naturale dell'uomo è il *bene vivere totum*, una impostazione globalmente buona della vita umana. Vedete, Dio avrebbe potuto farlo⁶, perché la chiamata alla grazia è qualche cosa di ovviamente gratuito, altrimenti la grazia *non est gratia*, come dice San Paolo; quindi, se Iddio non si fosse compiaciuto di elevare l'uomo all'ordine soprannaturale, l'uomo avrebbe, certo, sempre Dio come fine ultimo, però Dio da conoscere e da amare con conoscenza e amore naturale, non soprannaturalmente, così come Dio conosce, come 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, e quindi rimane anche nell'ordine soprannaturale la connotazione⁷, ripeto, reale e non è una possibilità⁸.

¹ Tuttavia, benchè la grazia appartenga all'ordine del divino e quindi dell'increato, in se stessa è creata, per cui può essere un accidente dell'anima e può essere annullata dal peccato mortale. Dovremo allora dire che la grazia è increata quanto alla sua essenza (partecipazione alla vita divina), ma è creata quanto al sussistere nell'anima. Quindi, se uno in grazia commette un peccato mortale, distrugge la grazia non nel senso di annullare l'increato, cosa assurda, ma nel senso si perdere nella sua anima la presenza dell'increato, cioè in ultima analisi, di Dio (n.d.C.).

² Quello naturale e quello soprannaturale (n.d.C.).

³ Il principio della connessione (n.d.C.).

⁴ Aggiungo questa parola per dar senso al periodo (n.d.C.).

⁵ Anche questo verbo con relativo pronome neutro mi pare necessario per la chiarezza dell'esposizione (n.d.C.).

⁶ Cioè indirizzare l'uomo a un fine ultimo semplicemente naturale (n.d.C.).

⁷ Dell'ordine naturale (n.d.C.).

Quando, si dice, insomma, che di fatto l'uomo ha un unico destino, questo è verissimo. Però questo "di fatto" non va frainteso in modo tale da dire: e l'altra è solamente una pia ipotesi. Non so se mi spiego, capite? Quella pia ipotesi ha a che fare con le essenze e le essenze sono realtà nell'ambito dell'ente realmente esistente, insomma. Capite quel che voglio dire?

Cioè nell'ambito di quella reale vocazione alla santità, alla santità che è partecipazione alla natura divina ovvero la grazia santificante, in questa chiamata dell'uomo al soprannaturale è realmente connotato, cioè 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 vero che, di fatto, nella prospettiva attuale, nella natura decaduta e redenta da Cristo, non possiamo realizzare il fine naturale senza realizzare, nel contempo, quello soprannaturale. Non c'è un *tertium quid*, una specie di luogo intermedio come vaneggiavano i pelagiani, insomma. C'è o il Paradiso o l'inferno. Il Purgatorio è transeunte, no?

Vedete, quindi, che se uno 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 quella naturale bisogna realizzarla eminentemente nella prospettiva della realizzazione soprannaturale. Perciò quel discorso non è solo un'ipotesi. Vedete, si tratta di una realtà, di una realtà.

Ebbene, la virtù che sul piano delle virtù appunto naturali 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 appunto della prudenza seguendo gli articoli di San Tommaso. C'è un carattere nettamente sapienziale della prudenza. La sapienza ben sapete in che cosa consiste: 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; conoscere tramite una causa propria, però superiore, remota, altissima addirittura.

E' vero che ci saranno delle prudenze particolari. Ci sarà la prudenza per esempio dei politici. Magari fossero prudenti, dico io, tra parentesi. Ma, comunque, insomma, ci sarà una esigenza particolare della prudenza politica intesa non come moralità dell'uomo di Stato, 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 nelle azioni umane una razionalità che è una razionalità globale, olistica, che imposta l'agire umano ragionevolmente in vista del *bene vivere totum*, della totalità di un vivere onesto.

Ecco perchè appunto sul piano naturale ovviamente la *ratio connectionis virtutum* spetta nettamente alla prudenza. Quindi la prima tra tutte le virtù morali è quella virtù che fonda la connessione delle 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 il lato proprio della prudenza è l'*imperium*, il comando.

⁸ Cioè l'esistenza dell'ordine soprannaturale non sostituisce la natura, ma si aggiunge ad essa, che quindi continua a funzionare e a concorrere al conseguimento del fine soprannaturale proprio come condizione della sua stessa esistenza e funzionalità (n.d.C.).

La prudenza non si limita a ragionare, a consigliarsi; la prudenza, addirittura, a differenza dalla ragione speculativa, ha un lato supplementare rispetto al raziocinio e al giudizio. cioè ha il lato proprio di comandare, di dire *fac hoc*, fa' questo, in questo momento. San Tommaso sarà molto chiaro nel dire che l'uomo, che è un eterno *cunctator*, come dicevano gli antichi romani, un eterno esitante, ebbene non è prudente, contrariamente a quello che si pensa. Oggi si pensa che prudente, sia uguale a dire: è scettico. Invece⁹ non è né vile né scettico, ma è estremamente coraggioso e deciso, ecco, però nel contempo anche raziocinante.

Cioè non c'è nella prudenza, non c'è certamente, la spavalderia che Aristotele attribuisce non già alla virtù della fortezza, ma piuttosto all'incoscienza, dicendo che appunto i Celti sono coraggiosi in battaglia, ma lo sono perchè non avvertono il pericolo, quindi non hanno virtù. Ma la vera virtù, anche la virtù della fortezza, quindi insomma la capacità di aggredire il pericolo, di superarlo, che è connotata pure nella prudenza, che deve decidere anche in situazioni estremamente ardue, ebbene, tutto ciò è componibile, anzi componibilissimo, con il raziocinio pratico.

Vedete, quindi, dirà Aristotele e San Tommaso continuamente lo citerà, che il prudente delibera a lungo, ma si decide in breve tempo e esegue con esattezza quello che ha deciso. Quindi, contrariamente a quell'idea che oggi si ha un po' della prudenza - c'è una grande improprietà del linguaggio che ha invaso un po' tutti gli ambienti della nostra vita odierna -, orbene, contrariamente a quello che generalmente suggerisce la parola "prudenza": quando si parla di un politico prudente, voi potete essere sicuri che è un politico che non prende mai posizione, il che è la migliore politica al giorno d'oggi, naturalmente; si fa una grande carriera con questo; cioè loro fanno carriera, ma i poveri governati, poi, ne godono un po' meno. Ad ogni modo, il fatto è che la prudenza non è questa.

La prudenza è la necessità di decidere, anche se decidere in modo illuminato. Quindi, come vedete, dato che la prudenza conduce in qualche modo all'azione, essa veramente governa, presiede a tutta la vita morale. Poi vi citerò anche Pio XII a questo riguardo, ma (sia detto anche questo a titolo di premessa), è molto importante notare il carattere applicativo della prudenza.

Lo abbiamo già detto quando parlavamo del fine ultimo nel primo anno, abbiamo detto che la moralità stessa si definisce come una relazione trascendentale dell'atto umano, che ha quella proprietà essenziale di essere concreto. Orbene, l'atto umano si definisce morale per la sua trascendentale, essenziale relazione alla norma della legge. Quindi la moralità è una relazione, seppure trascendentale, non predicamentale. E questa relazione comporta due poli, cioè 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 universalmente.

Quindi 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 singoli. E' proprio quello che la cosiddetta 'etica della situazione' non vorrebbe prendere in considerazione, è una etica che è il modo negativo dell'etica, cioè è la *Aufhebung* direbbe Hegel, cioè la distruzione, la negazione dialettica dell'etica, perchè nega la parte della legge universale, insomma.

⁹ Sott'inteso: il prudente (n.d.C.).

Orbene, dopo aver fatto vedere l'importanza della prudenza a titolo anche di parentesi, per invitarvi ad approfondirla a modo dovuto, ebbene, partiamo con la parte cosiddetta positiva del trattato, per poi passare alla parte sistematica che si atterrà appunto all'esposizione, all'approfondimento degli articoli di San Tommaso.

La parola che corrisponde di più, è la radice della parola *fronesis*, perchè in greco la prudenza generalmente si traduce con *fronesis*; seppure un'altra parola pure va presa in considerazione simile a questa, che è *sofrosyne*. Sono due parole greche che studieremo entrambe.

Una è *fronesis* e *sofrosyne*. Speriamo che sia leggibile, una *scriptura legibilis: fronesis e sofrosyne*. Orbene, nella parola *fronesis*, e come vedete anche in *sofrosyne* c'è la stessa radice di *fronesis: fro*. Orbene, la parola deriva esattamente da un'altra radice che è *fren (fī ro eta e ni: fren)*. Ebbene, questa radice *fren* significa esattamente, nell'anatomia del corpo umano, il diaframma, nella sua concretezza, proprio il diaframma, il quale secondo gli antichi era la sede della vita e dell'attività psichica dell'uomo, perchè il diaframma, - noi sappiamo che questa funzione spetta ai centri cerebrali - ma secondo loro, il diaframma guidava, in qualche modo, l'attività respiratoria dell'uomo. Quindi una concezione estremamente arcaica.

Vedete che la prudenza affonda le radici in tempi remoti. Orbene, secondo gli antichi ovviamente la vita era anzitutto il respiro. Questo anche nell'antichità biblica, diciamo, la *nefesh*, la *rùah*, ecc. il respiro, la vita. L'uomo che 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 vita. E, dato che il diaframma, secondo loro, era la guida del respirare, ecco perché, in tempi estremamente remoti, arcaici, attribuivano proprio la sede della vita psichica, 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 già pensare che si pensi con il cervello, ma pensare che si pensi con il diaframma è una cosa proprio non da poco! Ad ogni modo gli antichi pensavano così. E' interessante che Omero fa equivalere il *fren* all'intelletto, mentre il *thymòs* corrisponde alle emozioni. Al contrario, *hetor* e *kardìa* significano le disposizioni psichiche globali. Vedete, quindi, che in qualche modo avete da un lato il *fren* e *thymòs* che esplicitano le due facoltà, cioè la facoltà conoscitiva, diciamo così, non strettamente intellettiva, comunque la conoscenza, *fren; thymòs*, la facoltà emotiva, affettiva, ecc., i sentimenti, si potrebbe dire e poi *hetor* e *kardìa* significano la vita psichica globale.

Quando, per esempio, ¹⁰dice che Achille meditava, *katà frena te kai katà thymòn*, vuol dire che Achille pensava se doveva ammazzare Agamennone che lo aveva offeso, e che ci pensava sia con l'intelletto che con l'affetto. Omero usa la parola *afron* con l'alfa *privativum* nel senso di "privo di ragione", colpito di cecità. E' Giove o Zeus, che colpisce appunto rendendo irrazionali. Come vedete, la ragionevolezza è già vista dagli antichi come un dono divino dato all'uomo. C'è un'intuizione che in qualche modo fa corrispondere la ragione, la guida razionale della vita a un qualcosa di divino.

Nel contempo, il ricco linguaggio di Omero conosce anche delle parole composte con la radice *fren*, per esempio, il verbo *megafroneo*, cioè avere pensieri elevati; più esattamente, avere

¹⁰ Omero (n.d.C.).

pensieri elevati riguardo a se stessi, cioè insomma avere un buon concetto di sè e del proprio valore. *Megafroneo*. Così, nel periodo della poesia tragica, *fren*, *fronein*, *fronesis*, ecc., assumono tutta una gamma di significati vari. Per esempio, *fren* può significare il modo di pensare, la mentalità, si direbbe oggi, che può essere buona o perversa. Può significare il cuore, quindi la sede del sentimento; può significare l'intenzione buona o cattiva, la volontà, si potrebbe dire; e può significare persino la persona nella sua vita psichica globale, persona umana in genere.

Sofron, invece, che gli si collega, è il participio di *sofroneo*, che è il verbo corrispondente al sostantivo *sofrosyne*. Cosa interessante, lo vedremo poi adesso studiando i vari significati, la *sofrosyne* è estremamente ambivalente perchè, da un lato, ha a che fare con la prudenza; infatti si potrebbe tradurre anche come 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.

Quindi si tratta di cosa che ci interessa, certo, nel nostro trattato, ma in fin dei conti è interessante per noi sia sotto l'aspetto della prudenza che sotto quello della temperanza. Come vedete, questa parola contiene in sè tale ambivalenza. Dunque, *sofron* significa etimologicamente "colui che ha la ragione sana", *saos fron*. *Saos*. *Saos* che vuol dire appunto salvo, *soter*. Gesù è il *soter*, salvatore, *sos* o *saos* nella forma arcaica significa salvo; quindi *saos fren* vuol dire mente sana, colui che ha il ragionamento sano, da cui *sofrosyne*.

Il sostantivo *sofrosyne* sembra precedere il verbo *sofroneo*, così la *sofrosyne* è documentata già nell'Odissea di Omero, mentre il *sofroneo* è usuale, a quanto pare, 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 è interessante che nel Vangelo stesso ricorre la *sofrosyne* in questo significato, cioè l'indemoniato che hanno trovato *sofronunta*, l'hanno trovato sano di mente, mentre prima tutto sommato si comportava 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, insomma. Vedete come immediatamente subentra nella *sofrosyne*, questo elemento di disciplina, avere la mente non troppo esuberante, non delirante, insomma, quindi togliere il delirio dalla mente vuol dire disciplinarla, cioè riportarla al realismo. Il che vuol dire appunto, in qualche modo, imporre una certa temperanza al pensiero; è un pensiero temperato quello del *sofron*, dell'uomo saggio.

Quindi, in un senso più particolare ancora, la *sofrosyne* passa a significare addirittura la moderazione e il dominio di sè in genere. Quasi coincide poi nel significato con la *enkrateia*, con il dominio appunto di sè, *sofrosyne*, la famosa socratica *enkrateia*, di cui abbiamo parlato nel corso di filosofia. Così pure l'atteggiamento di saggia riservatezza, lo vedremo ben documentato in Omero, nell'etica aristocratica del tempo, che effettivamente è molto affascinante. Cioè la saggia riservatezza: il *sofron* è l'uomo che ha una certa virile modestia, si potrebbe dire. Cioè, quando un giovane appare davanti agli anziani, non si fa avanti, non chiacchiera, non parla 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 *sofrosyne* incomincia a significare chiaramente la virtù della castità, cioè proprio purezza, nel senso di una condotta moderata sul piano sessuale.

In senso un po' più vasto, Tucidide parla di *sofrosyne* anche come disciplina di vita, impostazione ascetica disciplinata della vita e la applica anche alla politica, impostazione ragionevole insomma dunque anche nello svolgimento degli affari di Stato, Vedete quindi che c'è tutta una gamma di significati vari, tanto per approfondire ancora perché qui vi presento solo un molto ridotto, speriamo non proprio mal ridotto, ma ridotto *resumé* di quanto dice appunto il *Theologische Wörterbuch zur Neues Testament*.

Quindi eventualmente, siccome c'è in biblioteca, per approfondire queste etimologie varie nei diversi significati e eventualmente documentare quello che vi interessa, lo trovate in biblioteca, c'è anche la traduzione italiana, il famoso dizionario di Kittel che l'esegesi moderna comincia di nuovo un pochino a snobbare. Ai miei tempi, alla fine degli anni '60-'70, era, tutto sommato il *non plus ultra*. Adesso invece si dice che è un'impresa che ha voluto fare un po' il passo più lungo della gamba, cioè che poi alla fine non si riesce esattamente a ottenere il significato delle singole parole. Comunque rimane un'opera monumentale e, se non proprio esauriente, almeno molto utile per le ricerche.

La greccità filosofica. Dopo aver fatto vedere un po' i significati primari, fondamentali, nella greccità arcaica, adesso passiamo all'uso filosofico della parola *fronesis* e poi *sofrosyne*. Anzitutto dunque l'uso filosofico della parola *fronesis*. Platone, in diversi dialoghi, in particolare nel *Symposion*, nel *Banchetto*, nel *Teeteto*, adopera la parola *fren* per indicare l'interiorità dell'uomo, è l'aspetto interno appunto dell'uomo, è la sua anima, in sostanza, l'anima umana, *fren*.

Nel Fedone *fronesis* indica nel senso più specificamente platonico la capacità dell'uomo di comprendere, di afferrare, di *intelligere*, nel senso stretto dell'*intus legere*, cioè di intuire con l'intelletto, il contenuto ideale che l'uomo porta nell'anima: nel contempo nell'anima e al di sopra dell'anima. E quindi c'è questo collegamento platonico tra l'idea ricevuta nell'anima, ricettacolo delle idee, e l'origine dell'idea che ovviamente è nell'iperuranio. La capacità di questo collegamento, cioè di avere presente psichicamente l'idea, e nel contempo di aspirare eroticamente, nel senso platonico della parola, cioè con amore aspirare alla sfera iperuranica, sovraceleste, questa capacità è intellettuale e si chiama appunto *fronesis*.

Quindi la saggezza, in questo senso, è intelletto e amore nel contempo. E' intelletto perchè coglie l'idea presente nell'uomo, è immediatamente amore perchè cerca di ricollegare quell'idea che l'uomo porta dentro di sé con l'origine dell'idea che è appunto celeste. Nel *Protagora* la *fronesis* è presentata come una virtù pratica. Vedete, mentre nel *Fedone* c'è una *fronesis* abbastanza speculativa, potremmo dire, che concerne le idee, e la loro origine, qui invece si tratta di una virtù pratica, cioè nel *Protagora* Platone parla della *fronesis* come di una disposizione d'animo che ci aiuta a discernere il bene e il male, quindi ad agire secondo i dettami del bene nel senso strettamente morale.

Sia nel *Simposio* che nel *Menone*, la *fronesis* appare nell'elenco delle virtù cardinali. Dovete sapere che questo tentativo di comporre degli elenchi di virtù cardinali è estremamente antico. Anche in Platone si riscontrano questi tentativi. Orbene, Platone mette quasi sempre la *fronesis* assieme alle altre virtù. Nella *Repubblica* viene proposta un'educazione. Voi sapete che Platone tratta lì della costituzione "giusta" dello Stato. E ovviamente come ogni buon filosofo che si occupa anche di politica, naturalmente vede la vita politica anche come un paradigma di educazione, di *paideia*, insomma. L'uomo va educato a essere buono ed essendo un uomo buono, a essere anche buon cittadino, cose che, allora, erano estremamente legate tra di loro, mentre al giorno d'oggi c'è

una perfetta dicotomia. Per essere dei buoni uomini - non voglio qui istigare a delinquere -, insomma, ma per essere dei buoni uomini, bisogna quasi dimenticare una buona parte delle leggi, capite?

Comunque, insomma, allora l'educazione a essere uomo buono, a 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 *fronesis*, la ragionevolezza pratica. E' interessante l'elenco delle virtù nella *Repubblica*, IV Libro, dove Platone le elenca in questo ordine: giustizia, temperanza, prudenza. E' un ordine però quasi genetico, oserei dire. Non nel senso che la prudenza sia l'ultima, capite, in perfezione. Anzi, la giustizia è la più fondamentale, perchè Platone parte proprio dall'ambito politico nel contesto del discorso.

La *dikaiosyne* è la più fondamentale, perchè regola i rapporti tra i cittadini, di tutti i cittadini con il bene comune, quindi *dikaiosyne*. Poi c'è la temperanza, la virtù dell'individuo che corrisponde alla *dikaiosyne*, perchè in Platone c'è questa bella concezione della giustizia nel senso distributivo della parola, cioè la giustizia è *to euprattein*, "fare quello che spetta a ciascuno". Fare bene quello che spetta a ciascuno. Ora questo si connette strettamente con la temperanza nel senso molto vasto della parola, temperanza soprattutto che disciplina la tendenziale *ybris*, una tendenza all'eccesso, quella dell'uomo superbo che in sostanza pretende di fare ciò che non gli spetta. Quindi, per togliere questa tentazione all'ingiustizia, a fare ciò che non ci spetta, ci vuole la temperanza¹¹. E infine c'è la *fronesis*, che è proprio la razionalità globale ordinata dell'uomo, sia come uomo sia come cittadino.

Quanto ad Aristotele, egli mette in rilievo anzitutto che la sensazione, *aisthesis*, è comune all'uomo e agli animali. La *fronesis* invece spetta solamente all'uomo. E' vero che Aristotele allude alla *fronesis*, all'intelletto, insomma, all'intelligenza, anche parlando di animali superiori, diciamo, tuttavia non nel senso dei nostri darwinisti contemporanei. Cioè egli pensa a una remota similitudine, non nel senso che gli animali siano intelligenti. Vedete che quello che è molto preoccupante nella mentalità odierna è la tendenza a non rispettare le essenze, quindi a confondere il discorso, a non rispettare il principio di non-contraddizione, ovvero a sfuggire, in qualche modo, al principio parmenideo: "l'essere è", "il non essere non è", tentando in qualche modo di dire:

¹¹ Questo spiega perché S.Tommaso concepisce l'umiltà come una forma di temperanza. L'umiltà infatti è il correttivo della superbia. Per questo S.Tommaso concepisce l'umiltà come un abbassamento - *humus*, terra - dopo di un autoinnalzamento esagerato, come il frenare o "temperare" un impulso eccessivo *ex-cessus*, un diminuire, riducendolo nei giusti limiti, un aumento o guadagno illecito, simile al furto - S.Caterina parla di un "rubare" a Dio i suoi attributi e tale è l'idealismo panteista hegeliano, da qui l'affinità della superbia con l'empietà -, un andar oltre, "tras-gredire", un pensar-oltre, *trans-cogitare*, tracotanza, un eccesso, *ex-cessus*, un gonfiarsi, quello che S.Agostino chiama *tumor*, nella vane pretese di essere, pensare ed agire al di là del giusto e del lecito. La superbia sembra un salire, sembra una trascendenza, mentre l'umiltà sembra una degradazione. E' facile confondere la superbia con la grandezza e l'umiltà con la meschinità.

E' solo con l'etica biblica, fondata sull'idea di creazione e quindi di dipendenza da Dio e di obbedienza a Dio, che l'ideale dell'umiltà si radicalizza, per cui il saggio non si limita a frenare la *ybris*, ma giunge a sottomettere totalmente se stesso a Dio come sua creatura. *Exaltavit humiles*. Così è con l'umiltà che si diventa veramente grandi - *fecit mihi magna* - sottomettendosi a Dio, *servire Deo regnare est*, mentre la superbia che sfida prometeicamente la divinità, è un'illusione di grandezza che conclude nella miseria (n.d.C.).

“Tutto può esserci”¹², perchè ogni cosa è ogni altra cosa, non ci sono essenze proprio precisamente e nettamente distinte.

Così anche sembra che tra l'uomo e gli animali non ci sia un granché di differenza. C'è chi ci paragona alle scimmie, c'è chi ci paragona ai delfini, e via dicendo, comunque, sempre così in base a dei metodi alquanto grossolani, tipo pesare il cervello o altre cose, come se il pensiero consistesse nel cervello. Io penso solamente a quante risate si sarebbe fatto Socrate se avesse veduto questi tentativi. Comunque, quella gente parla proprio di intelligenza anche in animali che loro ritengono più sviluppati degli altri. Invece no, l'intelligenza è prerogativa dell'uomo, ossia la capacità di rappresentare l'universale in quanto è universale.

L'essenza dell'intelletto dell'uomo, come ho detto, consiste proprio, in questa rappresentazione dell'oggetto nella sua astrazione. Quindi l'intelletto è anzitutto una capacità astrattiva. La capacità di cogliere l'universale e staccarlo dal particolare. C'è un duplice distacco nell'intelletto. Notate bene questa duplice differenziazione che definisce quasi la conoscenza intellettuale. Un primo distacco la caratterizza come conoscenza ed è il distacco del soggetto dall'oggetto¹³. Un secondo distacco la caratterizza come 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 moralità.

Nel Trattato *De fine ultimo* San Tommaso è molto esplicito a tal riguardo. Cioè 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*, cioè ciò che è il fine in se stesso, con le singole istanze del fine e del distacco dell'universale dal particolare.

Dunque, per quanto concerne Aristotele, l'assenza della razionalità nell'uomo, cioè il fatto che un uomo si comporti da irrazionale, lo costituisce *afro*, come direbbe Omero, da cui *afrosyne*. Come la *sofrosyne* è avere, appunto, la razionalità sana e salva, la *afrosyne* significa appunto essere privi di ragione, cioè comportarsi come se si fosse privi di ragione.

Dato che l'uomo è per essenza razionale, anzi la razionalità definisce l'uomo - infatti voi conoscete bene la definizione aristotelica “per genere prossimo e differenza specifica l'uomo è l'essere vivente dotato di razionalità” -, orbene, dato che la differenza specifica dell'uomo è la razionalità, là dove la razionalità manca, si tratta o di una mostruosità nell'uomo oppure di un morbo. Mostruosità in Aristotele significa praticamente quello che noi oggi chiamiamo handicap, come nascere handicappati, 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, del *to ànthropon einai*, di ciò che spetta all'uomo in quanto uomo, *to ànthropon einai* al dativo, è una tipica espressione platonica per esprimere l'essenza. Quindi, se uno non ha la razionalità, ebbene, si può dire che viene meno dalla specie uomo, la sua individualità si sottrae dalla specie uomo. Con ciò ovviamente non è detto che diventa non uomo, perché ontologicamente è uomo, però nel contempo non ha l'uso della ragione.

¹² Il panteismo dell'essere o dell'identità, parmenideo, “tutto è in tutto”, può volgersi nel panteismo del divenire, eracliteo, “tutto può essere tutto” (n.d.C.).

¹³ Nella conoscenza l'oggetto è altro dal soggetto e resta altro anche quando è conosciuto. Anche nella conoscenza di sé avviene questa separazione, con la differenza che qui abbiamo la distinzione (intenzionale) fra soggetto pensante e soggetto pensato visto come oggetto, che in realtà è sempre il medesimo soggetto (n.d.C.).

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, quindi virtù intellettuali, virtù teoriche. In altre parole, l'agire segue l'essere. San Tommaso lo ripeterà molto spesso che a ogni ente corrisponde un agire, 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 che il *nus*, soprattutto il famoso *nus poietikòs*, cioè l'intelletto agente, l'*intellectus agens*, è una componente divina nell'uomo e perciò immortale: nel *De Anima* dice appunto che nell'uomo c'è questa componente divina. E' cosa interessante come Aristotele in fin dei conti si contrappone anche nettamente a un certo facile spiritualismo del suo maestro, tendendo a un maggiore realismo, quasi si potrebbe dire empirismo, con delle connotazioni persino di un certo materialismo, che Aristotele mi perdoni, io intendo non nel senso che sia divenuto materialista, come talvolta effettivamente si dice abusivamente anche di Aristotele, ma nel senso che Aristotele certamente valutava molto di più l'importanza della causa materiale.

Ci sono certamente per lui delle "forme separate". In questo senso Aristotele è spiritualista, però non tutte le forme sono separate. Alcune forme, per essenza, sono legate alla materia e se la materia non c'è non sono suscettibili di esistere. 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, esiste solamente nella concretezza di quel determinato animale in carne e ossa. Quindi in qualche modo ci sono determinate forme che esigono il supporto materiale, il sostrato materiale.

Tuttavia, Aristotele non ha dubbi che nell'uomo c'è una componente che si sottrae alla materialità e che è di origine celeste, divina, un *to theion*, un qualche cosa di divino nell'uomo e perciò un qualche cosa di immortale¹⁴. Così anche la *fronesis*, come virtù dell'intelligenza, è dono divino. Sia come intelligenza morale, 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*, VI Libro, Aristotele presenta la *fronesis* come un aiuto in vista di una vita bene impostata.

Qui effettivamente anche San Tommaso ha largamente attinto a questa concezione della prudenza che è un aiuto, notate bene. Cioè la prudenza si limita a disporre i mezzi. Non spetta alla prudenza prescrivere dei fini. 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, e però un mezzo indispensabile e tale da pervadere tutta la vita dell'uomo. Quindi 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 *telos*, del fine. Questa tendenza al fine, però, non può essere realizzata se non si adoperano dei mezzi per il conseguimento

¹⁴ Come già in Parmenide, per Socrate, per Platone e anche per Aristotele, l'immortale è puro essere - *to pantelòs on* - necessario, immateriale, immutabile e spirituale. E' *nus, idea, usia e logos*. Qui sta la gloria della Grecia (n.d.C.).

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 al di là dei fini è la perfezione del discorso morale.

Vedete, finchè non si è prudenti, finchè 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. Ahimè, è possibile avere la scienza morale senza avere la prudenza, la scienza morale l'ha chi è dotto nella legge morale; la prudenza ce l'ha chi è virtuoso. Capite questa piccola grande differenza, no?

Come dice San Tommaso: *Sermones morales universales sunt minus utiles*. 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. Questa discesa è certo da un lato una discesa dal fine al mezzo. Il fine è un che di 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. Perciò è necessario non solo pensare ai fini, ma 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.

In questo contesto, sempre nel VI Libro dell'*Etica a Nicomaco*, Aristotele distingue nettamente la virtù intellettuale, o virtù intellettuale, teorica, speculativa, che chiama *sofia*, e la virtù pratica, che è appunto la *fronesis*. Vedete, le virtù intellettuali sono dunque la virtù della sapienza, virtù dell'intelletto, virtù della scienza, virtù dell'arte (che poi è poetica) e virtù della prudenza. Le virtù pratiche sono: la virtù pratica per partecipazione, ma non per essenza, è la *poiesis*, quindi l'arte; pratica nel senso forte, per essenza, completamente, è appunto la *fronesis* che regola la *praxis sensu stricto*.

Voi sapete che gli antichi distinguevano tra *poiesis* e *praxis*. Una distinzione di enorme importanza. Nei termini, diciamo così, della nostra lingua potremo distinguere tra il fare e l'agire. Il *poiein* è un fare; invece il *prattein* o *praxein*, dipende dagli idiomi greci, comunque il *prattein* significa proprio agire. La differenza è questa, che mentre il *poiein*, lo approfondiremo anche in seguito, *si riferisce al bene dell'opera, il prattein, al bene morale dell'uomo*¹⁵.

Interruzione a 46.25

Riprende a 46.39

La *fronesis* ha un'importanza ovviamente capitale perchè voi ben conoscete l'impostazione razionalistica e formalistica della morale stoica, che dipende poi d'altra parte dall'antropologia. Secondo gli stoici, dunque, nell'uomo l'egemonia della ragione è tale - non a caso chiamavano appunto il *loghistikòn* anche *eghemonikòn* -, che, in fondo, tutto l'agire dell'uomo si distingue in razionale e irrazionale. O meglio, razionale sapientemente e razionale insipientemente. Cioè anche nelle azioni dello stolto c'è sempre razionalità, però una razionalità fuorviata.

Quindi tutta la vita morale, nel bene e nel male, è sempre guidata dalla ragione: sia le virtù che i vizi sono delle espressioni della ragione¹⁶. Solo che, mentre il saggio, *sofòs*, che è proprio il

¹⁵ In corsivo probabilmente le parole che mancano (n.d.C.).

¹⁶ Sana o malsana, corretta o corrotta (n.d.C.)

paradigma del virtuoso stoico, mentre il saggio agisce secondo il *katòrthoma*, cioè compie sempre l'azione retta in quanto essendo egli razionale, agisce sempre ragionevolmente secondo una buona ragione, secondo ragione vera e quindi buona, lo stolto agisce anch'egli con la ragione¹⁷, perchè si lascia trascinare dalle passioni che sono ragioni corrotte. Le passioni non sono, come diciamo in Aristotele, delle affezioni dell'anima sensitiva. No. Sono delle ragioni fuorviate, capite? Come delle ragioni impazzite, si potrebbe dire, ma sempre ragioni. In questo senso, Cleante dice che tutte le virtù non sono altro che espressioni della *fronesis*. Vedete? Non è che, non so, la fortezza abbia a che fare con l'irascibile, per esempio. Oppure, non so, la temperanza con il concupiscibile, così che anche, dal punto di vista antropologico, ognuna delle virtù abbia in qualche modo un suo soggetto proprio nell'atto¹⁸. No, per gli stoici tutto è ragione. Quindi tutte le virtù sono espressioni di razionalità e siccome la virtù razionale per eccellenza è la *fronesis*, ovviamente tutte le altre virtù sono espressioni della *fronesis*.

Quindi, la fortezza è un modo della prudenza. La temperanza è un modo della prudenza, è fin troppo riduttivo, insomma. San Tommaso non sarebbe mai giunto fino a questo punto. Cioè, secondo la mentalità aristotelico-tomistica le virtù hanno ciascuna una consistenza propria, una fisionomia morale propria. Poi certo tutte (questo è indubbio) partecipano della razionalità della *fronesis*, della razionalità pratica della prudenza. Però San Tommaso non direbbe mai che una virtù è espressione di un'altra: "Un momento - 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 appunto alla *fronesis* in un modo non partecipato, ma essenziale di riduzione. Quindi, diciamo così, tutte le virtù non sono altro che semplici modalità della *fronesis*.

Nel neoplatonismo, in particolare, Plotino *stabilisce tre ipostasi: l'Uno (en), l'Intelletto (nus) e l'Anima (psychè)*¹⁹.

*Interruzione a 50.28
Riprende subito*

L'anima o *psyché*, come voi ben sapete, è la terza cosiddetta *ypostasis*, la terza, entità, la quale emana appunto dal *nus*, il quale *nus* emana, a sua volta, dal *hen*, dal primordiale *uno*; la *psyché*, l'anima, volge lo sguardo verso il *nus*.

E' interessante come nelle emanazioni plotiniane sempre la *ypostasis* seguente consolida ontologicamente se stessa rivolgendosi 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 in alto, cioè non chiudendosi in sé. Questo chiudersi in sé è un limite. Che addirittura, poi, la fa volgersi verso il basso. Questo è il terzo momento. Il primo momento, invece, quello costitutivo, è il momento del volgersi in alto.

¹⁷ Ma in modo sbagliato (n.d.C.).

¹⁸ Qui c'era la parola "arte", che però non ha senso (n.d.C.).

¹⁹ Le parole in corsivo sono probabilmente le parole mancanti (n.d.C.).

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, *fronesis*, per l'anima volgersi in alto. Dove ovviamente l'anima non è ancora l'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. Quindi impostare la vita tendendo all'alto, cioè cercando la ricongiunzione con l'*hen* (voi ben conoscete la morale plotiniana che consiste anzitutto nell'esigenza dell'elevazione dell'uomo emanato dall'*uno*), la ricongiunzione con l'*uno* stesso, con la sua origine, tramite la catarsi, tramite la purificazione e tramite - al vertice - la unione veramente mistica, si può dire, una unione estatica con l'*uno*. Ora, in questo aspirare all'alto, quindi purificarsi, staccarsi dalla materialità per giungere ripercorrendo alla rovescia la via delle emanazioni, questa via di ricongiunzione per ogni singola anima umana è *fronesis*, è prudenza.

La *sofrosyne*. La *sofrosyne* che - come vi dissi prima - significa mente sana, avere salva la mente, nella sua etimologia. Nel periodo filosofico si tende a sottolineare che l'essenza della prudenza (*sofrosyne*) consiste nell'evitare delle azioni vergognose, azioni in qualche modo eccessive e per ciò stesso non ragionevoli. L'uomo non ragionevole si comporta sempre in modo eccessivo. Non riesce a moderarsi, non riesce a giungere al giusto mezzo, insomma. Non solo Aristotele, ma tutti i greci, voi lo sapete, sono affascinati dall'idea dell'armonia che veramente è il grande patrimonio dell'antica Grecia. L'idea dell'armonia e l'idea della misura.

Orbene, l'uomo irragionevole è l'uomo smisurato²⁰. Quindi si comprende molto bene questo passaggio nel significato di *sofrosyne* 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, in Omero la *sofrosyne* è descritta in questi termini: evitare azioni vergognose. Cioè la *sofrosyne* è quella virtù che fa evitare delle azioni di cui l'uomo poi deve vergognarsi. Così, per esempio, nell'Iliade al canto XXI, Apollo conserva il senso del pudore, nella famosa *theomachia*, allorchè gli dèi cominciano a combattere tra loro: come se non basti che già Ilio se l'è prenda con gli Elleni, e gli Argisi se la prendano Ilio, giunge anche l'intervento degli dei. Addirittura alla fine l'Olimpo è coinvolto in queste azioni belliche. A questo punto Apollo si rifiuta di combattere contro suo zio, che, nella teologia pagana dell'antica Grecia, sarebbe Poseidone.

Insomma, bisogna rispettare la persona autorevole. Fare a pugni con il proprio zio: un'azione di cui poi ci sarebbe da vergognarsi e Apollo, che, per eccellenza, è la divinità della misura e dell'armonia, si rifiuta di compiere un'azione così vergognosa. E Omero qualifica questa moderazione appunto come *sofrosyne*. Il saggio modera i suoi sentimenti soprattutto in presenza di

²⁰ Sregolato, non regolato da una misura. L'ideale greco di perfezione è quello della finitezza regolata da una misura. Per il greco il finito è divino, non il finito nel senso di ciò che finisce, il corruttibile, chè al contrario il dio è immortale, ma finito nel senso di regolato dal logos o dall'idea, razionale, rifinito, fatto a perfezione, compiuto, portato a termine, determinato, che ha raggiunto il fine, quindi il bene e la perfezione. *Per-fectus*, fatto in senso intensivo. Cf l'opera di scultura rifinita. Per questo ponevano una grande cura nel rifinire le statue degli dèi. Invece il Dio cristiano è in-finito non nel senso di incompiuto, ma in quanto, pur essendo perfetto, "rifinito", tuttavia supera il limite della finitezza o della finitudine, è perfetto senza fine, non ha una fine, ma è esso stesso fine in quanto *telos* ed *entelècheia*. Il Dio cristiano è immenso ma non smodato. E' ineffabile e tuttavia è Parola. E' misterioso ma intellegibile. Anche il Dio cristiano è determinato, definito, ha forma, anzi è forma, è logos, - da qui il legame del cristianesimo con la Grecia - non ha nulla a che vedere con l'informe, aggroviagliato, indefinito e caotico (*nirguna*) della divinità indiana, da qui la possibilità della luminosa concettualizzazione e della definizione precisa nella dogmatica cristiana, senza per questo sopprimere il Mistero, cosa impossibile nel misticismo indiano, dove il dio è tutto e il contrario di tutto. (n.d.C.).

altri. Questo rientra in quella concezione aristocratica della compostezza, della saggia moderazione, alla quale bisogna educare soprattutto i giovani.

Direi che, guardando alla gioventù di oggi, *ut in pluribus*, siamo quasi agli antipodi. Comunque, diciamo che allora c'era il giovanotto bene educato, era il giovanotto riservato, il giovanotto che proprio si comportava in modo piuttosto docile in presenza dei più anziani. Così Telemaco tace dinanzi a Menelao. Lascia che prima parli. Voi avete presente Telemaco che va in cerca del padre e si informa presso i diversi capi dei Greci che sono ritornati dopo che la città è stata distrutta, ecc. Ebbene, va anche a Sparta da Menelao e Omero dice appunto che Telemaco, dinanzi a questo grande sovrano, tace. Questo tacere, questa riservatezza è appunto in qualche modo un certo pudore che si descrive in termini di *sofrosyne*, cioè di moderazione ragionevole.

L'opposto di questa saggia riservatezza, che è anche buona educazione degli antichi Greci, era la *hybris*, l'orgoglio, la superbia, il vizio che massimamente dispiace agli dei. Nulla dispiace agli dei quanto la *hybris* dell'uomo, questo elevarsi dell'uomo quasi a contestare la divinità stessa²¹. E' interessante soprattutto la punizione di Aiace, che impazzisce, diventa *afro*, colpito appunto da questa *afrosyne*, cioè privo di ragione e privo di ragione, diventa un *hybristès*, cioè un orgoglioso.

Insomma, la cecità, la irrazionalità è quasi sinonimo alla superbia, all'eccesso del concetto che l'uomo ha di se stesso. Quindi prudenza vorrà dire poi ovviamente per contrapposizione a questa identità *afrosyne-hybris*, prudenza vorrà dire allora ovviamente umiltà. 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 una impronta razionale a tutta la nostra esistenza.

Come virtù politica per eccellenza, la prudenza figura negli elenchi delle virtù morali principali. E' interessante che già in Eschilo, nel dramma *Sette contro Tebe*, si riscontra questo elenco di virtù, tra le quali figura anche la *fronesis*. E siamo nel VI secolo a.C., quindi attorno al 500 a.C. Questo significato della *sofrosyne* nell'ambito di questi elenchi di virtù, si appoggia anzitutto a ciò che Platone chiamava *dikaiosyne* ovvero *ta eautù prattein* e si tratta sempre del riconoscere, notate bene, ancora 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 anche il proprio dovere nel corpo sociale.

Vedete, l'uomo virtuoso possiede assieme alla *dikaiosyne* anche la *sofrosyne*. Ed entrambe sono umiltà. Se volete, l'umiltà consiste nel fatto di riconoscere intellettualmente il proprio limite e poi, in particolare, di attenersi a quel limite medesimo. Nella concezione attuale dell'*humilitas*, essa però non è solo il riconoscere il proprio limite; questo 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 ha riconosciuto, nel comportarsi riconoscendo il proprio limite. Però

²¹ E' interessante quanto gli antichi Greci comprendevano la gravità del vizio della superbia che portava all'empietà. Un malinteso cristianesimo, originato dalla luterana "presunzione di salvarsi senza merito", conduce oggi molti a prendersi troppa confidenza con Dio quasi a sentirsi innocenti dalla nascita ed alla pari con lui, fino a sostituirsi a lui nell'ateismo, già implicito nelle visioni panteistiche o falsamente mistiche, sotto pretesto del paolino "Cristo in noi", fino ad identificarsi, sulla linea di Meister Eckhart, con Cristo stesso: "tutto in tutto", come dice un teologo panteista dei nostri giorni. Benchè la tematica superbia-umiltà sia fondamentale nell'etica biblica e per la formazione del cristiano, raramente si sente oggi parlare nelle omelie di questo tema importantissimo, mentre magari ci si vanta di essere gli araldi della Parola di Dio.

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 limite²².

C'è una certa tendenza odierna, ne parleremo poi nel trattato sulla temperanza, a proposito dell'umiltà, una tendenza assolutamente retorica, nel senso peggiore della parola, proprio sofistica, dove le parole perdono i loro significati e tutto crolla, orbene, c'è una certa tendenza retorica a esaltare falsamente l'umiltà. E giustamente, dice San Tommaso²³, che non c'è orgoglio più grande di quello che si serve dell'umiltà. Terribile.

La *hybris* giunge al colmo della sua raffinatezza quando appare come umiltà, capite? Quando la superbia appare come umiltà, si è giunti proprio al colmo della raffinatezza diabolica, no? Orbene, vedete, esiste questa tendenza a esaltare falsamente l'umiltà. In che senso? Nel senso di farne una virtù teologale. Di dire: l'umiltà a più non posso, umiltà fino ad avvilitare se stessi²⁴. Ebbene no. L'umiltà non è l'avvilimento di noi stessi. L'umiltà è certo riconoscere che siamo creature, ma proprio in quanto creature, siamo dotati di un essere proprio, dal Creatore, certo, è un essere ricevuto, ma essere²⁵.

Notate come, come la concezione dell'umiltà si collega molto, in San Tommaso, con la visione dell'essere partecipato da Dio nella creazione. Quindi San Tommaso dice esplicitamente nel trattato sulla creazione che la creatura, nel suo ente²⁶ finito, non si riduce a 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 strutturale dipendenza da Dio. E così similmente l'umile non è quello che si avvilita e che dice: "Non ho niente", "non posso fare niente". No. E' quello che riconosce i propri limiti, ma nel limite riconosce anche ciò che poi deve fare. E' questa la concezione degli antichi.

Vedete, quando gli antichi parlano di *sofrosyne*, hanno in mente questo. Cioè il *sofron*, il saggio, riconosce che il suo posto nella società è ben determinato, ben delimitato, che però entro

²² Quindi non solo il limite in quanto limite, che è una negazione: "io non sono questo o quello", ma anche e soprattutto il contenuto o valore limitato dal limite: questo valore va riconosciuto però senza andar oltre il suo limite, ma anche senza diminuirlo. In tal senso l'umiltà è riconoscere con esattezza ed oggettività il nostro valore, fosse anche altissimo. E' un pregiudizio sbagliato quello che fa consistere l'umiltà nell'autodenigrazione o nel rifiuto di riconoscere ed utilizzare i doni che Dio ci ha dato. Sarebbe ridicolo che un Papa, "per umiltà", invece di fare il Papa, svolgesse le mansioni di un diacono o di un semplice parroco. Chi risolverebbe quei gravi problemi che solo un Papa può risolvere? Certamente, limiti sono anche i difetti e le cattive inclinazioni, per cui l'umile riconosce anche questo tipo di limite, con la differenza che mentre questi limiti devono essere tolti, i limiti che dipendono alla natura o sono propri degli stessi doni divini, a cominciare dalla grazia, vanno conservati, messi in pratica e sviluppati, ma senza la pretesa di avere da Dio più di quanto corrisponda alla sua volontà (n.d.C.).

²³ Sulla scorta di S. Agostino (n.d.C.).

²⁴ Questo non è *contemptus sui* del quale parla S. Agostino come condizione dell'*amor Dei*. Questo "disprezzo di sé" è alta virtù e nasce certamente dall'umiltà, ma congiunta alla carità. A tal proposito il linguaggio ascetico tradizionale ha altre espressioni retoriche come "abnegazione", "dimenticanza od oblio di sé", "spendersi", "prodigarsi", "consumarsi", ecc., che vanno intese bene. Esse hanno la loro fonte evangelica nelle parole di Cristo che ci invita a "perdere" la nostra anima per Lui, il che è precisamente la condizione per salvarla. Espressione popolare simile è "mettere in gioco". Sono espressioni retoriche, a volte paradossali, che significano propriamente il porsi a servizio di Dio e del prossimo con atteggiamento incondizionato, generoso e disinteressato, pronti ai sacrifici ed alle rinunce necessari.

²⁵ Come creature abbiamo un essere nostro, finito, distinto da quello di Dio, che è infinito. Questo essere tuttavia non è nostro nel senso che sia intrinseco o necessario alla nostra essenza: non ci è essenziale, perché noi siamo contingenti, potremmo anche non esistere e avremmo potuto non esistere, se Dio non ci avesse creati. Anzi tra un certo tempo non esisteremo. Il nostro essere ci è donato da Dio, per cui è suo prima che essere nostro. Ma non è così suo come il suo stesso Essere divino, questo del tutto inalienabile ed incommunicabile. E' suo perché creato da Lui dal nulla, come partecipazione e somiglianza del suo Essere divino (n.d.C.).

²⁶ Entità finita o essere finito (n.d.C.).

quei limiti lui non ha solo dei privilegi, ma ha anche dei doveri, capite, e che questi doveri vanno svolti. Quindi, *dikaiosyne*, *ta eautù pratein*, in questo platonico *ta eautù pratein* c'è sia l'*eautù* che *pratein*, capite? Cioè 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*, cioè farlo, capite, non essere degli ignavi senza far nulla, capite.

Vedete come bisogna accentuare entrambe le parti della descrizione platonica della *dikaiosyne*. *Ta eautù pratein*, allora in questo senso la *sofrosyne* non è altro che il presupposto intellettuale della *dikaiosyne*. Capite. Il *sofron* riconosce la sua posizione nell'ambito del corpo sociale e riconosce anche il suo dovere proprio, che scaturisce da tale posizione. Bene. Tutto ciò, poi, sia detto solo per inciso, si collega anche al socratico “conosci te stesso”, *ghnothi seautòn*, capite. Perché il *sofron* ha questa conoscenza introspettiva di sé che gli rivela la sua giusta entità, ciò che lui è, con il limite che circoscrive il suo essere. Quindi anche una conoscenza di sé. La *sofrosyne* ha questa caratteristica essenzialmente introspettiva, seppure non esclusivamente introspettiva.

In Platone la *sofrosyne* corrisponde al *loghistikòn*, cioè alla parte razionale dell'anima situata nel capo, come ben sapete. Il *thymoidès* è situato nel petto e l'*epithymetikòn*, il concupiscibile, nel ventre. Quindi, secondo questa distinzione triadica dell'uomo c'è anche la distinzione triadica delle facoltà dell'anima. Bene. La sapienza, *sofrosyne*, corrisponde al *loghistikòn*, la forza corrisponde all'irascibile. Dunque. Ho sbagliato una denominazione. La sapienza, nel senso della *fronesis*, la prima denominazione, *fronesis*, la sapienza come *fronesis* corrisponde al *loghistikòn*; la forza, *andreia*, la forza, *andreia*, *andreia* dove c'è ovviamente la radice *anèr*, quindi *vir*, la virilità si potrebbe dire, *andreia*, virilità, corrisponde al *thymoeidès* e la *sofrosyne* è sempre qualcosa di razionale, però la razionalità che modera l'*epithymetikòn*. Vedete quindi, *fronesis*, poi *andreia*, *fronesis*, *andreia* e *sofrosyne*.

Quindi la *sofrosyne* è in qualche modo il dominio razionale dei propri desideri concupiscenti, si potrebbe dire, no? Vedete come nella *sofrosyne* c'è sia la *fronesis*, 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 politica in particolare, è il consenso degli stati sociali su chi deve governare e su come deve essere governata la società. La giustizia poi esegue quest'ordine. Vedete. La giustizia esegue ciò che la prudenza precedentemente ha riconosciuto. Quindi Platone, a livello politico, riconosce alla prudenza il ruolo di guida. Questo si collega molto con la sua dottrina della intuizione delle idee.

Il politico deve essere filosofo per forza perché 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 ideale, del fine stesso. Quindi solo chi ha avuto la visione del mondo ideale può pretendere a dirigere gli altri a tali fini, no? E quindi, secondo Platone, il politico non può che essere filosofo cioè il contemplatore delle idee. Ora la *fronesis* 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 perché sa, nevvvero, dove condurre il suo prossimo. Questo nella *Repubblica*, IV Libro, lo trovate.

Aristotele. Secondo Aristotele la *sofrosyne* è una specie di *medietas*. Voi conoscete bene la sua dottrina sul “giusto mezzo” a cui tutte le virtù devono attenersi. E quindi la *sofrosyne* è una *medietas*, un giusto mezzo nella parte concupiscibile. Notate come di nuovo anche Aristotele, come

Platone, colloca la *sofrosyne* a livello dell'*epithymetikòn*, cioè a livello del concupiscibile. Nella parte concupiscibile la *sofrosyne* è una moderazione. Moderazione ragionevole che tiene il giusto mezzo tra l'immoderazione degli appetiti, la intemperanza, e una certa insensibilità o ottusità.

E' interessante come Aristotele ha questo buon senso nell'ambito della temperanza, 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. Eh, 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, è cattivo nel suo eccesso. Quindi ciò che deve, ciò a cui l'uomo virtuoso deve badare non è reprimere il piacere, è moderarlo. Tanto è vero che Aristotele vede chiaramente.

Talvolta Aristotele dice che è un *vitium innominatum*, un vizio non nominato, che non ha un nome, insomma, perché è abbastanza raro, dice; generalmente si tende ad eccedere la ricerca dei piaceri non nell'astenersi dai piaceri, no? Però effettivamente dice anche qui la virtù sta nel giusto mezzo. E se uno fuggisse ogni piacere, in modo assoluto, anche in questo ci sarebbe disordine, ci sarebbe peccato contro la temperanza. In qualche modo, neppure, il piacere va cercato, sì, ma con moderazione. E allora la *sofrosyne* che proprio pone questo modo razionale nell'ambito delle concupiscenze, dei piaceri, la *sofrosyne* proprio evita da un lato, evita da un lato, l'intemperanza, l'eccesso nel desiderio, ma evita anche l'ottusità, l'insensibilità, l'insensibilità. Bene.

Si tratta di una virtù pratica, quella della *sofrosyne* è una virtù pratica che governa la vita morale dell'uomo e Aristotele la definisce così: "La *sofrosyne* è stato praticamente attivo", cioè attivo nel senso operativo; quando dice praticamente non è una postula come diciamo noi quando diciamo praticamente, così, una incisione nel discorso, mentre in Aristotele è qualcosa di molto significativo. Praticamente vuol dire proprio, lì c'è la radice *prassein* o *prattein*, cioè agire. Quindi è uno stato praticamente attivo o attivo nel senso operativo della parola, che è l'agire, con l'aiuto del retto giudizio. Quindi la *sofrosyne* aiutata dalla *fronesis*, dal retto giudizio. Non a caso appunto nella *sofrosyne* c'è quella radice *fren*, quindi, quindi è aiutata dal retto giudizio rispetto alle cose buone o cattive per l'uomo, rispetto alle cose buone o cattive per l'uomo. Quindi uno stato praticamente attivo, stato morale si potrebbe dire, 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. E' interessante la discesa della *fronesis*, nel senso più vasto della parola prudenza, alla *sofrosyne* nel senso più limitato di temperanza, diciamo così, no? Dalla prudenza alla temperanza, non a caso, perché proprio, vedete, la prudenza deve affermarsi maggiormente negli appetiti. Vedremo anche nell'approfondimento teoretico di questa virtù. Il prudente perde la sua prudenza non tanto perdendo l'aspetto intellettuale della medesima. Non si diventa imprudenti perché si dimentica il Decalogo, è difficile dimenticarlo, no? Ecco. Si diventa imprudenti perché l'appetito è corrotto.

Se uno, per esempio, non so, ehm, così, cede all'irascibilità, mettiamo, non una volta, non so, tante volte, acquisisce un abito contrario alla pazienza, per esempio, alla pazienza, alla mansuetudine, insomma, no? Ecco. A questo punto ha perso la prudenza nell'ambito dell'irascibile, capite. Non perché non sappia come si deve comportare un uomo dinanzi alle tristezze che lo affliggono. Sa benissimo che deve essere paziente, ma non è paziente. Perché non è paziente?

Perchè la sua ragione non giudica più bene e non giudica bene perchè nella razionalità pratica è essenziale la serenità passionale.

Vedete, uno che non è passionalmente sereno, non farà mai un giudizio buono o, se lo farà, lo farà proprio facendo forza a se stesso; non lo farà connaturalmente. Lo può fare fortunatamente, perchè altrimenti non ci si potrebbe più uscire da questo stato di disordine, capite? Però è molto difficile. Quando uno è abitualmente disordinato sul piano appetitivo, è difficilissimo formulare giudizi pratici, corretti. Ecco perchè c'è questa strana affinità tra prudenza e temperanza, capite? Solo il temperante, che modera le sue passioni, è in grado di avere anche la mente lucida sul piano pratico, cioè dare giuste valutazioni.

Perché qui il giudizio non è un giudizio speculativo, ma pratico, è un giudizio che valuta il bene e il male per l'uomo, come dice Aristotele. Vedete, valutare il bene e il male per l'uomo. Uno che, così, è abbastanza incline all'ira considererà la sua intemperanza irascibile come un bene per lui. "Mi sono sfogato", dice, no? Ecco. Insomma. "Gliene ho dette quattro", come si suol dire. Ecco, così. Allora vedete, a questo punto, certo, lui nel giudizio fa un sillogismo del peccatore, capite. Cioè sa in astratto che non dovrebbe adirarsi, però in concreto questo, questo sfogo, nevvvero, gli appare come una cosa estremamente rilassante, capite? Allora, allora procede. Vedete. E questo è un male, no, e notate bene come l'appetito inclinato al disordine poi in qualche modo vizi anche il giudizio della prudenza. Vorrei poi farvi osservare soprattutto questa delicata connessione nell'ambito pratico tra l'aspetto intellettuale e volitivo. Nella prassi l'intelletto è come permeato quasi dalla volitività, dall'appetitività in genere. Ecco. Bene.

Nella *Stoà* la prudenza, *sofrosyne*, dà l'unità alle virtù morali perchè realizza il vivere in corrispondenza alla natura. La famosa *oikèiosis* di stoica memoria, *oikèiosis*, cioè vivere secondo natura. Non nel senso ecologista, nevvvero, della parola, ma nel senso molto più profondo e metafisico, cosmologico, no? Insomma, vivere in armonia con la natura.

La definizione che la *Stoà* ne dà, soprattutto Stobeo, è questa: "Scienza delle cose (notate bene: scienza, e quindi la virtù è scienza, ragione, *logos*), scienza delle cose da scegliere, delle cose da evitare e delle cose indifferenti". Scienza delle cose da scegliere o da preferire, delle cose da evitare, da non preferire, e delle cose indifferenti. Lì c'è tutta la dottrina stoica dei *proégmena*, *apoproégmena* e *adiàfora*. Vedete, in qualche modo la *sofrosyne* non ha a che fare con l'ambito della virtù strettamente detta, il *kathorthòn*; ha a che fare con l'ambito delle cose più o meno preferibili. Va bene? Vedete? Il cosiddetto *kathèkon*, cioè il dovere. Mentre il virtuoso compie il *kathorthoma*, compie l'atto di virtù con la modalità di virtù, l'uomo comune (il *common man*, come dicono gli inglesi), orbene l'uomo della strada come traduce un mio caro amico, il *common man*, l'uomo della strada direbbero gli stoici, invece non è in grado di compiere il *kathorthòn*.

Quindi si accontenta di qualcosa di minore. Del dovere. Del *kathèkon*. Cioè fa il bene, ma non lo fa con la modalità del bene. Lo fa quasi inconsapevolmente, perchè insomma ha imparato così, sa che è un bene, ma non lo fa con la piena consapevolezza. In questo, in questo campo dell'*officium*, cioè del *kathèkon*, in questo campo ci sono infatti 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 *sofrosyne*. E' curiosa la dottrina stoica, eh, perchè vedete, a rigore di termini, per il saggio è assolutamente uguale vivere o morire, lasciarsi fare a pezzi o essere integro e sano. Capite? Uno che, uno che si lascia impressionare da quelle differenze, non è un saggio secondo gli stoici, eh? Però poi quando si passa sul piano appunto del *common man*, nevvvero, cioè di noi altri, poveretti,

quando si passa a quell'altro piano, insomma la differenza tra vita e morte, tra morbo e salute acquista un qualche peso, capite, no? Ecco.

Allora la valutazione di queste, di queste differenze è appunto, nevvvero, il compito della *sofrosyne*. Bene. E' interessante poi nello sviluppo ulteriore della lingua greca, come la *sofrosyne* da un lato tende nel linguaggio popolare (espresso per esempio in Euripide), nel linguaggio popolare, la *sofrosyne* coincide, tende a coincidere sempre più in particolare con la temperanza e soprattutto con la purezza, con la castità. Come con la rettitudine, con l'onestà nell'ambito della vita sessuale. Quindi assume un significato estremamente ristretto, particolarissimo, no? Mentre la *sofrosyne* nel linguaggio filosofico continua a mantenere sempre questa connotazione della prudenza nel senso più globale. Vedete. Nella *sofrosyne* (a differenza della *fronesis* che significa sempre e comunque solo prudenza), nella *sofrosyne* c'è sempre questa dualità di prudenza e temperanza. Ovvero, di razionalità, ma razionalità applicata alla appetitività dell'uomo, alle passioni, alla passionalità dell'uomo. Ecco.

Cominciamo almeno con l'Antico Testamento. Nell'Antico Testamento la parola *fronesis* viene tradotta generalmente, cioè traduce, anzi i Settanta con la parola *fronesis* traducono ciò che nel testo masoretico è reso con diversi termini. Anzitutto è cosa interessante che spesso la parola "cuore", *lev*, sta per prudenza. In questo c'è addirittura il significato greco arcaico. Nella greco antica, arcaica, abbiamo visto che c'è il diaframma, no? Qui, invece, è il cuore, *lev*, no. Quindi quello che Sant'Agostino (poi vi citerò anche S.Agostino) parla di *cordatus homo*. E' interessante, nell'uso della lingua latina, *cordatus*, un uomo *cordatus* non nel senso così di cuore, come di un sentimentale, ma di cuore nel senso di coraggio, insomma. *Cordatus*. Quindi ecco in questo senso la lingua ebraica traduce la parola *fronesis* spesso con la parola *lev*, che vuol dire appunto "cuore", no?

Poi la *afrosyne*, cioè la stoltezza, la mancanza di prudenza, l'imprudenza è resa spesso con una parola composta che è *kasar lev*. Questa parola *kasar*, la radice *kassar* significa appunto venir meno, no? Venir meno, *deficere*, in latino. Quindi la mancanza di prudenza appunto la *afrosyne*, *kasar lev*. Ci sono altre, altre parole ancora. Per esempio, molto interessante e importante, è la parola, la radice *hakàm*, *hakàm* che si scrive così.

Va ancora alla lavagna.

E c'è anche il sostantivo *hakmà* o *hokmà* che vuol dire appunto la sapienza, *sofia*, esattamente questa radice dovrebbe essere tradotta proprio con la parola greca *sofia*, nel senso stretto della parola, cioè sapienza come conoscenza per altissime cause, no? Però talvolta effettivamente data la vicinanza della *fronesis* e della *sofia* spesso la parola *fronesis* traduce anche la *hokmà*, cioè la saggezza. C'è un'altra radice interessante che pare derivi da

Va alla lavagna.

dal significato di "essere tra due cose", "trovarsi in mezzo a": *bin* e questa *binà*, che deriva da questa radice, *binà*, vuol dire intelligenza. Lì veramente è il caso di tradurre con intelligenza. *Binà*, intelligenza. Perché dato che questa radice *bin*, significa "tra", "in mezzo a", proprio l'intelligenza traduce molto bene questa radice perché nell'uso latino della parola *intus legere*, è una intuizione, cioè intuire ciò che c'è dentro all'essenza stessa delle cose.

Vedete quindi, in qualche modo, andrebbe tradotto *intellectus* o *nòesis* in greco; invece, spesso proprio anche *fronesis* traduce questa parola. C'è poi la radice *sakal* oppure, non so, c'è la stessa radice *da'at* da *yadà*. Non ve lo scrivo tutto. Comunque nel Kittel le trovate tutte le radici. *Yadà* che significa conoscere il genere, *yadà*, la radice più usata nella Sacra Scrittura per dire conoscere in tutti i sensi. Quindi *da'at*, che è il sostantivo, significa appunto la conoscenza; anche questo traduce spesso *fronesis*. Talvolta il discorso riguarda l'astuzia, cioè una prudenza falsa, l'astuzia, che è un peccato addirittura contro la prudenza, una specie di esagerazione di prudenza, una prudenza troppo raffinata e sofisticata, un eccesso di prudenza.

Ebbene, questo la Scrittura lo rende con la parola *arum*²⁷. Sin dall'inizio della Genesi no, la vicenda del serpente: il serpente era il più scaltro tra tutti gli animali, *arum*. Questa è appunto la parola che significa astuto, no? Invece, pure per l'imprudenza, la Sacra Scrittura abbonda di termini diversi, no? Lo sciocco, stolto, nevrero, in tutti i diversi significati. Soprattutto la letteratura sapienziale, ovviamente. Sono numerose le categorie degli stolti. Non ve ne faccio tutto l'elenco, ma solo alcune denominazioni.

Generalmente, *afron*, cioè stolto, è reso come *naval*. *Naval*. La denominazione più generica per significare appunto "stolto". C'è anche lo stolto che punta il dito, lo stolto che irride, insomma, che prende in giro. Questi sono i famosi *letzim*, *letz*, ecco. Poi ci sono i semplici, i *petim*. *Petir* significa semplice. Semplice nel duplice significato. E' cosa interessante, vedete che spesso, 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, nevrero, nel contempo però può significare anche la privazione delle facoltà intellettive, una cosa interessantissima. Allora il *petir* veramente ha entrambi i significati: cioè da un lato, può significare molto evangelicamente i poveri in spirito, però può anche significare, poco evangelicamente, coloro che non hanno intelligenza, insomma, no? I semplici in questo senso.

C'è anche la radice *zamam* da cui deriva il sostantivo, tipo, costruito sulla forma participiale, il sostantivo *mitzmà* che significa "il piano ben escogitato, ben architettato". Vedete quindi questa parola *zamam* significa appunto intendere, escogitare dei progetti, progettare. Anche poi nel significato negativo: macchinare, tendere tranelli e via dicendo; insomma tutte queste accezioni. Poi, il significato teologico. Nel significato teologico la *fronesis* traduce anche la intelligenza creatrice di Dio. C'è uno stupendo luogo in Geremia, nel X capitolo, versetto 12, la *fronesis* appare come l'intelligenza secondo la quale Iddio dispone tutte le cose, no? L'intelligenza di Dio ha esteso il cielo, la volta del cielo è stata estesa dall'intelligenza divina. Le parole ebraiche sono appunto *debunà*, *debunà* che ancora deriva dalla radice *bin*, *bin*, *debunà* e poi, l'altra parola appunto, *hokmà*, *hokmà*, cioè la saggezza, la sapienza.

Ecco. Proverbi 3 cita questa triade di atteggiamenti: *sofia*, *fronesis*, *àisthesis*, 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 *fronesis* nel senso di prudenza *in sensu strictu*, cioè di prudenza, virtù pratica.

²⁷ *Arum* significa anche nudo, per cui il Testo Sacro gioca sul doppio senso di astuto (serpente) e nudo (Adamo ed Eva). Cf. mio commento al *Genesi*, Ed. ESD. Nota di P. Bernardo Boschi, OP.

Nella letteratura di Qumran pure sono note tutte queste radici: per esempio, si dice della *da'at*, cioè della intelligenza o conoscenza divina che per mezzo di essa tutto fu creato, quasi facendo eco a quel bellissimo versetto di Geremia, la *da'at* divina. Questa volta non è la *debunà*, nè la *hokmà*, ma la *da'at* divina, la conoscenza divina che crea il mondo. Il piano creatore si ispira all'intelligenza, *sekel*. Citai anche la radice *sakal*, *sekel*, l'intelligenza divina e saggezza, *hokmà*. Ancora siamo nevvvero in questa radice *hakam* 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. C'è una pedagogia di Dio nei riguardi dell'uomo, e ciò che Dio intende ottenere dall'uomo è educarlo alla sapienza. E' interessante come nella letteratura di Qumran è molto forte questo intento quasi platonico della *paideia*, condurre l'uomo alla sapienza, all'intelligenza. Che è tradotta ancora con queste, con queste parole, soprattutto con *hokmà*, ma anche *sekel*, *da'at*, ecc.

Bene. A questo punto, sì mi pare che, ahimè, abbiamo concluso la lezione. Comunque ci vediamo la, la, ci vediamo dunque la settimana prossima, così proseguiremo poi con la parte positiva, nevvvero, e speriamo presto poi di affrontare il discorso tomistico per approfondire anche teoricamente. E vi ringrazio.

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Amen.

Agimus Tibi gratias, omnipotens Deus, pro universis beneficiis tuis, Qui vivis et regnas per omnia saecula saeculorum.

Amen.

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Amen.

Buon lavoro, carissimi, arrivederci.

Luogo e data:

Il sottoscritto

dichiara che il presente testo scritto è conforme all'audio della registrazione in formato Mp3

(Prudenza n.1)

In fede