
Recensioni / Reviews

Marialucrezia Leone - Luisa Valente (eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne Editrice, Roma 2017, pp. 320. ISBN: 978-88-255-0943-4.

Il volume miscelaneo *Libertà e determinismo* appare animato da un'intenzione ermeneutica unitaria: quella di mettere in discussione alcuni consolidati paradigmi storiografici che, se non problematizzati, rischiano di continuare ad alimentare una comprensione fuorviante dei più decisivi nodi concettuali del pensiero medievale. L'oggetto di indagine che lega tra di loro i contributi presenti nel volume è la *vexata quaestio* del rapporto – quantomai carico di equivoci ed ambiguità teoretiche – tra libertà e necessità, tra potere della volontà e impotenza del soggetto agente, tra autonomia dell'arbitrio (postulato di ogni possibile *sensatezza* dell'agire morale) ed eteronomia – naturale, psicologica e teologica – delle sue determinazioni concrete. Attraverso un'interrogazione puntuale e sistematica dei testi – letti sempre in relazione agli specifici contesti polemici che li hanno originati – vengono ricostruite le più significative implicazioni teologico-filosofiche, psicologiche ed etiche che si annidano attorno alla domanda sull'essenza della libertà umana: fino a che punto, e in quali termini, è lecito parlare di “libertà” all'interno di un universo – come quello medievale – teocentricamente concepito e ordinato? E quale rapporto intercorre tra l'autentica *libertà* del cristiano e la facoltà di deliberazione pratica in cui consiste il *libero arbitrio*? In quale delle sue “potenze” l'anima può essere considerata realmente libera?

I primi due contributi sono entrambi dedicati a Giovanni Scoto Eriugena. Gaetano Lettieri concentra la sua analisi sul *De divisione naturae*, mentre Adriana Farena prende in esame un testo precedente, il *De divina praedestinatione*, scritto su invito di Incmaro di Reims e Pardulo di Laon per contrastare la dottrina della “doppia predestinazione” – di evidente ascendenza tardo-agostiniana – pericolosamente difesa da Godescalco di Orbais. L'articolo di Lettieri mostra una serie di inequivocabili connessioni tematiche che legano il pensiero di Eriugena a quello di Origene: il debito di Eriugena verso la teologia origeniana – secondo l'autore «più profondo e strategico di quanto non si riconosca» (p. 17) – viene restituito come del tutto strutturale e sistematico; coerentemente con tale premessa, viene dimostrato come il dispositivo teologico predestinazionistico del secondo Agostino sia da Eriugena puntualmente «respinto o “origenizzato” tramite radicali forzature» (p. 20), e come di conseguenza il «dualismo escatologico biblico e agostiniano tra eletti/dannati» venga solo «apparentemente mantenuto» (p. 63) nel sistema eriugeniano, per essere in realtà risolto e assorbito in un più ampio – e definitivo – «monismo mistico-speculativo» (*ibidem*), chiaramente dipendente dalla dottrina origeniana dell'apocatastasi.

I due articoli mostrano come la critica eriugeniana alla grazia elettiva del tardo Agostino – ritenuta irrazionale in quanto implicherebbe un'inaccettabile *dualità* nella volontà divina –, proceda di pari passo con una programmatica apologia (origeniana anch'essa) del libero arbitrio, considerato come dono ontologico dell'immagine divina a *tutti* gli intelletti creati. Se la creatura è *ad imaginem* in quanto dotata di libero arbitrio, essa è chiamata a co-operare al proprio destino escatologico; in caso contrario – se cioè

la sorte ultima del soggetto fosse, nel bene come nel male, *già* eternamente decisa dalla volontà di Dio – la sostanza della responsabilità morale, così come la funzione mediatrice dell'istituzione ecclesiale, verrebbero gravemente compromesse.

L'opzione di Eriugena, tuttavia – motivata dall'esigenza teologico-politica di salvaguardare la razionalità dell'agire umano contro ogni determinismo – viene accusata di sbilanciarsi in una direzione opposta e non meno pericolosa, che rischia di compromettere il nucleo più autentico dell'annuncio evangelico. A questo proposito Farenga illustra come, nel tentativo "sinergistico" di accordare la grazia divina alla libertà umana – e di negare dunque una de-responsabilizzante «necessità della predestinazione» (p. 100) – il teologo irlandese lasci spazio all'ipotesi (a sua volta ritenuta inammissibile), che il dono divino «possa essere rifiutato» (p. 101), e che dunque non sia dotato di un'efficacia redentiva realmente ultima e decisiva. Così facendo, egli finisce col concedere un eccessivo raggio d'incidenza a quel potere di autonomia che Godescalco aveva sottratto alla creatura. Eppure, le cose sembrano complicarsi notevolmente ad una lettura complessiva dei testi eriugeniani. Una volta appurata la costitutiva tessitura origeniana dell'opera di Eriugena, infatti, entrambi i saggi delineano i tratti di una significativa aporia speculativa, vero e proprio «tallone d'Achille» (p. 52) – scrive Lettieri – della teologia origeniana ereditata dall'irlandese: se, infatti, indipendentemente dai diversi gradi di merito acquisiti nel corso dell'esistenza materiale, ogni singolo intelletto creato è inevitabilmente *destinato* a fare ritorno alla propria scaturigine divina (persino il diavolo, nell'apocatastasi, tornerà in Dio e sarà *Uno* con l'origine), non mantiene forse la libertà un ruolo meramente accidentale, apparente, e in fin dei conti non sostanziale rispetto al necessario sopraggiungere della ricapitolazione finale del tutto in Dio?

Il terzo contributo del volume, quello di Irene Binini, è dedicato a un altro grande protagonista della lotta al determinismo nel pensiero medievale: Pietro Abelardo. Nella prima parte del saggio, Binini prende in esame la *Dialectica* e la *Logica ingredientibus*, le due opere principali in cui Abelardo cerca di dimostrare la pensabilità razionale degli eventi contingenti, e la loro compatibilità teorica con l'onniscienza e con la provvidenza di Dio. Per farlo, mostra l'autrice, egli deve confutare essenzialmente due forme di determinismo: 1) una di tipo logico, secondo la quale, in virtù del "principio di bivalenza", tutte le proposizioni – comprese quelle relative a eventi futuri – sono o necessariamente vere o necessariamente false; 2) un'altra di tipo teologico, che ritiene l'ammissione di eventi contingenti contraddittoria rispetto al dogma dell'infallibilità della conoscenza divina. È in particolare alla confutazione abelardiana di questa seconda specie di determinismo che il saggio è dedicato.

Binini rileva come Abelardo, ponendosi in continuità con alcune classiche argomentazioni agostiniane e boeziane, e facendo tesoro della preziosa lezione di Guglielmo di Champeaux, ritenga possibile negare la validità logica dell'«argomento dell'infallibilità» (p. 116) a partire dall'analisi semantica dei termini in esso adoperati. Nello specifico, l'attenzione del saggio si sofferma sul debito verso Guglielmo, la cui riflessione sullo statuto *modale* della prescienza di Dio risulta decisiva per ricostruire la posizione indeterminista di Abelardo: in sostanza, Abelardo afferma che Dio non soltanto conosce la totalità degli eventi, ma conosce anche i loro *modi* specifici, e cioè prevede se essi si verificheranno secondo necessità o secondo contingenza. Una simile soluzione teorica permette di preservare l'infalibilità della conoscenza divina, garantendo al contempo un relativo margine di azione per la libertà umana.

Nelle ultime pagine del saggio, Binini sottolinea come l'indeterminismo di Abelardo risulti alquanto problematico alla luce delle sue opere teologiche, in particolare la *Theologia Christiana* e la *Theologia Scholarium*. Dopo aver preso in esame le complicazioni emergenti dagli assunti abelardiani secondo cui «è impossibile per Dio agire

diversamente da come di fatto agisce», poiché ogni sua azione «è necessitata dalla sua natura» (p. 139), l'autrice mostra come solo la distinzione tra *providentia* e *praedestinatio* – e cioè tra la conoscenza che Dio ha di *tutti* gli eventi e la porzione *particolare* degli eventi che Egli stesso causa direttamente – sia in grado di far luce sulle ambigue oscillazioni “deterministiche” cui le opere teologiche di Abelardo sembrano talvolta esporsi.

Il quarto e il quinto contributo del volume – quelli di Irene Zavattero e di Guido Alliney – sono entrambi dedicati a un momento decisivo del pensiero medievale: la riscoperta, avvenuta agli inizi del XIII secolo, delle opere etiche di Aristotele, e la conseguente centralità che le questioni psicologiche, relative alla natura delle diverse “potenze dell'anima”, vennero ad assumere – in modo via via crescente – nei dibattiti teologici sulla libertà umana. Zavattero prende in esame i principali commenti parigini alle *Sentenze* della prima metà del '200, soffermandosi sulle diverse letture della celebre espressione di Pietro Lombardo, secondo la quale il libero arbitrio sarebbe la «*facultas rationis et voluntatis*». La studiosa mostra come a questa altezza storica non sia ancora possibile distinguere con nettezza l'opzione intellettualista da quella volontarista, giacché – al di là di alcune differenze di accenti – quasi tutti i teologi più importanti dell'epoca condividono l'idea secondo cui *ratio* e *voluntas* costituiscono due “funzioni” di un'unica facoltà. Semmai, nota Zavattero, è dato riscontrare in questi anni il profilarsi di differenti modulazioni dello stesso paradigma generale, che soltanto qualche decennio dopo condurranno ad un'effettiva frattura tra i due schieramenti. Viene così ricostruita la seguente tripartizione ermeneutica relativa alla sentenza di Pietro Lombardo: 1) Guglielmo di Auxerre, prefigurando la posizione di Ugo di Saint Cher, propende per una restituzione del libero arbitrio come ragione pratica, intelletto valutativo che orienta l'azione in vista di oggetti, e che dunque ha una connaturale propensione al volere; secondo tale linea interpretativa la ragione e la volontà sono sì unite in una medesima facoltà, ma, in ultima istanza, «è il volere a trovarsi nella ragione» (p. 150), la quale comprende la *voluntas* al suo interno; 2) Filippo il Cancelliere – che verrà seguito da Giovanni de la Rochelle e dai compilatori della *Summa Halensis* – condivide l'idea che il libero arbitrio costituisca una facoltà razionale unitaria, capace al contempo di esercitare atti di ragione e atti di volontà, e tuttavia sembra incline a ritenere – diversamente da Guglielmo – che lo specifico del libero arbitrio risieda nella capacità della volontà di svincolarsi dalle istanze valutative dell'intelletto; 3) per finire, Alberto Magno e Alessandro di Hales presentano per primi l'idea innovativa secondo la quale il libero arbitrio rappresenterebbe una facoltà distinta sia dalla ragione che dalla volontà: il domenicano sottolineerà la dimensione deliberativa del libero arbitrio, il quale è chiamato a scegliere l'oggetto che la ragione sottopone al discernimento, e a cui la volontà conferisce l'assenso; il francescano, dal canto suo, farà emergere il carattere radicalmente imperante del libero arbitrio sulle altre due facoltà, considerandolo superiore tanto all'istanza deliberativa della *ratio* che a quella desiderativa della *voluntas*.

Alliney analizza un altro aspetto di quella temperie culturale “sincretistica” che precedette la successiva separazione della corrente intellettualista da quella volontarista. In questa fase iniziale – nota l'autore – vige un paradigma psicologico sostanzialmente comune, consistente nel tentativo di armonizzare il lessico agostiniano della libertà con i termini aristotelici relativi allo statuto degli atti deliberativi: più precisamente, il libero arbitrio agostiniano – inteso come espressione dell'«aspetto potestativo della libera volontà in ogni sua azione» (p. 172) – viene connesso al concetto aristotelico di “scelta”, che nell'*Etica nicomachea* pertiene all'elezione appetitivo-razionale (dunque *non* esclusivamente relativa all'ambito del volere) dei *solì* beni intermedi che conducono al Fine ultimo, il quale però resta oggetto di un desiderio naturale e necessario. Ne deriva una prospettiva del tutto originale – che, come rileva Alliney, è in realtà estranea tanto ad

Aristotele quanto ad Agostino – in virtù della quale il libero arbitrio viene inteso come «capacità di scelta neutra» (p. 173), e cioè come *volontà* libera e “circostanziale”, chiamata ad adottare determinati *mezzi* in vista del Fine cui necessariamente aspira. Fatta questa premessa, Alliney stabilisce un confronto tra Tommaso d’Aquino ed Enrico di Gand – pensatori comunemente ritenuti lontanissimi l’uno dall’altro – al fine di rilevare come un identico sostrato di presupposti teorici dia vita, nei due casi, a due declinazioni psicologiche differenti. Se per entrambi il libero arbitrio è implicato nella scelta dei mezzi da ordinare al Fine necessariamente desiderato, a variare è la sorgente da cui la decisione scaturisce: mentre per Tommaso, infatti, il libero arbitrio è sì inerente alla volontà ma è al contempo intimamente radicato nella ragione, per Enrico esso implica «la possibilità del volere di opporsi positivamente al giudizio della ragione» (p. 184).

La vera scissione inizia a profilarsi solo più tardi, come attestano, ad esempio, gli scritti di Goffredo di Fontaines, il quale prenderà una strada svincolata tanto dalla tradizione aristotelica quanto da quella agostiniana: ritenendo la volontà passivamente determinata «in ogni circostanza» (p. 190), egli escluderà del tutto l’aspetto potestativo del volere, che sia Tommaso che Enrico avevano riconosciuto in relazione alla dinamica liberativa. Alliney propone quindi una «nuova prospettiva» storiografica, alternativa alla «tradizionale opposizione» (p. 195) tra volontarismo e intellettualismo che considera la divisione tra le due “scuole” attestabile in forma matura già all’altezza di Tommaso ed Enrico di Gand; secondo questa inedita impostazione “discontinuista”, è soltanto con Pietro di Giovanni Olivi, e poi con Duns Scoto, che il volontarismo vero e proprio inizia a delinearsi con chiarezza, operando – parallelamente all’intellettualismo di Goffredo – una rottura radicale rispetto ai presupposti filosofici che fino a pochi decenni prima avevano accomunato le due posizioni: se per Goffredo la volontà cesserà di avere qualsiasi valore potestativo, per Scoto l’assoluta «contingenza del volere» si estenderà «fino a comprendere anche le azioni verso il fine ultimo» (p. 196), priva di una tendenza necessaria che la inclini naturalmente al sommo Bene.

Il saggio successivo – quello di Massimiliano Lenzi – è dedicato al complesso rapporto tra libertà umana e predestinazione divina nel pensiero di Tommaso d’Aquino. L’autore dichiara il proprio disaccordo rispetto alla *vulgata* ermeneutica secondo cui Tommaso sarebbe in piena sintonia con Aristotele nell’affermare come dato incontrovertibile la «capacità di autodeterminazione dell’uomo» (p. 199): tale lettura tradizionale – sostiene Lenzi – non tematizza adeguatamente lo *scarto* tra i due pensatori, tendendo a ridurre la dimensione teologica dell’opera di Tommaso nei termini di una mera «cornice» (p. 199); in secondo luogo, essa non tiene conto del fatto che persino il pensiero aristotelico non è privo di ambiguità per quanto concerne la presunta autonomia del volere (giacché mai Aristotele afferma l’identità logica tra “libero” e “volontario”). Alla luce di queste premesse, Lenzi si impegna nel tentativo di rilevare l’enorme sforzo concettuale tommasiano di pensare un accordo *intrinseco* tra la prospettiva di Aristotele e la riflessione agostiniana sulla grazia, sottolineando come l’impianto aristotelico venga sottoposto da Tommaso a un processo globale di «sovradeterminazione» e «ri-significazione» teologica (p. 201).

Nel prosieguo del saggio, Lenzi illustra il nesso strutturale tra l’idea tommasiana dell’extratemporalità della conoscenza divina (che percepisce l’intero dispiegamento temporale «in un eterno presente» [p. 208]) e la dottrina neoplatonica della trascendenza delle cause intelligibili rispetto agli oggetti sensibili che ne dipendono ontologicamente: ogni causato è eternamente “dentro” la Causa ultima, la quale conosce ogni evento futuro secondo una «necessità riconducibile alla necessità del presente»; si tratta dunque di una «necessità relativa, condizionata in definitiva dall’ipotesi dello stesso accadimento del fatto» (p. 214), e che quindi non rappresenterebbe – secondo Tommaso – una

«minaccia per il libero arbitrio» (p. 215). In sostanza, nella prospettiva di Tommaso la Causa divina produce ogni evento servendosi del *medium* delle “cause seconde”, le quali, dal punto di vista del dispiegamento fenomenico-temporale del mondo, appaiono “libere” e contingenti, mentre – in relazione al Principio – si rivelano *tutte* ugualmente originate dall’intenzione divina. In questo quadro teorico, Tommaso ritiene che Dio sia in grado di «muovere in modo efficiente la volontà dell’uomo [...] inclinandola interiormente» (p. 227), e cioè senza compromettere sul piano dell’apparenza la “libertà” interna del movimento; se Dio vuole predestinare una creatura alla salvezza, muoverà dunque invisibilmente l’intenzione del soggetto verso il bene, servendosi di cause seconde contingenti per realizzare il proprio proposito salvifico. Agostinianamente – conclude Lenzi – Tommaso pensa la libertà del cristiano come *liberazione*, e cioè come concessione eventuale e «gratuita della sua capacità di (auto)determinazione» (p. 233).

Il settimo contributo del volume – quello di Tobias Hoffmann – mette a confronto le posizioni di Tommaso, Duns Scoto e Guglielmo di Ockham a proposito del problema della “libertà senza scelta”. In prima istanza, l’autore mostra come Tommaso fondi la sua intera teoria della libertà sulla definizione aristotelica della volontà come *appetitus rationalis*: in quanto intrinsecamente razionale, la volontà è “necessariamente” orientata al Bene («auf das Gute ausgerichtet» [p. 238]). Il margine di libertà concesso alle creature sembrerebbe dunque essere circoscritto alla selezione dei beni strumentali in grado di condurre il soggetto verso il Fine ultimo (che è impossibile *non* desiderare); eppure Tommaso definisce questo atto di volontà originario al contempo necessario e del tutto libero. Non solo: anche i due restanti casi di «notwendigen Willensakten» (p. 241) – e cioè l’amore per Dio di angeli e beati, e l’amore di Dio per sé – sono da Tommaso definiti «frei» (*ibidem*). Per spiegare le ragioni di tale apparente cortocircuito logico, Hoffmann illustra la riflessione tommasiana relativa allo statuto delle varie forme di volontà necessaria autodeterminata («selbstdeterminiertes notwendiges Wollen» [p. 243]), tra le quali spiccano tre esempi paradigmatici: 1) l’irreversibile ostinazione nel male da parte degli angeli caduti (che, peccando *voluntarie* contro Dio, si condannano a perseverare nel peccato); 2) il progresso nel bene tramite l’esercizio della virtù (che origina una disposizione necessaria ad agire virtuosamente); 3) e il consolidamento nel bene tramite l’auto-obbligazione di una promessa (nella quale lo scopo, pur spontaneamente fissato, vincola tuttavia la libertà). Lo sforzo teorico di Tommaso – nella ricostruzione di Hoffmann – risiede dunque nel tentativo di concepire la necessitata “libertà senza scelta” come frutto di una volontà razionalmente *auto-necessitantesi*.

Nella seconda parte del saggio, l’autore mostra come Scoto e Ockham – opponendosi alla linea tommasiana – respingano entrambi l’idea della *voluntas* come *appetitus rationalis*, giacché tale definizione, secondo i maestri francescani, finisce in ultima istanza per neutralizzare la potenza della volontà, svuotandola dei suoi attributi specifici e subordinandola alla logica del giudizio cui è sottoposta la potenza intellettuale. Nella prospettiva francescana, la libertà assume i tratti di una potenza assoluta e “anarchica”, svincolata persino da quella naturale inclinazione al Bene cui Tommaso l’aveva connessa in virtù della sua intima razionalità. Fatta eccezione per l’amore che Dio ha per sé – il quale è l’unico caso di «intrinsisch bedingtem notwendigem Wollen» (p. 252) – né il desiderio umano del Bene, né l’amore dei beati per Dio, sono per Scoto espressioni di una legge naturale e necessaria. Ockham – nota infine Hoffmann – radicalizza la posizione di Scoto: se l’amore dei beati per Dio non è causato da un’attitudine ontologica *interna* alla loro indole, allora «ist Gott die Totalursache für die Gottesliebe der Seligen» (p. 253). Di più: Dio è causa dell’amore dei beati tanto quanto lo è «für die permanente Verstockung der gefallenen Engel und der Verdammten» (p. 254); posizione che sembra ridestare pericolosamente lo spettro agostiniano della *gemina praedestinationis* difesa da

Godescalco. Sebbene Ockham non sostenga mai esplicitamente che gli atti di volontà dei beati e dei dannati sono atti forzati, è chiaro che lo statuto della volontà come “luogo” della libertà di scelta resta nel suo pensiero notevolmente compromesso.

L'ultimo saggio della raccolta – quello di Marialucrezia Leone – offre un quadro analitico ulteriore in merito al dibattito tardomedievale sulle potenze dell'anima. Il contributo è dedicato in particolare alla tesi dell'automovimento della volontà, sostenuta da Enrico di Gand e osteggiata da Goffredo di Fontaines. Tra i due estremi, l'autrice delinea i tratti di una via filosofica intermedia, quella proposta dall'agostiniano Egidio Romano. Le tre prospettive – nella ricostruzione di Leone – sono restituibili nei seguenti termini: 1) secondo Enrico la volontà, non essendo determinata nei suoi atti dalle istanze valutative della ragione, è in grado di «scegliere anche un oggetto differente (e persino contrario) da quello indicato dall'intelletto» (p. 272); diversamente da Tommaso, per il quale Dio è il primo motore del volere, egli ritiene che neanche Dio possa determinare la *voluntas* nelle sue mozioni; inoltre, il principio fisico aristotelico secondo cui “tutto ciò che si muove è mosso da altro” è valido per Enrico solo in relazione alle facoltà materiali, mentre non ha alcuna pregnanza in rapporto alla volontà, essendo essa una potenza *spirituale*; 2) secondo Goffredo, in linea con il principio aristotelico appena riportato, la volontà si muove soltanto se *mossa* da altro, e cioè – nella fattispecie – da quegli oggetti che l'intelletto riconosce come buoni; l'intelletto, a sua volta, viene mosso dal Bene ultimo, in relazione al quale è in grado di giudicare le cose come beni o mali; infine, se la volontà fosse capace di automuoversi, ciò implicherebbe per Goffredo la possibilità – logicamente inammissibile – che qualcosa sia al contempo in potenza e in atto; 3) secondo Egidio, è errato sia affermare che la volontà venga forzata da un'influenza «violenta del bene» (p. 277), sia ritenere che abbia una capacità originaria di automovimento (il che sarebbe inconcepibile in virtù dei due principi aristotelici – quello fisico e quello logico – sopra accennati); la *voluntas*, secondo tale “terza via”, può sì determinare se stessa, ma soltanto per quanto concerne la scelta dei beni contingenti, mentre non ha alcuna capacità di muoversi da sé rispetto al desiderio necessario del Bene; riguardo ai singoli oggetti, infatti, vige secondo Egidio una certa «indeterminazione nell'intelletto» (p. 277) che convoca la volontà all'atto della deliberazione.

Leone rileva come, dal punto di vista di Enrico di Gand, la posizione di Egidio Romano – pur riconoscendo un margine di iniziativa alla volontà – resti tuttavia debole, poiché rimanda la possibilità di autodeterminazione del volere a una causa comune *externa* ad esso, e cioè l'indeterminazione della potenza intellettuale rispetto ai beni contingenti; dal lato opposto, Goffredo critica Egidio di concedere troppo potere alla volontà, dimenticando che senza l'istanza normativa del giudizio razionale la volontà si ridurrebbe a un mero impulso e sceglierebbe gli oggetti in virtù di appetiti sensibili. Goffredo accusa così i sostenitori dell'automovimento della *voluntas* di mancare il proprio obiettivo: in altri termini, volendo fondare l'autonomia della volontà in virtù della sua *differenza* dall'intelletto, essi finirebbero col negare l'una e l'altro, abbassando la volontà al livello di un puro istinto animale, e privando l'intelletto delle sue strutturali funzioni regolatrici.

Come si può notare, il risultato di questa interrogazione a più voci è tutto fuorché un insieme di risposte risolutive o schematicamente “didattiche” ai problemi posti; al contrario, il merito del libro è proprio quello di complicare sistematicamente i termini delle questioni prese in esame, guidando l'intelligenza del lettore verso un atteggiamento critico e dubitante, o perlomeno sospensivo, rispetto alle diffuse semplificazioni che hanno non di rado contrassegnato la ricerca filosofica in questo campo. Alla luce di una simile impostazione ermeneutica, l'utilità globale del testo risiede nella duplice capacità “decostruttiva” di delineare connessioni *inedite* – e a lungo sottovalutate – tra autori e prospettive teoriche

abituamente oggetto di distinzioni troppo rigide, proponendosi al contempo di attenuare – e in certi casi di contestare espressamente – una serie di classiche “polarizzazioni” storiografiche e luoghi comuni che meritano di essere superati, o quantomeno relativizzati: così, per esempio, alcuni dei più rilevanti “campioni” della lotta al determinismo teologico appaiono problematicamente prossimi a concezioni che lasciano intravedere sul proprio sfondo, più o meno implicitamente, il volto “perturbante” della necessità assoluta; l’aperta difesa dell’inalienabilità della libertà – cifra ontologica fondamentale dell’*homo ad imaginem* – pare talvolta convivere, non senza forzature e difficoltà, con prospettive predestinazioniste; la tradizionale diatriba tra *volontaristi* e *intellettualisti* (solitamente pensata nei termini di un’opposizione netta e diametrica) viene restituita nella sua complessa genesi storica, e considerata come esito di un processo di differenziazione graduale tra opzioni teoriche che condividono un sostrato originario comune, e che solo successivamente iniziano a distinguersi in un aperto scontro di posizioni tra loro irriducibili.

In questa operazione delicata di revisione filologica, prudente e audace al contempo, vengono rilevate nei testi degli autori una serie di “incongruenze” teoriche che appaiono del massimo rilievo tanto sul piano puramente filosofico, quanto su quello più specificamente storico; l’analisi sfaccettata di tali ambiguità strutturali – vero e proprio *leitmotiv* della raccolta – fa infatti trasparire non soltanto la natura intrinsecamente aporetica delle questioni speculative prese in esame, ma ha altresì il merito di mostrare *in fieri* – ripercorrendone il processo diacronico – la “tragicità” della sfida storico-culturale del Medioevo: concordare razionalmente l’eredità della riflessione greca sulla libertà con la novità radicale e inaudita della rivelazione evangelica. Ciascun articolo contribuisce a gettare luce sulla straordinaria complessità di questa avventura culturale, i cui equilibri teologici (e dunque politici) già precari erano destinati a sgretolarsi del tutto alle soglie dell’Età Moderna, scatenando – proprio sulla questione della libertà! – la più grande crisi religiosa dell’Occidente cristiano.

In definitiva, *Libertà e determinismo* risulta molto significativo – oltre che per la natura dei suoi contenuti e per la loro portata “storico-effettuale” – per il suo prezioso stile metodologico, caratterizzato al contempo dalla capacità 1) di precisare con accortezza la dimensione inevitabilmente contestuale e “situata” di ogni teoria, e 2) di dedicare una scrupolosa attenzione teoretica alla tenuta logica dei testi interrogati. Se la storia delle idee è storia di concetti in lotta tra di loro (quindi sempre anche una storia di “contro-concetti”), il merito del volume è mostrare come la dimensione polemica rappresenti altresì un destino *interno* del testo filosofico, portatore originario di conflitti non solo in quanto *opposto* ad altri testi e ad altre risposte, ma anche (o soprattutto?) perché minacciato e inseguito dall’indominabilità delle proprie domande.

Ludovico Nisi (*Sapienza Università di Roma*)
ludovico.nisi@uniroma1.it

Corinne Bonnet - Ennio Sanzi (eds.), *Roma, la città degli dei. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*, Carocci, Roma 2018, pp. 450, ISBN 978-88-430-9092-1.

Il presente volume si propone come una raccolta di contributi su un tema non certamente nuovo, ma sicuramente tra i più interessanti della storia religiosa romana, ovvero la presenza dei culti orientali nella capitale dell’impero tra il I secolo a. C. e il IV secolo d. C.

Sin dal titolo si comprende come l’argomento dei culti orientali sia stato circoscritto all’interno dell’ambito cittadino di Roma, presentata dai suoi curatori come un *laboratorio*: il termine è ispirato dalla celebre *Orazione a Roma* di Elio Aristide, in cui

la città è presentata come il *koinon ergasterion*, il laboratorio comune della terra. Scopo del presente testo, a detta dei curatori, è quello di indagare le modalità con le quali Roma fu un laboratorio multiculturale, capace di unire, anche sotto un profilo religioso, uomini e culture anche molto diverse tra di loro. In quanto «città cosmopolita, l'*Urbs* diventa così il teatro di varie "strategie", pubbliche e private, di coabitazione integrazione e appropriazione di numerosi culti stranieri che finiscono con l'affiancarsi e corroborare quelli ancestrali una volta legittimati in maniera esplicita e/o implicita» (p. 20). In questo senso, i vari contributi presenti nel libro si sforzano di indagare i metodi con cui i Romani accolsero i culti esterni e ne fecero una parte essenziale del loro universo religioso, nella loro dimensione privata ma soprattutto pubblica.

Il libro è strutturato in cinque macrosezioni, dedicati ai vettori e attori del culto, all'orientamento politico di questi culti, alle coabitazioni culturali, alle immagini e ai simboli ed infine al rapporto tra magia ed esotismo. Fin dai titoli delle sezioni, si comprende come i curatori abbiano volutamente rinunciato ad una descrizione sistematica del fenomeno, per focalizzarsi sui processi di integrazione o di marginalizzazione. Lo scopo degli autori è quella perciò di un approccio che fosse il più vicino possibile alla realtà vissuta, colta nelle sue sfumature dialettiche se non contraddittorie, col risultato di rappresentare una realtà religiosa "aperta" ad altre culture.

Questi aspetti si notano specialmente con alcune divinità, alle quali sono dedicati più di un capitolo. Un caso è quello della Mater Magna Cybele, oggetto dell'articolo di Françoise Van Haepereen *Su alcuni fedeli della Mater Magna*. L'autrice indaga i casi di due adepti al culto della dea frigia, il gallo Genucio, che praticava l'evirazione rituale, e il dendroforo e mercante Poblucio Ilaro. Per quanto figure molto diverse, i due personaggi sono contraddistinti dal carattere dall'alterità nei confronti del contesto in cui vivono: per Genucio si tratta di una distinzione rispetto alla società intera, in quanto né uomo né donna, mentre Ilaro, essendo ben integrato all'interno della comunità civica romana, si separa volutamente dalle masse popolari. Personalmente non condividiamo le conclusioni inerenti alla parte dedicata al gallo Genucio, in quanto basata su presupposti metodologici e ideologici non applicabili al mondo antico. Inoltre non sono presi in considerazione alcuni importanti studi sull'argomento¹. Sempre a Cybele è dedicato il contributo di Valentina D'Alessio, *La frigia Cybele e le guerre puniche*, in cui analizza le fonti e il contesto che portarono all'introduzione ufficiale del culto durante la seconda guerra punica. Particolare importanza viene data al ruolo della divinazione per legittimare l'introduzione di un nuovo culto, nonché dei modi con cui i Romani controllavano gli aspetti culturali più lontani dalla propria sensibilità.

Ampio spazio è dato anche alla figura di Iuppiter Dolichenus, per la quale le uniche fonti disponibili sono le testimonianze archeologiche, iconografiche ed epigrafiche. Sono proprio queste ad essere oggetto dei tre contributi di Ennio Sanzi, che al Dolicheno ha dedicato numerosi lavori: *Iuppiter Dolichenus e i militari tra Celio ed Esquilino*, *Incontri e coabitazioni nel santuario di Iuppiter Dolichenus sull'Aventino*, *Lamine votive e triangoli dolicheni*. Nonostante le differenze di contenuto dei singoli capitoli, tutti concordano sul fatto che l'assimilazione del dio di Doliche a Giove Capitolino e altri dei tradizionali non solo abbia favorito la sua diffusione a Roma, ma l'ha reso anche una divinità salvifica per lo stato romano. In questo modo si spiega anche come le maggiori testimonianze provengano proprio da un contesto militare: infatti le fonti provengono da Roma e dalle città situate sul confine danubiano e renano, testimone proprio della diffusione di questo culto all'interno dell'esercito.

¹ Ad esempio, l'ottimo articolo di L.E. Roller, *The Ideology of the Eunuch Priest*, in «Gender and History» 9 (1997), pp. 542-559.

Ampio spazio viene riservato anche alle divinità egizie: ad Anubi è dedicato l'articolo di Laurent Bricault e Valentino Gasparini *Marco Volusio: un magistrato in fuga travestito da Anubis*. Gli autori analizzano nel dettaglio l'episodio narrato da Valerio Massimo e lo inseriscono all'interno del contesto ostile ai culti orientali dell'epoca di Tiberio, durante la quale si formò questa tradizione. I due studiosi sono anche autori di altri due contributi dal titolo *I Flavi, Roma e il culto di Isis* e *Un obelisco per Antinoo*. Il primo articolo spiega come le divinità egizie siano state utilizzate dagli esponenti della dinastia Flavia per legittimare e consolidare il proprio dominio, soprattutto a seguito della guerra civile del 69 d. C. Il secondo contributo discute la nascita e la diffusione in Egitto e a Roma del culto di Antinoo, figura spesso associata a quella di Osiride, oltre che proporre una nuova interpretazione sulla dibattuta questione della localizzazione della tomba del favorito di Adriano. Ennio Sanzi è anche autore del capitolo intitolato *Anubis: principato e poesia a Roma*. Attraverso l'analisi di vari passi tratti dai poeti di età augustea, lo studioso fa notare come la conquista dell'Egitto da parte di Augusto sia fondamentale per comprendere il passaggio da una fase di ostilità del culto di Iside e Anubi nella propaganda del *princeps* a quella di una loro totale integrazione.

Un altro importante gruppo è quello delle divinità provenienti dalla Siria, oggetto di quattro articoli. Il primo è quello dedicato da Nicole Belayche sulla diffusione degli dei siriaci alla corte di Elagabalo. Lo studio mostra come ad essere mal tollerata dai Romani non era tanto l'introduzione del culto solare da parte dell'imperatore, ma la sua rappresentazione alla maniera orientale. Della stessa studiosa è il contributo *Divinità romane e orientali sul Gianicolo*. L'articolo mostra come un luogo dedicato a un'oscura divinità tradizionale, il *lucus* della dea Furrina sul Gianicolo, sia stato oggetto di un gran numero di dediche e offerte a varie divinità di origine siriana, testimonianza della presenza di una folta comunità di immigrati orientali a Roma proprio tra Trastevere e Gianicolo. Alla stessa autrice si deve inoltre *Lo sguardo di Roma sull'Oriente*, che prende in considerazione la rappresentazione che i Romani facevano degli Orientali, dei pregiudizi nei loro confronti e degli elementi che erano intesi come tipici della loro identità. Alle divinità di Palmira è dedicato invece il capitolo di Corinne Bonnet *Gli dei di Palmira nel cuore di Roma*. Partendo dall'analisi di un altare bilingue latino-aramaico a Malakbel conservato nei musei Capitolini, la studiosa belga mostra come il dio conservi tutte le proprie caratteristiche palmirene, anche se, in base al confronto con le testimonianze iconografiche provenienti da Palmira, con un alto grado di romanizzazione.

In questo volume un ruolo importante lo assume anche l'epoca tardoantica, quando lo scenario religioso di Roma verrà ampiamente sconvolto dall'avvento della nuova religione cristiana. È proprio questo l'argomento del capitolo di Luigi Bianchi, intitolato *Costantino, Pietro e la trasformazione di Roma*, che si occupa dello sviluppo della città cristiana a livello topografico, nonché sul ruolo della tomba di Pietro come centro propulsore di questo sviluppo. Da collocarsi nella dialettica polemica tra cristianesimo e paganesimo sono invece i due articoli di Francesco Massa, *Vettio Agorio Pretestato: aristocrazia romana, "culti orientali" e paganesimo* e *Lo sguardo cristiano sui culti orientali*. Il primo articolo è una revisione critica della teoria tradizionale della diffusione massiccia dei culti misterici orientali all'interno dell'aristocrazia romana del IV secolo. Un'analisi approfondita delle fonti su Pretestato mostra invece come tutta la sua politica religiosa sia invece improntata alla conservazione dei culti tradizionali, nei quali l'antico ideale del *mos maiorum* e della *pax deorum* sono il fondamento della stabilità dello stato. Il secondo contributo è invece una ricerca sui temi e i luoghi comuni della polemica cristiana nei confronti dei pagani negli scritti di Minucio Felice, Firmico Materno e Prudenzio tesi a mostrare la diabolicità o a stigmatizzare certi atteggiamenti propri dei culti orientali.

In un libro sui culti orientali a Roma non poteva ovviamente mancare uno spazio dedicato al culto di Mitra. L'articolo di Francesca Prescendi si occupa di riconsiderare su nuove basi uno dei repertori iconografici più noti della divinità, quale quello della tauroctonia, inserendolo all'interno della sua mitologia e, più in generale, nel contesto sacrificale romano.

Altri articoli importanti sono quelli di Riccardo Chiaradonna su Plotino, in cui lo studioso fa notare come anche un pensiero privo di accenni alla contemporaneità, come quello del filosofo neoplatonico, sia ben radicato invece all'interno della temperie culturale e religiosa della Roma del III secolo. Jörg Rüpke invece mostra una panoramica dei templi, delle associazioni religiose e dei sacerdoti presenti a Roma, mostrando come queste ultime in ultima analisi fossero di minore visibilità rispetto ad altre attività quali processioni, sacrifici oppure i *ludi scenici*. Françoise Van Haepereen invece nel capitolo intitolato *Ostia: un microcosmo religioso*, analizza un caso particolare di coabitazione religiosa quale quello del porto di Ostia. Sulla stessa lunghezza d'onda si inserisce il capitolo di Claudia Santi sulla presenza sul Campidoglio della dea cartaginese Tanit, introdotta a seguito della terza guerra punica con il nome di *Dea Caelestis*.

Ultimo tema da considerare è quello del rapporto/scontro tra magia e religione, oggetto dei due capitoli conclusivi del volume. Il primo è lo studio di Ennio Sanzi *Magia contro mos maiorum: una sfida senza storia* nel quale, dopo aver analizzato il culto di Giove Capitolino e dell'importanza che esso aveva per lo stato romano, si mostra come il dio svolgesse un ruolo chiave anche per neutralizzare riti magici scagliati a danno di intere comunità. Attilio Mastrocinque, nel capitolo *Divinità romane e straniere nelle gemme e nei papiri magici*, si occupa di delineare l'aspetto di alcune divinità invocate nei riti magici. Lo studioso cerca di dimostrare come queste divinità siano il frutto di complesse speculazioni teologiche, in cui elementi romani, egizi, indiani, e anche ebraici si uniscono a concezioni astrologiche e alla filosofia platonica.

Il volume, dunque, presenta al lettore una riflessione storico-religiosa sulla libertà, l'iniziativa e la creatività che entrano in gioco nel momento in cui un nuovo culto veniva introdotto a Roma, sugli obblighi e vincoli che il contesto della città imponeva per essere accettati. L'idea che traspare è quella di una Roma e degli uomini che l'abitavano come un sistema complesso, un tessuto variegato ma non anarchico, frutto di un processo di compromesso creativo, un mondo che, nonostante i pregiudizi e le forme di resistenza delle fasce più tradizionaliste, restava comunque aperto all'alterità culturale: tema, questo, di grande attualità ancora oggi.

Riccardo Loconte (Università di Pisa)
riccardoloconte93@gmail.com

Juan Gil (ed.), *Chronica Hispana saeculi VIII et IX* ("Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 65"), Brepols, Turnhout 2018. ISBN 978-2-503-57481-3.

Il volume contiene l'edizione critica di quattro cronache compilate nella penisola iberica tra VIII e IX secolo, ovvero la *Cronaca del 741*, la *Cronaca del 754*, la *Cronaca di Alfonso III* e la *Cronaca Albeldense*. L'editore suddivide il lavoro in due parti, relative rispettivamente alle prime due cronache, che furono composte in al-Andalus subito dopo la conquista musulmana, e alla terza e quarta cronaca, che furono redatte nel regno asturiano durante il IX secolo. Come esplicita lo stesso autore nel prologo, l'edizione è così strutturata per offrire al lettore la faccia e il rovescio di una stessa medaglia, ovvero la fine della monarchia visigota ad opera dei musulmani e la nascita della *Reconquista*,

intesa come teologia politica, nelle Asturie, l'unico regno che resistette all'avanzata degli eserciti berbero-siriani in Spagna.

Questo volume è uno strumento fondamentale per lo studio di un momento tipico della storia spagnola. Qui, subito dopo la conquista musulmana, ebbe inizio quella riflessione storiografica che fece emergere una certa idea d'identità nazionale spagnola, che ancora oggi è viva.

Nella prima parte, intitolata "La historiografia mozàrabe", vengono analizzati quei due particolarissimi prodotti letterari che sono le cronache mozarabe. Queste presentano tuttavia una serie di problemi legati all'autore, al compilatore, alle fonti utilizzate e al luogo di provenienza di tutti questi. Juan Gil, prendendo visione e informando il lettore della vasta letteratura scientifica in merito, prende però posizione e delinea un quadro preciso di queste due cronache.

Nel primo capitolo l'autore analizza la *Cronaca del 741* o *Cronaca bizantino-araba*. Quest'opera ha una storia complessa e pone allo studioso tutta una serie di questioni che probabilmente non possono essere del tutto risolte. Un primissimo problema compare già nel titolo. Gli studiosi che a partire dal XVI secolo si sono interessati ad essa le hanno dato nomi differenti a seconda del loro posizionamento nei suoi confronti (brevemente: di essere la continuazione della cronaca di Giovanni di Biclara o di Isidoro di Siviglia oppure di essere una cronaca orientale di origine bizantina-araba). La cronaca infatti riporta la storia degli eventi verificatisi tra il 610 e il 719 d.C. – ovvero quel particolare periodo che vede l'impero bizantino, durante il regno di Eraclio, sconfiggere i sasanidi e l'emergere dell'islam come potenza in espansione. L'aspetto più interessante dell'impostazione storiografica di questa cronaca è soprattutto il tono neutro con cui parla dell'islam, di Maometto e dei primi califfi, il nuovo impero dei quali assume quelle caratteristiche 'universali' che nella letteratura cristiana antica venivano attribuite, per esempio, a Roma. Lo stesso Maometto è presentato come un profeta e un apostolo. Inoltre l'opera non tratta dei Visigoti se non nell'incipit rivelando però un uso pedissequo della *Historia Visigothorum* di Isidoro di Siviglia. La sequenza dei re goti, infatti, si interrompe lì dove lo fa la cronaca del metropolita, nonostante la prima porti la narrazione molto più avanti nel tempo. Tutti questi dati hanno indotto gli studiosi a guardare a Oriente per individuare il luogo di provenienza del suo autore e a Occidente quello del suo compilatore: Juan Gil, seguendo Schwenkow, sostiene infatti che la cronaca sia stata scritta in greco da un egiziano, probabilmente un laico, per poi essere tradotta in latino in Ifrīqiya o in Spagna; il compilatore poi si sarebbe limitato ad aggiungere un'introduzione copiando le informazioni dalla *Historia Visigothorum*.

Nel secondo capitolo si analizza la *Cronaca del 754* o *Cronaca mozaraba*. Quest'opera dimostra un impianto compositivo unitario rispetto a quella del 741, che viene però usata come fonte, e ciò lascia trasparire più facilmente il profilo di un unico autore. Questi era probabilmente un uomo di chiesa (a giudicare dalla sua conoscenza dei concili toledani e all'attenzione che pone sugli avvenimenti riguardanti il mondo ecclesiastico) che scrisse a Cordova o a Toledo (ipotesi fatta sulla base del riferimento all'eclissi del 718, che fu totale solamente quivi). Nella struttura del volume curato da Gil, questa cronaca svolge un ruolo di anello di congiunzione tra la *Cronaca del 741* e le successive cronache asturiane. Essa segna, infatti, un passaggio da una iniziale indifferenza nei confronti dei musulmani e degli arabi ad una visione, se non di 'odio' (comunque mai teologico-religioso) nei confronti del conquistatore, certamente di nostalgia nei confronti del regno dei Visigoti che venne sostituito da quello degli Arabi (interessante l'episodio in cui Abd al-Azīz sposa la regina vedova di Rodrigo, ultimo re goto).

Nella seconda parte, intitolata "La historiografia astur", prendendo in esame la *Cronaca di Alfonso III* e la *Cronaca Albeldense*, Gil affronta uno dei temi più spinosi

della storiografia spagnola: quello della nascita dell'idea di 'crociata' e della percezione del regno delle Asturie come erede del regno dei Visigoti. Nella *Cronaca di Alfonso III*, seppure molto breve, emergono con forza alcuni elementi che avranno un fortissimo impatto sulla storia della penisola iberica. Essa ha chiaramente lo scopo di esaltare la figura del monarca asturiano – analogamente a quello che faceva Eginardo con Carlo Magno – tuttavia proietta su di esso anche dei caratteri 'messianici': Alfonso III, per esempio, è presentato nella *Cronaca Albeldense* come "gloriosus puer" (*topos* letterario che attraversa la storia, da Virgilio all'imperatore Federico II). L'impresa che avrebbe dovuto rendere immortale il re asturiano era quella di cacciare i saraceni dalla penisola. Che l'impresa non sia riuscita è assolutamente secondario, di fondamentale importanza invece è che il regno delle Asturie venga presentato come 'miracolo di Dio' (realizzantesi nella battaglia di Covadonga), che avrebbe preservato la Spagna visigota dalla dissoluzione, proprio mediante questo piccolo regno indipendente, e che avrebbe riservato ad esso un altissimo compito: respingere il 'nemico', ormai chiaramente identificato con i musulmani. Infatti il motto che Alfonso III, come novello Costantino, porta sulla sua bandiera recita "Hoc signo tuetur pius, hoc signo uincitur inimicus". Inoltre il monarca assunse, creando quindi dei modelli, le caratteristiche di alcuni monarchi visigoti, come l'audacia in guerra di Leovigildo e la saggezza di Sisebuto.

Nonostante il fatto che queste due cronache non ebbero dei diretti continuatori a causa dello sgretolarsi in più regni da parte della stessa monarchia asturiana, non deve trarre in inganno. L'apporto ideologico ebbe larghissima fortuna e venne ripreso proprio dai nuovi regni di Castiglia, di León e di Aragona. In altri termini 'cristianesimo' e 'discendenza gota' divengono il *Leitmotiv* delle future monarchie spagnole.

Per tornare però al valore di questa edizione critica è importante notare l'utilità della sua corposa introduzione (qui rapidamente riassunta), che offre al lettore uno strumento fondamentale per approcciarsi ad una materia tanto vasta quanto complessa, quale è la storia dell'alto medioevo della penisola iberica. Senza dubbio il collocarsi del volume nella collana di Brepols dedicata alle opere cristiane medievali, in particolare dopo la pubblicazione delle *Chronica Hispana saeculi XII* (edita nel 2018) e delle *Chronica Hispana saeculi XIII* (edita nel 1997), determina una rinnovata attenzione ai processi storici che portarono alla nascita della Spagna come Stato nazionale. Attenzione che tuttavia vuole dotarsi degli strumenti filologici necessari a tale proposito.

È importante sottolineare, infine, come questo volume abbia un valore straordinario anche per la ricerca storico-religiosa che si occupi dell'islam dei primi secoli e, in particolare, dell'incontro tra musulmani e cristiani nella penisola iberica, incontro che ha prodotto quella singolare forma di cristianesimo arabizzato esperito dai cosiddetti mozarabi. Certamente quest'opera, anche se non ha per metodologia d'indagine un'attenzione particolare al fatto religioso, de facto se ne occupa al fine della ricostruzione filologica dei quattro testi. Essa fornisce inoltre la materia prima per indagare e mettere in discussione alcune categorie storiografiche obsolete e per gettare luce sull'incontro-scontro tra culture, che avvenne subito dopo la conquista musulmana della Spagna, e sui processi di creazione dell'identità religiosa.

Simone Petrillo (Sapienza Università di Roma)
simonepetrillo93@libero.it