

ROBERTO SCHIAVOLIN

«LO SPIRITO SOFFIA
DOVE VUOLE»

DINAMICHE DELLA SPIRAZIONE
NELLA CULTURA RELIGIOSA
TARDO-ANTICA

Prefazione di
ALDO MAGRIS

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA



FACOLTÀ
TEOLOGICA
DEL TRIVENETO

ISBN 978-88-250-4654-0
ISBN 978-88-250-4655-7 (PDF)
ISBN 978-88-250-4656-4 (EPUB)

Copyright © 2020 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO - EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO
Via del Seminario, 7 - 35122 Padova
www.fttr.it

PREFAZIONE

Appartiene alla struttura dell'esperienza che la realtà delle cose sia accessibile al pensiero umano a diversi livelli e che, pertanto, alla sua comprensione di solito non basti la presa d'atto su un piano di superficie ma si richieda anche di scoprire in essa una dimensione di profondità. Così, dall'immediatezza dei dati particolari emerge un senso universale che non è a sua volta un dato; gli aspetti irrilevanti o effimeri dei fatti si lasciano subito distinguere da ciò che in essi vi è di essenziale o di permanente; i motivi profondi delle azioni non si esauriscono nella somma dei fattori circostanziali. Da tali comuni esperienze si arriva all'idea che la dimensione a prima vista visibile dei corpi fisici non è tutto, perché in essa trapela qualcosa di immateriale e d'invisibile, la cui indagine è ben più importante e istruttiva per capire che cos'è davvero il mondo. Per designare questa seconda dimensione dell'esperienza molte civiltà della nostra area culturale hanno impiegato la metafora dell'elemento aereo, che appunto si caratterizza per il fatto d'essere invisibile e impalpabile, e nondimeno estremamente efficace per l'azione che esercita sulle realtà materiali. Pensiamo alla nozione dell'"anima", che nelle lingue semitiche e nella maggior parte delle lingue indoeuropee è legata al campo semantico del vento, del soffio, del respiro. Tuttavia molto più ricca di significati, e molto più versatile nelle sue varie applicazioni, dall'ambito antropologico a quello della religione e in generale della cultura, è stata senza dubbio nel mondo occidentale la nozione di "spirito". Esso però ha preso forma soltanto al termine di un lungo processo di pensiero, sviluppatosi per secoli e complicato dall'interferenza di agenti molto diversi quali la filosofia greca, il giudaismo e il cristianesimo. Quando anche noi parliamo dello "spirituale" o della "spiritualità" siamo senza saperlo eredi solo del suo risultato finale. Roberto Schiavolin in questo libro si è assunto l'impegno di seguire passo dopo passo il percorso di formazione dell'idea di "spirito" sotto il profilo semantico, filosofico e teologico in tutto l'arco del millennio per questo tema decisivo (dal V secolo a.C. al V secolo d.C.), riuscendo a dominare una sterminata letteratura con ammirevole competenza, con grande finezza, senza peraltro che tanta erudizione offuscasse la limpidezza, direi la persuasiva chiarezza del suo discorso.

Qui devo limitarmi a fornire al lettore solo un profilo molto schematico dell'opera. In principio c'erano due parole, il greco *pneuma* e l'ebraico *rūah* entrambi tradotti di regola con "spirito" nel significato primario di "movimento d'aria", "soffio", "alito". A prima vista sembrerebbero essere una variante lessicale dell'idea di "anima" quale elemento aereo, ma non è affatto così: lo *pneuma* è molto meno dell'anima, mentre la *rūah* è molto più dell'anima, e inoltre il valore concettuale nei due vocaboli è completamente diverso, se non opposto. Da nessuno dei due, presi separatamente, sarebbe mai derivato qualcosa che annunciasse il nostro concetto dello "spirituale".

In ambito greco, di uno *pneuma* si parla anzitutto nella letteratura medica attribuita a Ippocrate, dove designa una sorta di fluido dinamico o di vapore caldo che circola nell'organismo dei viventi mantenendone in regolare attività le funzioni fisiologiche. Anche Aristotele, non a caso proveniente da una famiglia di medici, lo intende nello stesso senso e lo impiega esclusivamente nelle sue ricerche naturalistiche, senza neppure nominarlo in sede di "filosofia prima" né dargli alcun ruolo nella sua dottrina dell'anima e della vita morale. Del resto anche in Platone lo *pneuma* è per lo più menzionato solo come fenomeno atmosferico (un vento) e non ha nulla a che vedere con la sfera "spirituale", come diremmo noi, per la quale egli usa invece – come d'altronde anche Aristotele – il campo semantico del *nous*, cioè dell'intelligenza e del pensiero che è per lui la componente superiore dell'anima. Tutto il platonismo è stato una "filosofia dello spirito" nel senso del greco *nous*, laddove lo *pneuma* era solo una funzione legata al corpo e in qualche modo esso stesso "materiale" di una qualità sottile e impercettibile. Nei tardi neoplatonici è tutt'al più una sorta di medio fatto di etere (che è il quinto elemento fisico) tra l'immaterialità dell'anima e la materialità più massiccia del corpo; in tale veste è responsabile delle funzioni meno nobili della psiche, stimola le passioni e i cattivi istinti, trasmette le influenze negative dei dèmoni e degli astri, oppure provoca i sogni premonitori e l'invasamento estatico dei veggenti. Lo *pneuma* è infine il "veicolo" con cui l'anima discende dal mondo divino per incarnarsi nei corpi e con il quale risulta eventualmente "visibile" anche dopo la morte. Nello stoicismo, una corrente filosofica decisamente alternativa a quella platonico-aristotelica, lo *pneuma* ha invece un ruolo centrale perché è associato al Principio attivo dell'universo, cioè al *Logos*, detto anche Dio, Natura, Destino, Provvidenza. La filosofia stoica non è affatto "materialistica" in senso stretto poiché la materia è appunto solo il Principio passivo, inerte, su cui quello attivo opera nel dare forma a tutti gli esseri e nel dispiegare la rete universale dei processi di causa-effetto, però afferma che tutto quanto eserciti un'azione dev'essere, se non "materiale", in qualche modo "corporeo" e, pertanto lo stesso Principio attivo, per svolgere le proprie funzioni, ha nello *pneuma* il suo supporto, il suo strumento, il suo modo "fisico" di manifestazione.

Tutto quindi nella realtà materiale è pervaso di *pneuma*, che si distingue per i vari gradi della sua intensità. Per esempio nella materia inorganica lo *pneuma* agisce in misura assai più bassa rispetto a quella organica, e nell'anima umana il "tono" dello *pneuma* è maggiore nei processi intellettivi, minore in quelli sensoriali. Ma in generale "spirito" e materia, Dio e mondo, sono per così dire come due facce della stessa medaglia.

In ambito ebraico è tutto il contrario. Il mondo e Dio sono radicalmente eterogenei, e lo "spirito" non è un fattore agente in natura né un aspetto (fisico o psichico) dell'essere umano bensì una manifestazione trascendente della divinità sola. Fin dai primi versetti della *Genesi* si parla di questa *rūah 'Elohīm* che "scivola" sulle acque primordiali come se le sfiorasse appena: in tal caso sembrerebbe essere quasi un alone della potenza di Dio, una delle tante sue proprietà o funzioni più o meno personificate, come la Sapienza, il Pensiero, la Gloria, la Parola. Benché quindi questo "soffio" non abbia di per sé nulla a che vedere con l'"alito di vita" (*nešamah*) che secondo il racconto della *Genesi* YHWH insuffla in Adamo, di fatto però quest'ultimo venne assimilato alla *rūah*, la quale di conseguenza finì per rappresentare in molti passi della Bibbia un equivalente dell'"anima" o, più esattamente, quell'impianto generale dell'uomo che ne spiega il "carattere", le tendenze e i motivi delle azioni. Ciò nonostante la *rūah*, anche se applicata al piano antropologico, non è mai una componente strutturale della natura umana ma resta un "dono" che Dio assegna, nel bene o nel male, a determinati individui nel quadro del suo piano, sotto forma di una particolare attitudine alla giustizia, alla profezia, al governo, ma anche a comportamenti negativi: pensiamo allo "spirito di verità" e allo "spirito di iniquità" fra i quali l'umanità è ripartita secondo i testi di Qumran.

La cosa sorprendente è che questi due diversissimi percorsi – greco e giudaico – dello "spirito" trovarono un punto di convergenza e una forma di ulteriore sviluppo nel cristianesimo. Ovviamente i membri del gruppo gesuano – tutti ebrei – condividevano la concezione giudaica della *rūah* quale dono di Dio, ma la riferivano anzitutto a loro stessi pensando che era appunto lo "spirito" divino a suscitare nei credenti la fede in Gesù come unica immagine o volto del Dio altrimenti invisibile, e nella sua nuova rivelazione. Quest'innovazione di senso è evidente nelle lettere paoline e negli scritti giovannei, che di regola rendono in greco la *rūah* con *pneuma* come già facevano i pensatori del giudaismo ellenistico. Secondo Paolo, gli uomini sono per natura solo "sarchici" (cioè fatti di carne, *sarx*) e "psichici" (dotati di anima, *psychē*), ma grazie alla fede ricevono un terzo elemento esterno, lo spirito, che li rende "pneumatici" e con ciò uomini del tutto "nuovi" rispetto al loro precedente modo di esistenza, operatori dei carismi "spirituali" da esso conferiti. Nell'episodio della Samaritana del IV Vangelo Gesù in persona spiega che il vero Dio sarà adorato d'ora in avanti non con i sacrifici

e i riti tradizionali bensì “in spirito” – quello *pneuma* che Dio offre all’umanità per tramite del Salvatore – e aggiunge la decisiva, inaudita dichiarazione che Dio stesso è *pneuma*. Inoltre, lo spirito (già in Luca, ma soprattutto in Giovanni) tende ad assumere sempre più i caratteri di un soggetto agente: è una figura che non solo personalmente assiste e conforta (il *Paracletos*, che significa insieme “avvocato” e “consolatore”) ma, in qualche modo, prolunga e continua dopo la scomparsa di Gesù la presenza del *Logos* nella comunità dei credenti.

Schiavolin ha giustamente rilevato che la nozione di spirito nel cristianesimo ha un’essenziale “impronta cristologica”. In effetti, soltanto perché c’è stato l’avvento di Gesù Cristo la comunità che a lui si riferiva ha potuto introdurre un discorso del tutto nuovo sullo spirito. Cristo e lo Spirito, *Logos* e *pneuma*, si richiamano a vicenda senza con questo identificarsi: giacché la Parola di Dio si incarna in Gesù, mentre nello Spirito essa opera in maniera diffusa ancorché immateriale; la presenza di Gesù in questo mondo è temporanea, quella dello Spirito invece dura per sempre. A definire il differente ruolo di queste due figure e la loro relazione con l’essere divino si dedicò per i tre secoli successivi la riflessione dottrinale cristiana (solo dal V secolo assunse il nome di “teologia”, che prima designava la “filosofia della religione” dei pensatori greci), e il risultato ne fu il dogma trinitario, tappa fondamentale del percorso che condurrà alla concezione moderna dello “spirito” anche al di fuori o a prescindere dal cristianesimo.

Intanto però gli strati intellettuali del movimento cristiano – ormai non più ebrei e tutti di formazione ellenistica – a partire dal II secolo lavoravano intensamente per conferire alla nuova religione un assetto culturale di alto livello e a tale scopo fecero largo impiego di quella che era la punta di diamante della *paideia* del tempo, cioè la filosofia. Ciò comportò la massiccia assunzione di uno strumentario concettuale desunto dalla linea platonico-aristotelica (l’unica giudicata idonea) che permise di definire alcuni temi fondamentali rimasti poi in vigore fino a oggi: la trascendenza di Dio rispetto al mondo, il suo statuto ontologico di ente sommo, incorporeo, immutabile, connotato in termini morali e razionali, e pertanto custode dell’ordine del mondo e dei valori etici; inoltre l’intelletto e il libero arbitrio come proprietà precipue dell’anima umana immortale, che di conseguenza attende di essere giudicata secondo le sue opere. Tutto questo era già da tempo il patrimonio di quella “filosofia dello spirito” introdotta da Platone e Aristotele, ora in gran parte riciclata dentro la “teologia” ecclesiastica, che però nel linguaggio proprio dei pensatori greci faceva perno sul *nous*, sull’elemento intellettuale comune a Dio e all’uomo. Con esso doveva confrontarsi, né poteva metterlo in crisi, la nascente riflessione sullo *pneuma* nel senso non greco ma biblico-cristiano, il che non avvenne senza problemi data la difficile compatibilità dei due termini.

Riassumiamo la lunga, complicata e minuziosa analisi condotta dal nostro Autore sui documenti di questo faticoso processo (anzi, come egli dice, di questo “matrimonio semantico”). Inizialmente i Padri si limitano a prendere atto dell’antitesi e affermano quindi, da un lato, sia lo *pneuma* alla greca in quanto forza vitale che pervade il cosmo e il corpo umano, sia, dall’altro, lo *pneuma* divino nel senso della biblica *rūah*, ma separatamente e senza interrogarsi sulla loro relazione. Un rilevante passo avanti fu compiuto invece da Origene, il quale associa lo Spirito divino all’“alito” insufflato da Dio in Adamo per gestire non già la vita naturale ma anche le attività mentali superiori: con ciò lo *pneuma* acquista nell’uomo le funzioni intellettuali e la natura immateriale del *nous* platonico-aristotelico, perdendo il connotato naturalistico che nel pensiero greco aveva sempre mantenuto. Comincia quella “spiritualizzazione dello *pneuma*” che contribuisce a trasformarlo in un concetto teologico. Non a caso proprio Origene è il primo ad articolare un sistema trinitario cristiano definendo in greco le tre persone con i vocaboli di ascendenza filosofica *Nous*, *Logos* e *Pneuma*. In seguito fu la controversia sull’arianesimo che, fissando in termini definitivi la personalità divina e non creaturale del Figlio, estese tali proprietà anche allo Spirito, rendendolo quindi di natura (anche se non gerarchicamente) pari al Figlio e al Padre per la comune sussistenza ipostatica nell’unica sostanza divina. Con il *de trinitate* di Agostino si raggiunge infine il vertice della “spiritualizzazione dello spirito”: lo *pneuma* in quanto Persona divina diventa un soggetto assolutamente incorporeo, e la *rūah* diventa anche un aspetto della realtà umana poiché le tre componenti dell’anima dell’uomo – intelligenza, volontà e amore – rispecchiano rispettivamente il Padre, il Figlio e lo Spirito della struttura trinitaria.

Il “matrimonio semantico” si è dunque felicemente realizzato ma, come sempre avviene con i grandi fenomeni storici, non ha mancato di far emergere un nuovo genere di problemi che sono per ora rimasti irrisolti. A essi Schiavolin ha dedicato una cospicua considerazione conclusiva che secondo me è la parte, sotto il profilo teoretico, più originale e stimolante del suo libro e perciò mi permetto di raccomandarla caldamente all’attenzione del lettore.

Il “punto della questione”, spiega il nostro Autore, è che la metamorfosi dello *pneuma* maturata nella teologia cristiana gli ha fatto assumere aspetto e significato fondamentalmente conformi a quel modello filosofico platonico-aristotelico nel quale i Padri della Chiesa avevano fin dall’inizio ravvisato lo strumento più efficace per svolgere il loro lavoro. Il platonismo e l’aristotelismo, certamente, ebbero un ruolo decisivo per depurare il significante *pneuma* del valore fisicistico che aveva in origine (e anche nella filosofia stoica), garantendo quindi la trascendenza ontologica della realtà divina cui lo Spirito veniva assegnato quale sua parte integrante. Parimenti, a livello

antropologico, esso cessava di rappresentare l'interfaccia dell'anima con la sfera corporea o sensoriale per diventare, al contrario, l'organo che la metteva in comunicazione con la più elevata sfera della religione, del pensiero, della cultura: un valore anche qui modellato sulla filosofia greca del *nous* che la "spiritualità" in generale ha mantenuto ancor oggi. D'altro canto, però, la preoccupazione prioritaria se non esclusiva a salvaguardare la "trascendenza" dello Spirito, a sottolinearne l'elevazione "verticale" al di sopra e al di là del cosmo, che già Platone e Aristotele attribuivano alla divinità suprema, ha avuto la conseguenza di mettere in ombra altre e non meno essenziali potenzialità teoretiche del suo concetto. Giacché lo spirito – mantenendo un minimo di senso alla metafora aerea – soffia dove vuole, è inafferrabile e imprevedibile, è dappertutto e da nessuna parte, non ammette di essere collocato in una posizione precisa, e per la sua propria fluidità non è mai tanto "trascendente" da non essere in un certo modo anche "immanente" o, per meglio dire, la sua effettiva "trascendenza" non va vista in dimensione "verticale" bensì "orizzontale". Inoltre, lo spirito ben poco si presta a venir inquadrato nei concetti ontologici di ente o di sostanza, in base alla dottrina aristotelica delle categorie pienamente assimilata dai Padri fin dal II secolo, perché non è un oggetto determinato né ha una forma passibile di definizione concettuale. In breve, lo spirito è caratterizzato da una sua essenziale ambiguità, ma nel senso positivo di estrema ricchezza e illimitata plurivalenza. In fondo la *rūah* del giudaismo aveva ancora questa ambiguità, e pertanto non significava tanto la posizione extramondana di Dio quanto piuttosto il suo agire nello sfondo invisibile degli eventi, la sua ubiqua presenza nel creato, qualcosa di simile a ciò che poi si chiamerà il suo "soggiorno" nel mondo, la *Šekhinah*. Anche il cristianesimo parla dell'effusione dello Spirito, però quel che più conta sembra essere la *differenza* dalla materia, dalla corporeità, dalla natura, e in ciò assomiglia di più al *nous* incorporeo di Platone e Aristotele. Una strada diversa si sarebbe forse aperta se si fosse concepito lo Spirito in termini di "atto" e di "movimento", come tentò di fare nel IV secolo il teologo latino prediletto dal nostro Autore, e cioè Mario Vittorino.

Se il concetto metafisico di Dio (mutuato dalla filosofia greca del *nous*) si può chiamare "astratto", il pensiero dello spirito invece è "dialettico". Lo è per la sua intrinseca ambiguità, e poi per il fatto di costituire non l'identità fissa di un essere sussistente bensì la dimensione profonda di una *relazione*. Non però una relazione fra sostanze tra le quali ha luogo un processo di tipo causale o un rapporto cognitivo: organo della relazione spirituale è – metaforicamente – il "cuore", dice Schiavolin citando Wolfhart Pannenberg. Perciò nulla si capirà dello spirito se non si mettono da parte gli schemi intellettualistici della metafisica classica, come l'antitesi intelletto-materia, il principio di causalità o la tavola aristotelica delle categorie. Questa griglia concettuale

era stata impiegata dalla teologia cristiana allo scopo di evitare la ricaduta gnostica nella mitologia, il pericolo del panteismo e la conseguente tendenza a un'identificazione di umano e divino; ma il pensiero dello spirito non corre questo rischio perché la relazione fra uomo e Dio che in esso si configura non è un'identità sostanziale ma la dinamica di una progressiva "assimilazione" (*homoiōsis*) fondata sull'amore e quindi sulla libertà, senza nulla togliere al differente statuto ontologico del Creatore e della creatura. L'uomo non si trasforma in Dio (o viceversa), ma grazie a Cristo può diventare "figlio di Dio" nello spirito e a opera dello spirito.

Quella che è stata definita l'"impronta cristologica" sullo sviluppo storico dell'idea di spirito ha e deve avere una ricaduta anche sul piano della considerazione teoretica. Ciò significa che pure lo Spirito del dogma trinitario va sempre e anzitutto pensato a partire dall'evento fondamentale dell'Incarnazione di Cristo, questo straordinario paradosso speculativo per sua natura è intraducibile nel linguaggio della tradizionale metafisica dell'essere, assolutamente refrattario a sottostare al principio di non contraddizione e di adattarsi a definizioni di tipo categoriale. Origine e principio di tutto il cristianesimo, l'Incarnazione dovrebbe essere per il pensiero cristiano un monito perenne a non ragionare in termini di antinomie, tra teismo e panteismo, finito e infinito, monismo e dualismo, perché essa stessa ne rappresenta il superamento. A questo riguardo Schiavolin fa un richiamo secondo me giusto e opportuno a Hegel, un filosofo che (qualsiasi siano le riserve da sollevare sul suo conto) senza alcun dubbio ha fatto del dogma trinitario e, in particolare, dell'Incarnazione di Dio la cellula primaria del suo pensiero, non solo in sede di filosofia della religione ma per la costruzione stessa del sistema. La "dialettica" hegeliana, infatti, fa perno sul concetto che una cosa non è se stessa per via della semplice identità astratta con sé medesima, ma perché si nega, passa in altro, e in tale esser-altra però si ritrova e si riconosce come se stessa. È evidente che il modello di questo movimento del Sé era per Hegel il processo intertrinitario, dove Dio si fa altro da sé nell'Incarnazione, eppure proprio in tale suo alienarsi Dio è con noi, è concreto, è "Spirito". Credo che una riflessione teologica senza pregiudizi potrebbe trarre da qui uno spunto per valorizzare l'esigenza principale posta dal tema dello spirito, quella di una vera "concretezza" dell'esperienza religiosa cristiana, aliena sia da vane attitudini sentimentali sia dalla soggezione a schemi razionalistici di matrice estranea.

Del resto proprio l'ideale dello spirito è stato più volte nella storia del cristianesimo la parola d'ordine di movimenti che avanzavano proposte innovative sui contenuti e l'esercizio della fede, generalmente visti con sospetto, anzi come potenzialmente eversivi della tenuta dei dogmi da parte della teologia ecclesiastica ancorata al formulario concettuale platonico-aristotelico. Non si tratta certo ora di tenere per buoni e tanto meno di rivendicare questi

tentativi spesso più o meno viziati da incongruenze e ingenuità, però è significativo che proprio lo “spirito” paolinamente contrapposto alla “lettera” della tradizione si prestasse a fungere da principale emblema della speranza in un futuro escatologico, nell’avvento di una rinnovata e più autentica vita cristiana (o come tale per lo meno presunta): una speranza di vera libertà. Ma forse anche nell’odierno mondo secolarizzato lo “spirito” può ancora rappresentare una grande speranza mentre ci si accorge con sgomento che l’uomo nella cultura dominante sta riducendosi a un pugno di algoritmi, a un automa manovrabile dalla genetica e dall’informatica.

ALDO MAGRIS

INTRODUZIONE

I significati multipli di un termine appartengono allo stato sincronico del sistema della lingua e insieme al processo diacronico della stessa lingua. Oltre alla struttura linguistica in cui si colloca un termine, dello stesso si dà anche la storia: senza questa storia non si può comprendere appieno il significato di un lemma in una certa situazione linguistica.

Il sostantivo greco πνεῦμα, normalmente reso in italiano con la parola “spirito”, ha subito in epoca antica e soprattutto tardo-antica tutta una serie di mutazioni semantiche che hanno per così dire “elevato” il significato del termine sino a renderlo capace di designare delle qualità distinte e distanti dal senso fisico o materiale che la parola possedeva all’inizio. Sono, appunto, quelle prerogative che oggi si definiscono “spirituali”, le quali solitamente caratterizzano la divinità e le sue manifestazioni, la comunicazione di verità divine (la cosiddetta “ispirazione”) e, più in generale, i valori religiosi. Una volta, per così dire, “laicizzatosi”, il concetto di spirito è passato a indicare la costituzione interiore dell’uomo, la sua modalità di agire e di pensare, la contrapposizione alla corporeità o alla materia e, in senso più lato, la sfera della cultura e della comunicazione intersoggettiva, la dimensione educativa, sociale e culturale dell’esistenza umana¹.

Per quanto tali significati possano apparire oggi risaputi e consueti, nell’evoluzione del termine permane nondimeno un paradossale equivoco: vi è infatti una discrasia tra significante (πνεῦμα) e significato, che si è appena inquadrato nei suoi tratti fondamentali². A complicare ancor più le cose si è aggiunta la tradizione linguistica latina, che ha reso lo *spiritus*, equivalente ed erede dello πνεῦμα greco, sempre più “spiritualizzato” nel senso odierno. Risulta quindi evidente come vi sia stata un’integrazione di significato, in

¹ Cf. GUZZO A., MATHIEU V., s.v. *Spirito*, in *EF*, XI, 10997: «Principio immateriale del pensare e del volere».

² Cf. MAGRIS A., *Lo “Spirito” e l’eredità dei Greci*, in PAGANO M. (a cura), *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis, Milano-Udine 2011, 137: «Di regola – e con le eccezioni che vedremo – l’area semantica “soffio-vento” non fornisce mai in greco un paradigma per la comprensione della natura divina, della natura umana, e soprattutto del loro nesso reciproco».

virtù della quale lo “spirito”, da un valore rappresentativo e sostanzialmente concreto, ne assume uno concettuale e molto più astratto, declinabile come “spirituale”, “spiritualità”, ecc.³. In ciò è stato fondamentale il contributo del razionalismo greco (platonico *in primis*), in virtù del quale solo grazie all’attività dell’intelletto (νοῦς) si è in grado di contemplare e produrre la forma, ossia un qualcosa di invisibile, incorporeo, che giace e opera nell’interiorità.

Tuttavia va rilevato, ed è cosa di non poco conto, come, nel significato che oggi si attribuisce al termine “spirito”, l’astrattezza del concetto antico di forma sia stata convogliata, per la decisiva influenza della tradizione ebraico-cristiana, in una dimensione più esistenziale, personale si potrebbe dire, in virtù della quale l’atto conoscitivo non appare più distinto e distante dall’ente ma coinvolto in esso in maniera vitale:

La coscienza moderna (ma per un processo iniziatosi già nel periodo alessandrino, e favorito poi in modo decisivo dal cristianesimo), sentendo come astratta la forma isolata dall’atto, trova la concretezza e il valore solo nella forma vivente; e il principio della vita delle forme è precisamente lo spirito, per cui i valori vengono ad essere, essenzialmente, «valori dello spirito». Lo spirito, in questa prospettiva, è l’anima dell’uomo nelle sue funzioni superiori, l’anima in quanto immortale⁴.

Fatto questo breve preambolo, si ritiene opportuno, in prima istanza, tracciare un breve quadro storico del termine *pneuma*, in modo tale da offrire le linee-guida dei suoi significati e dei suoi utilizzi tra antichità e patristica, ossia durante il periodo che corrispose alla vera e propria “mutazione semantica” del termine.

Il vocabolo greco indica originariamente una realtà materiale, percepibile dai sensi e connotata dinamicamente, che si manifesta fisicamente attraverso fenomeni quali il vento, l’alito, il respiro e le più varie flatulenze. In tutto il pensiero ellenico, infatti, la semantica del termine è precipuamente fisiologica, a partire dai presocratici e dalle scuole mediche di matrice ippocratea, proseguendo con Aristotele per giungere sino al neoplatonismo, con la sua peculiare nozione di *pneuma* come veicolo sottile dell’anima. Pertanto la valenza ricoperta dal termine, come sottolinea Magris: «non fornisce mai in greco un paradigma per la comprensione della natura divina, della natura umana, e soprattutto del loro nesso reciproco»⁵. A partire infatti da Anassagora è il νοῦς – e non lo πνεῦμα – a essere inquadrato nella sua pregnanza metafisica, ossia nelle componenti fondamentali di razionalità e immaterialità, idea poi

³ Cf. *ibid.*, 144.

⁴ Cf. GUZZO A., MATHIEU V., s.v. *Spirito*, cit., 10998.

⁵ MAGRIS A., *Lo “Spirito”*, cit., 137.

sviluppata ed elevata da Platone e soprattutto da Aristotele a quei livelli filosofici di eccellenza e raffinatezza che ben si conoscono.

Solo con lo stoicismo il termine acquisisce una valenza più precipuamente filosofica, anche se continua a mantenere un significato perlopiù fisico: viene infatti considerato un soffio vitale che tutto permea, tutto anima e tutto connette, dal singolo uomo all'intero universo. Simili motivi, anche se non identici, accomunano il greco πνεῦμα all'ebraico *rūah*, che mantiene la "concretezza" del vocabolo greco, a cui tuttavia associa un fondamento teologico. Per questa ragione *rūah* appare una forza divina che si manifesta nelle creature e che viene in qualche modo "donata" dall'alto, *in primis* come ispirazione profetica (*rūah ha-Kōdēš*, «Spirito santo»), e più in generale come rivelazione interiore della presenza divina tra il popolo ebraico.

Il primo grande contatto tra cultura greca e cultura ebraica si avrà – com'è ben risaputo – nell'illuminato Egitto dei Tolomei, e in particolar modo in quell'Alessandria del III-II secolo a.C. nel cui *milieu* culturale avrà modo di formarsi la *Septuaginta* (= LXX), nella quale *rūah* sarà resa molto spesso con *pneuma*. Quest'operazione costituirà il primo fondamentale ampliamento semantico del termine, che verrà ad acquisire evidentemente dei connotati "teologici" del tutto assenti in contesto greco, i quali di lì a poco saranno ancor più valorizzati in seno alla nascente riflessione cristiana.

La caratteristica dello *pneuma* quale dono divino verrà infatti mantenuta nel NT, associata all'azione e soprattutto alla risurrezione del Cristo: questa sorta di "concentrazione cristologica" sarà più marcata in Paolo rispetto a Giovanni, ma entrambi inquadreranno il termine come *munus*, che inabita presso il cuore del credente e lo abilita a "nuova" vita. Tuttavia i pensatori cristiani dei primi secoli, in relazione alle connotazioni fisico-materialistiche del termine ereditate dalle precedenti tradizioni speculative, dovranno fare i conti con una serie di problemi di non facile risolvibilità. Alla fine la linea vincente sarà quella intrapresa dagli Alessandrini i quali, per sfuggire all'*impasse* semantica, "intellettualizzarono" lo *pneuma* facendogli assumere molte delle caratteristiche che appartenevano al *nous* greco, secondo i criteri in voga nel medioplatonismo eclettico del tempo. Ai loro occhi la dottrina platonica, aristotelica e medioplatonica del *nous* appariva per molti versi assai più adatta di quella stoica dello *pneuma* per caratterizzare la realtà divina e in fondo anche quella umana: il *nous* infatti è un principio connotato in termini razionali ed etici, nettamente distinto se non contrapposto alla materia, che può essere riferito in primo luogo a Dio e al suo governo provvidente del mondo, e in secondo luogo alla dimensione più elevata, razionale e morale dunque "spirituale", dell'esperienza umana. La νόσις è quindi un sapere che per principio prescinde dalla dimensione fisica, supera il contatto percettivo, e appunto per questa ragione può definirsi un atto "spirituale". Va tuttavia ricordato come, nella successiva speculazione sviluppatasi nell'Occidente

medievale e moderno, non sarà più *pneuma* ma *spiritus* il vocabolo destinato in tal senso ad assurgere al ruolo di protagonista sia in qualità di significante, sia come significato.

In merito a questo lungo e affascinante percorso si ritiene opportuno citare le conclusioni a cui giungeva Verbeke nel suo fondamentale lavoro sull'evoluzione del termine $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ nell'antichità, le quali tanto esplicitano quanto ribadiscono come tale "soluzione di continuità" sia stata causata dalle esplicite e inequivocabili affermazioni paoline e giovannee, a loro volta basate sul patrimonio concettuale presente nell'AT:

Ceci permet de nous rendre compte avec précision du rôle que la pneumatologie de la religion judéo-chrétienne a joué dans la spiritualisation du terme $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$: ce qui a changé, ce n'est pas tellement le contenu de la notion pris matériellement. — En effet, on peut dire que le pneuma s'applique aux mêmes réalités dans le christianisme et dans la pensée antérieure ou contemporaine: il s'agit toujours de la divinité, de l'âme humaine, du principe de l'inspiration, d'une force divine accordée à l'homme et d'autres significations qui s'y rattachent. *Ce qui a changé, c'est le contenu formel du terme: la révélation judéo-chrétienne a introduit dans le monde, non pas une nouvelle terminologie, mais des idées nouvelles, des conceptions nouvelles sur ces réalités fondamentales, désignées par le terme pneuma.* C'est ainsi que le pneuma s'est dégagé de sa signification matérielle et qu'il a été employé pour désigner des réalités qui transcendent le monde matériel et qui présentent des caractères opposés à ceux des êtres changeants et périssables qui nous entourent. Et tel est, croyons-nous, le contenu positif de cette notion dans le Nouveau Testament; *le pneumatique, c'est tout ce qui se rattache de quelque manière à la Divinité*, laquelle est, suivant la conception théiste, nettement séparée des créatures. C'est Dieu lui-même, c'est le Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité, c'est la grâce, don spécial de Dieu en vue de la sanctification des âmes, c'est l'âme humaine ou ce sont les anges, créés à l'image de Dieu. Il ne s'agit évidemment pas ici d'une indépendance intrinsèque vis-à-vis de la matière, pouvant aller de pair avec une dépendance extrinsèque: ces développements philosophiques ne viendront que beaucoup plus tard. Le pneumatique désigne plutôt tout ce qui est transcendant au monde matériel, ce qui est d'un autre ordre et est donc nettement distingué des réalités matérielles qui nous entourent. *C'est ce que nous appelons un «pneuma spiritualisé».* On peut se demander pourquoi les auteurs chrétiens n'ont pas renoncé à ce terme qui, par une tradition séculaire, était lourd d'une signification purement matérielle. La réponse ne nous paraît pas douteuse: c'est l'influence de la Bible qui a été déterminante sur ce point⁶.

Il cristianesimo pertanto, dopo una fase di incubazione e di parziale as-

⁶VERBEKE G., *L'évolution de la doctrine du pneuma. Du Stoïcisme à S. Augustin*, Garland, New York-London 1987, 408-409.

similazione delle dottrine filosofiche coeve (ciò che Verbeke denomina «dépendance extrinsèque»), “spiritualizzerà”, per così dire, lo πνεῦμα nel senso moderno e attuale (ossia, sempre secondo lo studioso belga, raggiungendo l’«indépendance intrinsèque vis-à-vis de la matière»), connotandolo con caratteristiche quali la trascendenza, l’immaterialità, la razionalità. Per usare una metafora evangelica, si trattò quasi di porre vino nuovo (= idee innovative) in otri vecchi (= termini vetusti).

L’indagine è stata condotta lungo un intervallo temporale di alcuni secoli, entro i contesti culturali e religiosi più rilevanti del periodo antico e soprattutto tardo-antico. Tale percorso appare in effetti ricco di tutta una serie di importanti «interferenze culturali» avvenute attorno all’era cristiana, grazie alle quali un significante endogeno ha finito per prevalere su un significato esogeno⁷. In altre parole il termine, da un punto di vista lessicale conservatosi pressoché immutato – fatto salvo il passaggio linguistico tra greco e latino – è risultato semanticamente “trasfigurato” nel suo passare entro contesti di matrice semitica, i quali hanno “costretto” lo *pneuma* alle proprie esigenze religiose, da una parte certamente snaturandolo, dall’altra però arricchendolo e nobilitandolo.

Ciò che è importante sottolineare è che l’analisi semantica si è concentrata, per quanto possibile, sullo *pneuma* nel suo significato intrinseco, senza quelle ulteriori qualificazioni di “santità” che vengono a caratterizzare il termine in ambito ebraico e cristiano. Si cercherà allora di capire quali sono le ragioni che l’hanno per così dire metafisicamente “innalzato” e con quali modalità si sia evoluto questo processo.

Per tale motivo oggetto dell’analisi sarà non tanto la “divinità” dello Spirito (Santo), ma la “spiritualità” di Dio, il fatto che Dio “sia” Spirito nella sua essenza, e quali ripercussioni ciò comporti in una riflessione e in una prassi religiosamente orientata. Nondimeno si cercherà di comprendere quali sono le peculiarità sostanziali e operative che la terza Persona della Trinità – in quanto connotata “pneumaticamente” – è in grado di garantire in maniera esclusiva rispetto alle altre due persone trinitarie e a quale *surplus* dialettico conduca questa “esclusività” rispetto ad altre concezioni teologiche prodottesi nel corso della storia.

⁷ Cf. MAGRIS A., *Lo “Spirito”*, cit., 138.

PARTE PRIMA

*L'ambiente culturale
classico-ellenistico*

CAPITOLO PRIMO

IL CONTESTO GRECO

1. Introduzione

Nella cultura greca antica il termine πνεῦμα esprime normalmente tutta una serie di fenomeni legati alla circolazione dell'aria: «soffio», «vento», «alito», ecc. Le prime definizioni tecniche a riguardo avvengono in seno alla riflessione medica: nelle teorie fisiologiche il vocabolo era concepito sia come flusso d'aria sia come fluido vivificante di natura corporea, atto a garantire il respiro e la circolazione sanguigna. Il campo semantico del termine era quindi associato a fenomeni perlopiù biologici, tant'è che, a proposito, si parlava di un «soffio vitale» (πνεῦμα βίου) che permetteva a tutti gli esseri l'autosostentamento. In genere, tuttavia, tale soffio era concepito come un qualcosa di separabile dal corpo, cosa che avveniva al momento della morte¹.

2. Teorie mediche

Nel *Corpus* di scritti attribuiti a Ippocrate, stante una certa intercomunicabilità tra i vari apparati del composto umano, il sangue e gli altri fluidi corporei si mescolano con lo *pneuma* ai fini di una migliore circolazione generale². Empedocle e i suoi seguaci, facenti parte della cosiddetta scuola medica siciliana, inquadreranno tale soffio vitale, oltre che come generico principio cosmico, quale costitutivo indispensabile al regolare funzionamento della fisiologia umana³. Secondo questa tradizione esistono due tipi di *pneuma*:

¹ Cf. SAAKE H., s.v. *Pneuma*, in *RE, Suppl.* XIV (1974), 387-412; KLEINKNECHT H., s.v. πνεῦμα, πνευματικός, in *GLNT*, X, 767-847; RAMELLI I., s.v. *Pneuma*, in *NDPAC*, III, 4180-4192.

² Cf. VEGETTI M., *Introduzione*, in ID. (a cura), *Ippocrate. Opere*, UTET, Torino 1965, 65-67.

³ Cf. EMPEDOCLE, fr. 100 [in REALE G. (a cura), *I Presocratici nella raccolta di Hermann*

l'uno è aeriforme, viene dall'esterno e regola la temperatura naturale del corpo umano, l'altro, che proviene dall'interno, è prodotto dal sangue e per questo motivo è definito «pneuma psichico» (πνεῦμα ψυχικόν). Per queste sue proprietà fluidificanti esso risulta estremamente mobile e dinamico e viene a svolgere in seno all'individuo una funzione importante sia sul versante biologico, in quanto è fonte di vita e di movimento, sia su quello psicologico, giacché costituisce il principio della conoscenza sensibile⁴.

In Anassimene di Mileto si assiste a un primo tentativo di concettualizzazione filosofica del termine, allo scopo di descrivere il principio che tutto governa e sostiene: l'«aria», identificata con la ψυχή, e il «soffio», ossia lo πνεῦμα, tengono uniti sia gli esseri individuali che l'intero universo⁵. Un altro presocratico, Diogene di Apollonia, parla dello *pneuma* quale veicolo del pensiero e come condizione per l'esplicazione di tutte le funzioni vitali⁶.

Tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C., in alcune scuole mediche, le teorie sul soffio saranno reinterpretate alla luce degli insegnamenti di Aristotele (→ *infra*, parte I, cap. 1, par. 3). Si distinguono in particolare i peripatetici Diocle di Caristo e Stratone di Lampsaco, che utilizzano lo *pneuma* per spiegare i meccanismi della sensazione⁷. In età ellenistica tali dottrine vengono a costituire la base delle scienze coltivate nella scuola medica di Alessandria, fondata dall'anatomista Erofilo e dal medico di Seleuco I Nicatore, Erasistrato di Ceo. Questi distingueva tra «soffio psichico» (πνεῦμα ψυχικόν), posizionato nel cervello, e «soffio vitale» (πνεῦμα ζωτικόν), collocato nel cuore, nel quale ravvisava inoltre due settori, il ventricolo destro pieno di sangue e il ventricolo sinistro colmo di *pneuma*. Alle vene era demandato il compito di trasportare il sangue, mentre alle arterie, di converso, quello di veicolare lo *pneuma*, che proprio grazie a tale circolazione era in grado di penetrare in tutte le parti dell'organismo⁸. In tutte queste teorie, inoltre, è in qualche modo implicita l'idea che lo *pneuma* potesse assumere un doppio aspetto, insieme corporeo e psichico, quasi fosse una sorta di «ispirazione»: in tale

Diels e Walther Kranz, Bompiani, Milano 2008³, 711-713], contenente il famoso passo sulla respirazione riportato da Aristotele.

⁴Cf. MANULI P., *Medicina e antropologia nella tradizione antica*, Loescher, Torino 1980, 205-209.

⁵Cf. ANASSIMENE, fr. 2 [in REALE G. (a cura), *I Presocratici nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, cit., 211-213]: «Come la nostra anima, che è aria, così il soffio e l'aria (πνεῦμα καὶ αἴρ) tengono unito il mondo».

⁶Cf. DIOGENE DI APOLLONIA, test. 19 [in REALE G. (a cura), *I Presocratici nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, cit., 1122-1127]. Sullo *pneuma* in Diogene si veda VEGETTI M., *Anima e corpo*, in ID. (a cura), *Introduzione alle culture antiche. II: Il sapere degli antichi*, Boringhieri, Torino 1985, 206-207.

⁷Cf. REALE G., *SFG*, IV: *Aristotele e il primo Peripato*, 329.

⁸Su Erasistrato cf. VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 177-191.

senso si parla di *pneuma* d'amore, di follia, poetico, profetico, fino a qualificarlo come «divino» (πνεῦμα θεῖον ο θεοῦ)⁹. Democrito per esempio parla di un «soffio invasatore» o «spirito sacro» (πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν) che suscita l'ispirazione poetica: tale possessione è, a suo modo di vedere, condizione necessaria per comporre un buon poema¹⁰.

Le teorie mediche continueranno a sussistere anche in epoca imperiale, entro la cosiddetta «scuola pneumatica» (αἴρησις πνευματική) sorta a Roma nel I secolo d.C. per volontà di Ateneo di Attalia, un discepolo di Posidonio di Apamea. In essa si elabora una teoria dello *pneuma* che, richiamandosi in parte alle dottrine stoiche (→ *infra*, parte I, cap. 1, par. 4), vede il soffio vitale dapprima effuso dal cuore, poi diffuso in tutti gli organi. In base a questa circolazione, gli esponenti di tale scuola erano in grado di spiegare il funzionamento di tutte le parti del corpo. Altra dottrina importante ivi elaborata fu quella che riteneva lo *pneuma* elemento unificatore e coagulante delle qualità elementari (caldo, freddo, umido, secco) del corpo umano, poi fatte circolare al suo interno dal soffio medesimo. Tale funzione coesiva era considerata il modello, su scala individuale e minuta, di quanto avveniva a livello universale per effetto dello *pneuma* cosmico, in grado di produrre e assicurare la vita a ogni realtà¹¹.

In Galeno tali teorie saranno espresse in forma ancor più complessa e sistematica. La pneumatologia del medico di Pergamo assume infatti una notevole importanza, sia dal punto di vista fisiologico sia da quello antropologico, per il suo tentativo di recupero della tripartizione di matrice platonica, unita a un vitalismo indubitabilmente suggestionato da motivi stoici.

Egli distingue nell'uomo un «soffio vitale» (πνεῦμα ζωτικόν) da un «soffio psichico» (πνεῦμα ψυχικόν): il primo, composto dall'aria inspirata nei polmoni e dagli effluvi del sangue, è insediato nelle arterie, che lo fanno circolare in tutto il corpo, mentre il secondo, la cui sede è posta nel cervello

⁹ Cf. VEGETTI M., *Introduzione*, in MANULI P., VEGETTI M., *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Episteme, Milano 1977, 22-23. Vegetti sottolinea il ruolo della fisiologia alessandrina nello sviluppo «spiritualista» dello *pneuma*: «Antropologicamente neutro in questa fase lo *pneuma* diventerà presto quel vettore semi-materiale di impulsi psichici e genetici, che mancava nel modello platonico; e, risulterà singolarmente adatto (come «spirito») a caricarsi di valori ideologici, persino religiosi» [23].

¹⁰ DEMOCRITO, fr. 18 [in REALE G. (a cura), *I Presocratici nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, cit., 1355]. Questa forza divina invade l'anima del poeta, e poi la riscalda, grazie al proprio alito infuocato, in modo tale che ogni ragionamento freddo, sereno e pacato scompaia per lasciare il posto all'ispirazione artistica e al sacro deliquio, cf. Id., fr. 17.

¹¹ Sulla scuola pneumatica di Roma, cf. VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 191-206.

ove risiede l'anima razionale, si irradia attraverso il sistema nervoso¹². A dire il vero la sede dello ζωτικόν, che appartiene al sistema cuore-arterie, appare piuttosto ambigua, dal momento che il medico di Pergamo parla alle volte di un ulteriore tipo di *pneuma*, lo «pneuma vegetativo» (πνεῦμα φυσικόν), adibito a funzioni nutritive, la cui sede è collocata nel fegato e la cui propagazione avverrebbe attraverso le vene¹³.

Tornando allo ψυχικόν, e approfondendo il discorso in tale direzione, si può dire che tale soffio collega il cervello agli organi percettivi, e costituisce pertanto l'elemento indispensabile per la funzione esercitata dai sensi e dai nervi. Tale *pneuma* è mantenuto in circolazione in due modi diversi: da un lato dall'aria aspirata attraverso il naso, che passa direttamente al cervello, dall'altro attraverso la rete delle arterie. Galeno sottolinea la necessità della circolazione arteriosa alla base del cervello per trasformare lo *pneuma* vitale e per elevarlo a un grado di perfezione superiore¹⁴. L'anima, che risiede presso il capo, si serve infatti dello *pneuma* psichico per controllare le percezioni sensoriali e le attività motorie nei vari organi. Galeno considera tali operazioni, come gli stoici, causate da correnti pneumatiche rilasciate da un centro vitale, che egli non a caso colloca nel ventricolo posteriore del cervello, poiché è lì che si conserva la memoria delle immagini sensoriali e si produce l'attività intellettuale¹⁵.

In conclusione, la pneumatologia di Galeno risulta particolarmente interessante a causa del ruolo che viene assegnato allo *pneuma* psichico, anche se tale soffio presenta, alla maniera di tutta la riflessione greca, una caratterizzazione marcatamente fisiologica e quindi, in ultima analisi, esso rimane sempre nel dominio delle realtà corporee e materiali. Lo *pneuma*, in altre parole, resta uno strumento che non ha alcuna valenza universale, dal momento che serve unicamente per la conoscenza sensibile e per i movimenti fisici.

¹² Cf. GALENO, *L'utilità delle parti*, VII, 8, in GAROFALO I., VEGETTI M. (a cura), *Opere scelte di Galeno*, UTET, Torino 1978, 497-501; *ibid.*, VIII, 2-3, 536-541. Sulla circolazione pneumatica cf. VEGETTI M., *Introduzione* [GAROFALO, VEGETTI 312-313]; cf. anche MANULI P., VEGETTI M., *Cuore, sangue e cervello*, cit., 200-201. Per un inquadramento generale sulla questione dello *pneuma* in Galeno: VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 206-219; GUZZO A., MATHIEU V., s.v. *Spirito*, cit., 10997-10998; DONINI P., *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, 124-132.

¹³ La questione è spinosa, dal momento che Galeno parla di questo tipo di *pneuma* molto raramente: cf. VEGETTI M., *Introduzione* [GAROFALO, VEGETTI 44-45].

¹⁴ Cf. GALENO, *L'utilità delle parti*, XVI, 10 [GAROFALO, VEGETTI 807-815].

¹⁵ Cf. VEGETTI M., *Introduzione* [GAROFALO, VEGETTI 42-46]; ID., *Introduzione*, in *Cuore, sangue e cervello*, cit., 25-26.

3. Aristotele

In Aristotele πνεῦμα non riveste alcun significato precipuamente metafisico: il termine viene infatti utilizzato seguendo le normali accezioni della lingua d'uso, sia da un punto di vista fisico, con lo scopo di indicare l'aria mossa, il soffio caldo, ecc., sia sotto una prospettiva fisiologica, atta a segnalare fenomeni quali il respiro, l'aria inspirata, ecc.¹⁶. Nello Stagirita, come del resto in tutta la greicità classica, è solo l'area semantica ricoperta dal termine νοῦς a poter usufruire di qualificazioni come l'immaterialità, l'incorporeità, ecc.¹⁷.

Nell'accezione di "respiro", lo *pneuma* è presente sia ne *L'anima* sia in alcuni dei *Parva naturalia*. Nel primo testo, parlando del linguaggio, Aristotele precisa che il respiro ha una doppia funzione, poiché serve sia all'articolazione della voce sia alla conservazione del calore interiore¹⁸. In merito a quest'ultimo punto egli ne parla anche nell'ultimo dei *Parva*, il trattato *La respirazione*, nel quale sviluppa la teoria del cosiddetto «calore innato» (πνεῦμα σύμφυτος): questi, collocato principalmente nel cuore, costituisce il principio vitale e necessita di un meccanismo di raffreddamento nell'organismo¹⁹. Pertanto, dopo aver spiegato che il calore vitale contenuto in ogni animale si estinguerebbe troppo rapidamente se non venisse temperato, lo Stagirita distingue tra le diverse possibilità che gli animali hanno di procedere al proprio raffreddamento²⁰. Mentre gli animali sanguigni, i più caldi, respirano con il polmone o attirano l'acqua per mezzo delle branchie,

¹⁶ Cf. BONITZ H., s.v. πνεῦμα, in ACADEMIA REGIA BORUSSICA (Ed.), *Index Aristotelicus*, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1870, 605-606; JAEGER W., *Das Pneuma im Lykeion*, in *Hermes*, 48 (1913), 29-74, che stabilisce un rapporto tra Aristotele e la tradizione biologica italica di scuola empedoclea, nonché con Diogene di Apollonia. Breve panoramica sul termine compie WIERSMA W., *Die Aristotelische Lehre Vom Pneuma*, in *Mnemosyne*, 11 (1943), 102-107. Allo Stagirita viene inoltre attribuito un trattato, *Il respiro (De spiritu)*, che compare in qualche catalogo arabo, e che la critica moderna tende a inquadrare come spurio, tranne rari casi: si veda all'uopo il recente BOS A.P., FERWERDA R., *Aristotle, On the Life-Bearing Spirit (De Spiritu). A Discussion with Plato and his Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body on the Soul*, Brill, Leiden-Boston 2008, nel quale i due studiosi sostengono che il trattato è opera autentica, parte importante della filosofia della natura di Aristotele, mirato com'è alla discussione di varie tesi del *Timeo*.

¹⁷ Si pensi alla fondamentale nozione di «intelletto separato» (νοῦς χωριστός), che è intrinsecamente indipendente dalla materia, di cui lo Stagirita tratta per esempio ne *L'anima*, 429a-430a, in MOVIA G. (a cura), *Aristotele. Anima*, Rusconi, Milano 1996, 213-219.

¹⁸ *Ibid.*, 420b [MOVIA 163].

¹⁹ Sul calore vitale (σύμφυτον πνεῦμα) cf. SCRIVANI F., «L'uomo genera l'uomo». *Riflessioni in margine al De Generatione Animalium di Aristotele*, Tesi di Dottorato in Filosofia, relatore VEGETTI M., Università degli Studi di Trieste, Trieste 2009, 28-50.

²⁰ ARISTOTELE, *La respirazione*, 478a, in LANZA D., VEGETTI M. (a cura), *Opere biologiche di Aristotele*, UTET, Torino 1971, 1230-1231.

agli animali inferiori è sufficiente il raffreddamento derivante dal calore innato²¹. Il respiro, sia quello ottenuto per mezzo dei polmoni sia quello innato, ha quindi una funzione di attenuazione, e non di incremento, del calore²².

Tuttavia, e soprattutto nelle sue opere biologiche, Aristotele intende il termine *pneuma* anche come forza vitale che si esplica in tutti i viventi: esso è descritto infatti come «aria mobile», le cui proprietà sono la dilatazione e la contrazione²³. Serve quindi a trasmettere la vita, ossia la stessa anima, intesa come principio di organizzazione neurovegetativa dell'animale, e poiché le facoltà vitali e psichiche per lo Stagirita hanno sede nel cuore, lo stesso *pneuma* si trova in quest'organo.

Nell'opera *Il moto degli animali*, egli spiega che, consistendo il movimento in processi di repulsione e di attrazione tali che gli organi possano dilatarsi e contrarsi, gli esseri in possesso di *pneuma* saranno a loro volta in grado di farlo, dal momento che il soffio vitale ha la proprietà di estendersi e ritirarsi senza essere soggetto ad alterazione. Si riporta un passo in tal senso emblematico:

Tutti gli animali risultano possedere pneuma innato (πνεῦμα σύμφυτον) e avere con esso forza. [...] Esso sembra che stia nella stessa relazione con il principio animante (ψυχικὴν) come il punto posto nelle articolazioni, che è motore e mosso, in relazione con ciò che è immobile. Dato che il principio per alcuni animali è posto nel cuore per altri nel suo analogo, anche il pneuma innato (πνεῦμα τὸ σύμφυτον) risulta trovarsi qui. Se poi il pneuma sia sempre lo stesso o diventi sempre altro (πότερον μὲν οὖν ταῦτόν ἐστι τὸ πνεῦμα ἄει ἢ γίνεται ἄει ἕτερον), questo deve costituire materia di un'altra trattazione (la stessa che riguarda tutte le altre parti). In ogni modo risulta adatto ad essere l'elemento mobile e a procurare forza. Le funzioni del moto sono spinta e trazione; perciò lo strumento deve potere sia accrescersi sia restringersi, e siffatta è la natura del pneuma (τοιούτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ πνεύματος φύσις): senza subire costrizione si restringe e si distende ed è in grado di trarre e di spingere per la stessa causa, ed è dotato di peso in confronto alle sostanze ignee, mentre è leggero in confronto a quelle opposte²⁴.

²¹ *Ibid.*, 471a [LANZA, VEGETTI 1212-1213].

²² *Ibid.*, 473a [LANZA, VEGETTI 1218-1219], ove Aristotele esplicitamente critica la dottrina che vede nello *pneuma* una fonte di calore.

²³ Sulla tonicità pneumatica, applicata al membro maschile, cf. ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, 689a [LANZA, VEGETTI 715-716]; ID., *Ricerche sugli animali*, 586a [LANZA, VEGETTI 413-414], ove è causa dell'eiaculazione; ID., *La respirazione*, 475a [LANZA, VEGETTI 1222-1223].

²⁴ ARISTOTELE, *Il moto degli animali*, 703a [LANZA, VEGETTI 1270-1271]. Lo *pneuma* ha funzione primaria nel processo riproduttivo e nel processo della trasmissione della vita, cf. ID., *La riproduzione degli animali*, 728a [LANZA, VEGETTI 867].

Da tale descrizione si può dedurre che lo *pneuma*, di cui tutti gli animali sono dotati, appare congenito, innato, poiché trasmesso nell'atto della procreazione, ed esplicante, in virtù della propria natura, energia, forza e movimento. La "leggerezza" che lo contraddistingue è dovuta al fatto che esso, essendo aeriforme, risulta costituito da una materia simile all'etere. Aristotele in effetti stabilisce una certa parentela tra *pneuma* ed etere, parallelamente al rapporto che l'anima intrattiene con le sue facoltà. Secondo tale proporzionalità, lo *pneuma* sta agli esseri viventi come l'etere sta ai corpi celesti:

La facoltà di ogni anima sembra dunque aver parte di un corpo diverso e più divino di quelli che chiamiamo elementi, e come le facoltà dell'anima si distinguono le une dalle altre per nobiltà o ignobiltà, così differisce anche siffatta natura. Nel seme di tutti gli animali è presente ciò che rende i semi fecondi, cioè ciò che chiamiamo calore. Questo però non è né fuoco né una sostanza simile ad esso, ma il *pneuma* racchiuso nel seme e nella schiuma (ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα), e la natura inerente al *pneuma* è analoga all'elemento di cui sono costituiti gli astri (ἀνάλογον οὐσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ)²⁵.

In questo brano lo *pneuma* sembra condividere con l'etere una comune appartenenza alla parte più nobile della natura. Di questo importante passo, che presenta difficoltà interpretative di non poco conto, visto il modo inopinato con cui lo Stagirita descrive il soffio (se confrontato con altri luoghi), vanno sottolineati un paio di aspetti. In primo luogo, come dice Jaeger, lo *pneuma* appare essere una specie di sostrato energetico in quanto, essendo presente nel seme di tutti gli esseri viventi, esso può assicurare la distribuzione costante del calore vitale a ogni parte del corpo. Si noti a proposito come, nello Stagirita, il soffio vitale sia posto quale sede della facoltà nutritiva e sensitiva, fino a essere implicato pure in certe funzioni psichiche²⁶. In secondo luogo, lo *pneuma* funge anche da elemento di connessione tra sfera sublunare e sfera astrale, nel senso che quello che è l'etere per gli astri è lo *pneuma* per la psiche: il soffio caldo viene quindi concepito quale corrispon-

²⁵ *Ibid.*, 736b [LANZA, VEGETTI 894].

²⁶ Cf. *ibid.*, 744a [LANZA, VEGETTI 916-917], ove lo Stagirita considera lo πνεῦμα la condizione psicologica della facoltà immaginativa (φαντασία). Sul significato cardine che il termine assume ne *La riproduzione degli animali*, in cui Aristotele si trova costretto a ipotizzare nel corpo un corrispondente della funzione generativa, cf. LANZA D., *Introduzione a La riproduzione degli animali* (§ Il calore e lo *pneuma*) [LANZA, VEGETTI 788-796]. Si vedano inoltre SOLMSEN F., *The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether*, in *The Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), fasc. 1, 119-123; FREUDENTHAL G., *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Clarendon Press, Oxford 1995, 106-148.

dente sublunare dell'etere, preposto alla conservazione degli enti appartenenti a questa sfera²⁷.

Al di là di tale *hapax* semantico, si possono così riassumere le posizioni pneumatologiche dello Stagirita: se ne *Il moto degli animali* lo *pneuma* è assunto come corrispondente somatico della funzione motrice, e nei *Parva* rappresenta l'elemento dinamico all'interno dell'organismo, ne *La riproduzione degli animali* Aristotele è condotto a riflettere sulla funzione generativa del soffio. Funzione, codesta, che assume un'importanza e una problematicità assai complesse poiché, pur essendo una facoltà dell'anima, ricopre tuttavia l'ufficio di trasmettere l'anima medesima, cioè il principio di organizzazione vitale e sensoriale dell'animale. Così lo *pneuma*, che nelle descrizioni fisiologiche precedenti era ipotizzato nell'organismo, in tale opera risulta indicato come componente dello sperma e, transitivamente, veicolo di ψυχή.

4. Stoicismo

Sin da subito il termine πνεῦμα viene a costituire uno dei capisaldi speculativi della filosofia del Portico. Zenone, fondatore della scuola, lo assimila soprattutto in seno alle proprie dottrine antropologiche e psicologiche²⁸. Egli infatti pone il soffio a fondamento della vita individuale e lo considera come un principio psichico, tanto da identificarlo con l'anima²⁹. Se quindi in Aristotele il soffio veniva ancora visto come mero strumento dell'anima, e quindi "altro" rispetto a essa, negli stoici l'anima come *pneuma* esprime una psicologia molto più orientata in senso vitalistico.

A ogni modo nel Portico la valenza del soffio risulta importante anche e soprattutto in prospettiva ontologica e cosmologica, sia pur nell'ottica "corporea" con cui viene inquadrata tutta la realtà³⁰. Su questa concezione è op-

²⁷ L'etere per Aristotele non ha le stesse caratteristiche della materia e, tuttavia, non è immateriale, cf. *Il cielo*, 269b-270a, in JORI A. (a cura), *Aristotele. Il cielo*, Bompiani, Milano 2002, 131-137. Sul rapporto analogico e sulla corrispondenza proporzionale di etere e *pneuma*, cf. LANZA D., *Introduzione a La riproduzione degli animali* [LANZA, VEGETTI 795].

²⁸ Sullo *pneuma* in Zenone cf. VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 15-41.

²⁹ Fra le varie definizioni zenoniane dell'anima vanno segnalate: SVF, I, 135 [RADICE 73]: «pneuma caldo» (πνεῦμα ἔνθερμον); *ibid.*, I, 137 [ivi]: «pneuma inseminato» (*consistum spiritum*); I, 138 [ivi]: «pneuma consolidato al corpo» (*concretum corpori spiritum*); I, 146 [RADICE 77]: «pneuma longevo» (πνεῦμα πολυχρόνιον). Sull'identificazione anima-*pneuma* nello stoicismo e sul rapporto con il pensiero di Aristotele cf. HAHM D.E., *The Origins of Stoic Cosmology*, s.n., Ohio State University 1977, 71-82.

³⁰ Cf. SVF, II, 1052-1054 [RADICE 897-899]. L'universo viene concepito come un corpo organico gigantesco in cui lo *pneuma* assicura il principio di unità sia dal punto di vista macrocosmico sia microcosmico.

portuno fare un'ulteriore riflessione: va ricordato infatti come per gli stoici la φύσις non indica soltanto il sostrato materiale, ma anche il principio attivo e formale, immanente a ogni realtà, fatto corrispondere alla natura divina³¹. Pertanto, l'accezione del binomio corporeo-materiale è del tutto particolare, dal momento che il "corpo" risulta composto da due fondamentali elementi: da una parte la qualità o forma, che rappresenta la causa o il "principio attivo", dall'altra la materia, la quale viene a costituire il "principio passivo". In altre parole corporeo è tutto ciò che agisce, materiale è il sostrato inizialmente passivo di tale azione, che poi diviene attivo nel momento in cui reagisce a essa³². I due elementi risultano vicendevolmente uniti fra loro in modo tale da essere inscindibili da un punto di vista strutturale: la qualità pertanto è immanente alla materia, e da questa non può mai essere separata, e viceversa. L'azione dello *pneuma* rientra proprio in questi canoni: dal momento che per gli stoici tale tipo di attività è ritenuta corporea, il soffio non può essere reputato in alcun modo una realtà materiale³³.

Per queste ragioni l'equivalenza tra Dio e *pneuma* è concezione ampiamente sviluppata nella stoà. Dio è un soffio infuocato, nobile e potente, il cui raggio d'azione è universale: egli infatti è il principio creatore, animatore e distruttore dell'universo, penetra il cosmo intero al fine di garantire la coesione e la vita, ed è quindi presente in tutti gli esseri viventi, anche i più miseri e meschini: «Come Aristotele faceva incorporeo dio e lo poneva ai limiti del cielo, così gli stoici facevano il *pneuma* diffuso nelle cose, anche le più squallide»³⁴. Centrale in tal senso l'idea di un «fuoco artefice» (πῦρ τεχνικόν), assimilabile perlopiù alla natura ignea degli astri, teorizzato dapprima da Zenone ma soprattutto da Cleante, che è stato in effetti il primo a utilizzare lo *pneuma* in senso teologico³⁵. Cleante ammette infatti l'esistenza

³¹ Cf. SVF, II, 300 [RADICE 499]. Sulla φύσις nel primo stoicismo, cf. POHLENZ M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, La Nuova Italia, Firenze 1967, 119-129.

³² Emblematico ciò che riferisce Seneca, cf. SVF, II, 303 [RADICE 499] (= *Lettere*, 65,2), ma le testimonianze che insistono sull'"inseparabilità" del principio attivo da quello passivo sono oltremodo numerose, cf. per esempio SVF, I, 90 [RADICE 47]; II, 306 [RADICE 501]; 342 [RADICE 515]; 363 [RADICE 523]; 387 [RADICE 533]. Va tenuto comunque presente che corporeo non implica necessariamente corruttibile, cf. VIMERCATI E. (a cura), *Posidonio. Testimonianze e Frammenti*, Bompiani, Milano 2004, 554, che distingue tra i «principi» (ἀρχαί), incorruttibili, e responsabili dell'essenza ed esistenza dell'universo, e gli «elementi» (στοιχεῖα), corruttibili, e soggetti a distruzione durante le periodiche conflagrazioni cosmiche.

³³ Si vedano a proposito le considerazioni di MAGRIS A., *Lo "Spirito"*, cit., 153, nota 9.

³⁴ SVF, II, 1037 [RADICE 891]. Cf. *ibid.*, I, 533 [RADICE 237]. Sullo *pneuma* onnipervadente nello stoicismo, cf. HAHM D.E., *The Origins*, cit., 157-174.

³⁵ Zenone, infatti, avrebbe concepito la sostanza originaria in termini di fuoco mediane la dottrina del πῦρ τεχνικόν, cf. SVF, I, 120 [RADICE 65]; I, 171 [RADICE 85]; II, 1027 [RADICE 889]. Cleante, ricorrendo al concetto di «fiamma» (φλόξ), sembra far riferimento

di un «centro direttivo» (ἡγεμονικόν) cosmico, situato nel sole: è da tale fuoco centrale che si irradiano molteplici raggi che fanno nascere la vita o, in altre parole, è da questo centro pneumatico che si dipartono le correnti ignee atte a rinvigorire l'intero universo. Tutti gli esseri esistenti, pur possedendo la propria individualità distinta dall'ambiente circostante, non sono che una particella di questo fuoco creativo, e in buona sostanza non costituiscono che un solo essere, animato da tale *pneuma* cosmico: non è allora assurdo pregare, supplicare e celebrare questa fonte di vita, come ha fatto Cleante nel suo famoso *Inno*³⁶.

Questa potente visione cosmo-biologica si riverbera anche su un piano antropologico, poiché delinea e struttura in maniera precisa e accurata le varie attività esplicate dalle correnti pneumatiche che attraversano l'organismo corporeo. Tuttavia si resta sempre nel quadro di una concezione materialistica del soffio, dal momento che l'anima, a differenza delle tesi platoniche, è considerata comunque corporea: Cleante e Crisippo affermano infatti il carattere grossolano dello *pneuma* psichico, basandosi sul fatto che esiste un'interazione o, meglio, un contatto reciproco tra l'anima e il corpo³⁷.

In una fase matura dello stoicismo, che si può far iniziare con Crisippo e che vedrà tra i protagonisti Panezio e il suo discepolo, il celebre enciclopedista Posidonio, verrà ancor più amplificata e valorizzata l'importanza dello *pneuma*. Entro un contesto in cui appaiono strettamente legate fisica, logica ed etica, il soffio acquisirà infatti il significato di un potente dinamismo: forza vitale della natura, effluvio caldo degli organismi, fiamma sempre carica di energia, financo nesso logico che concatena gli eventi. Crisippo riprende e sviluppa ulteriormente la concezione pneumatica della divinità, tanto che nel filosofo di Soli la teoria del soffio viene ad assumere una fisionomia precisa e strutturata, che si imporrà nei successivi sviluppi della stoà. Egli parla a proposito di uno *pneuma* divino che pervade l'intero cosmo, intelligente e infuocato:

Ecco la definizione stoica della sostanza di dio: *pneuma* dotato di intelligenza, igneo (πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες), privo di una forma propria, ma che riesce a trasformarsi in tutto ciò che vuole, facendosi uguale ad ogni cosa³⁸.

a una realtà che richiede la continua presenza di un fuoco o di una combustione in atto per poter continuare a esistere.

³⁶ Cf. *SVF*, I, 537 [RADICE 237-241].

³⁷ Cf. per quanto riguarda Cleante *SVF*, II, 518 [RADICE 607]; per quanto riguarda Crisippo *SVF*, II, 791 [RADICE 715]. Sul ruolo dello *pneuma* nei due pensatori stoici si veda VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 41-61 per il primo e 62-90 per il secondo.

³⁸ *SVF*, II, 1009 [RADICE 875]. Dio è πνεῦμα nella sua sostanza, cf. II, 1033 [RADICE 891]: «Alcuni sostengono che dio è *pneuma* diffuso nell'universo (ὅλου κεχωρηκός πνεῦμα θεόν); II, 1035 [ivi]: «A parere degli stoici dio è corpo e nella sua sostanza *pneuma* (πνεῦμα

Il soffio animatore cosmico può essere pertanto concepito come «pneuma intelligente e fuoco intellettuale» (ἐννοῦν τὸ πνεῦμα καὶ πῦρ νοερόν), come conferma un'importante testimonianza di Plotino³⁹. Questa energia si identifica con la divinità suprema, lo Zeus della mitologia, che per tale ragione nel sistema teologico stoico è posto a simbolo dell'etere igneo: ecco che allora il sommo dio è concepito dinamicamente, dal momento che, come si è visto *supra*, l'essere è azione e solo un corpo può attivamente agire su altri enti corporei⁴⁰.

Nella visione di Crisippo due infatti sono i principi all'origine di tutto ciò che esiste, la materia amorfa e il fuoco creatore, ossia lo *pneuma*, che costituisce il principio formale e attivo, atto a strutturare e informare la materia, dando origine alla molteplice ricchezza delle forme di vita⁴¹. Secondo questa teoria lo *pneuma* pervade in grado diverso ogni realtà e, soprattutto, determina l'essenza qualitativa di ciascun ente: le proprietà individuali sono equiparabili a delle «correnti di pneuma» (πνεύματα), ovvero a dei flussi aeriformi in qualche modo già qualificati i quali, grazie alla potenza modelatrice del *logos*, formano con la materia una combinazione indissolubile, che lo *pneuma* appunto, con la sua forza coesiva, trasforma in un'unità durevole. È il cosiddetto *ιδίως ποιόν*, l'essere che ha ricevuto una qualificazione individuale e che viene a caratterizzare tutto ciò che è differenziato⁴². Le qualità per tale motivo non rimangono mai pure, ma si mescolano continuamente l'una con l'altra, legandosi a un sostrato materiale: da queste reciproche compenetrazioni sorgono quindi i vari corpi.

Il discorso va ulteriormente approfondito. L'indissolubilità della combinazione pneumatica tra qualità e materia, ossia quella forza coagulante di tipo aeriforme che sostanzia ciascun essere, è definita dagli stoici, con termine originariamente aristotelico, *ἕξις*. Nello Stagirita esso corrisponde a una qualificazione perlopiù morale, che si genera dall'esercizio attivo, ovvero da una disposizione costante e continua a permanere in un determinato «stato» o «condizione» (*habitus*)⁴³. Negli stoici il termine non viene più a possedere

κατ' οὐσίαν»); II, 1051 [RADICE 897]: «Dio è pneuma ovunque diffuso (ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διελλυθὸς)». VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 172, ravvisa il significato fondamentale del termine nel contesto stoico, quello di essere la sostanza di Dio immanente all'uomo, in quanto suo principio vitale.

³⁹ Cf. SVF, II, 443 [RADICE 569].

⁴⁰ Cf. SVF, I, 98 [RADICE 51]; II, 300 [RADICE 499]; 363 [RADICE 523]. Sullo Zeus negli stoici, cf. RAMELLI I., LUCCHETTA G., *Allegoria. I: L'età classica*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 106-114.

⁴¹ Cf. SVF, II, 313 [RADICE 503].

⁴² Cf. SVF, II, 390-391 [RADICE 533-535].

⁴³ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1104b, in MAZZARELLI C. (a cura), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Rusconi, Milano 1996³, 93; *ibid.*, 1114a [MAZZARELLI 127].

il significato accidentale aristotelico, e acquisisce un senso più tecnico, atto a indicare una vera e propria «forza di coesione» che esprime la natura stessa delle cose⁴⁴. Ma, soprattutto, tale proprietà unificatrice è assicurata dall'elemento aeriforme o igneo, lo stesso che, come appena visto, è associato al soffio: i termini utilizzati sono per esempio «pneuma coibente» (πνεῦμα ἐκτικόν), su cui si avrà modo di tornare a breve, oppure «pneuma infuocato» (πνεῦμα πυρώδες)⁴⁵. Lo *pneuma* corrisponde quindi a questo soffio animatore, igneo ed etereo, sì materiale, ma sottilissimo e finissimo che, dotato di moto proprio, anima ogni cosa e ne mantiene la tensione (τόνος) coesiva garantendo unità al sostrato materiale al quale aderisce:

Così, soprattutto quelli che hanno introdotto «il concetto» di forza di coesione (συνεκτική δύναμις), cioè gli stoici, hanno distinto ciò che tiene insieme da ciò che è tenuto insieme: il primo è la sostanza pneumatica (πνευματική οὐσία), il secondo, quello che è tenuto insieme, è l'elemento materiale. In conseguenza di ciò possono sostenere che il fuoco e l'aria sono gli elementi coibenti (συνέχειν), e invece l'acqua e la terra sono elementi coesi (συνέχεσθαι)⁴⁶.

Aria e fuoco assicurano agli esseri la coesione grazie alla forza del movimento tonico (τονική κίνησις): questo moto cursorio, fatto di sistole e diastole, diretto all'interno determina l'essere, diretto all'esterno ne qualifica la sostanza⁴⁷. Nella visione del Portico, infatti, l'universo in uno stato primigenio permane unito, come un fuoco che contenga in sé le regioni seminali di ogni realtà; in un secondo momento lo *pneuma* si diffonde e pervade ogni cosa fino a che, giunto alla fine della sua fase di espansione una volta raggiunto il limite, s'incurva, cambia verso e procede a ritroso, dirigendosi di nuovo al punto di partenza. Quest'ultima fase, di conversione e ritorno, corrisponde alla concentrazione del tutto entro il fuoco primigenio, secondo la nota dottrina stoica della reintegrazione cosmica⁴⁸. Se quindi nei primi stoici, come Zenone e Cleante, lo *pneuma* era posto al di sopra dei quattro elementi, negli stoici posteriori, a principiare da Crisippo, esso viene consi-

⁴⁴ Cf. SVF, II, 449 [RADICE 571].

⁴⁵ SVF, II, 439-444 [RADICE 565-569]. Sulla natura calda dello *pneuma*, cf. VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 189-190 e FILORAMO G., *Pneuma e luce in alcuni testi gnostici*, in *Augustinianum*, 20 (1980), fasc. 3, 606, nota 33.

⁴⁶ SVF, II, 439 [RADICE 565]. Sullo *pneuma* stoico come miscela di aria e fuoco, cf. HAHM D.E., *The Origins*, cit., 158-161.

⁴⁷ Cf. SVF, II, 452 [RADICE 575], ove si parla di un movimento causa dell'essere e di un altro che determina la qualità. Si vedano ancora *ibid.*, II, 543 e 546 [RADICE 621]. Per tutto il discorso relativo alla τονική κίνησις e al πνευματικός τόμος cf. II, 447-457, 571-575.

⁴⁸ Per la palingenesi e l'*apokatastasis* cf. SVF, II, 623 [RADICE 655]. La dottrina dei periodi cosmici è analizzata da POHLENZ M., *La Stoa*, I, cit., 144-158.

derato più quale “composto” dei due elementi più leggeri e attivi, l’aria e il fuoco.

Questo *pneuma* compenetra quindi tutto l’universo, ma con grande diversità di purezza e di forza. Il cosmo sembra quasi assomigliare a un macrantropo, un grande, enorme corpo animato da un soffio divino, mentre l’intima natura di ogni ente è determinata da un fuoco sottile, che si spinge nella sua azione fino a quando i vincoli materiali glielo permettono⁴⁹. Le realtà terrene devono quindi al soffio animatore sia la propria sostanza sia le relative qualità: ciò determina una struttura dell’essere di tipo gerarchico e scalare, che vede svilupparsi le varie forme dei viventi in relazione al tipo di *pneuma* posseduto:

[1] Secondo gli antichi ci sono due *pneuma*: quello naturale (φυσικόν) e quello psichico (ψυχικόν); ma gli stoici ne aggiungono un terzo, detto coibente (έκτικόν), che chiamano forza di coesione.

[2] Il *pneuma* connaturato (έμφύτου πνεύματος) è di due tipi: naturale (φυσικόν) e psichico (ψυχικόν). C’è però chi aggiunge un terzo tipo: quello coibente (έκτικόν). Il *pneuma* coibente è quello che tiene insieme le pietre, il *pneuma* naturale è quello che fa crescere gli animali e le piante; il *pneuma* psichico, nell’ambito degli esseri animati, conferisce la facoltà sensitiva e la facoltà di muoversi in ogni senso agli animali⁵⁰.

Riassumendo e schematizzando adeguatamente il passo, si ha:

1. lo πνεῦμα έκτικόν presente negli esseri inanimati e inorganici, ai quali conferisce l’unità e ne assicura la coesione, con la sua tonicità cursoria dal centro verso la periferia e viceversa;
2. lo πνεῦμα φυσικόν presente nelle piante, alle quali conferisce la vita vegetativa che periodicamente rinvigorisce e rinnova, soprattutto durante la primavera e l’estate;
3. lo πνεῦμα ψυχικόν presente negli animali, ai quali assicura la vita in senso pieno, l’anima dotata delle facoltà della sensazione e dell’istinto.

Lo ψυχικόν è soffio sottile e asciutto, caldo e igneo, che nel più elevato degli animali assicura non solo le funzioni vitali, ma anche quelle psichiche e spirituali: per questa ragione l’anima è lo *pneuma*, in quanto fusione di fuoco e aria⁵¹. Nell’uomo infatti i tre aspetti dello *pneuma* convivono: alcune parti vengono vivificate da uno πνεῦμα έκτικόν, altre parti da uno πνεῦμα

⁴⁹Per i rapporti tra έξις, φύσις, ψυχή e λόγος cf. SVF, II, 458-462 [RADICE 575-579]; 714-716 [RADICE 687]; 988-989 [RADICE 851-853]; 1013 [RADICE 881-883].

⁵⁰SVF, II, 716 [RADICE 687]. Per questa ripartizione su base pneumatica, cf. POHLENZ M., *La Stoa*, I, cit., 161-165.

⁵¹Sull’anima come πνεῦμα, soffio vitale, cf. SVF, II, 774 [RADICE 711]: «*pneuma* con-

φυσικόν, altre infine da uno πνεῦμα ψυχικόν, dal quale scaturiscono le funzioni più elevate e più perfette della vita, come le facoltà conoscitive superiori, le capacità deliberative, l'agire morale. Pertanto il grado supremo di questa gerarchia è quello dell'essere vivente in cui risiede il *logos*, l'uomo, che non solo è assimilabile a un microcosmo ma, soprattutto, è l'unico essere in grado di rapportarsi direttamente alla divinità, dal momento che la stessa intelligenza è parte di questo fuoco divino: non a caso le stesse facoltà percettive sono definite correnti di *pneuma* intelligente (πνεύματα νοερά) che si estendono dallo ἡγεμονικόν fino a vari organi⁵². Il soffio animatore cosmico sostanzia infatti nell'uomo la «virtù direttiva» nonché unificativa, che ha sede nel cuore e che rappresenta il frammento individuale del νοῦς/λόγος universale che dimora nel sole, come detto *supra* a proposito di Cleante: tale *pneuma* opera nell'anima del saggio, conducendolo a perseguire la virtù⁵³.

Il soffio appare quindi essere nello stoicismo antico concetto ubiquo e multiforme: da un lato è la stessa materia, in quanto sostrato, da un altro è l'energia immateriale, seppur corporea, che la trasforma, da un altro ancora è il principio razionale (νοερός) che governa la trasformazione degli esseri e che coordina i fenomeni e gli eventi.

Panezio di Rodi, filosofo del II secolo a.C., ebbe il merito di risvegliare lo stoicismo da un certo torpore in cui s'era assopito, fornendogli un rinnovato vigore speculativo e inaugurando il periodo della cosiddetta «Media stoà». Rimase famoso anche e soprattutto per aver dimorato a Roma, ove intrattenne stabili contatti con il circolo degli Scipioni.

Cicerone fornisce molte utili informazioni a riguardo del Rodiense, essendo il testimone principale del suo pensiero. Va subito detto che, malgrado manchino in Panezio tracce di una sua riflessione in merito allo *pneuma*, si può comunque affermare con una certa sicurezza che su tale argomento egli debba essere stato abbastanza in linea con Crisippo, conservando quindi il

genito» (σὺμφυτὸς πνεῦμα); II, 786 [RADICE 713]; II, 805 [RADICE 721-723]; 885 [RADICE 753]: «*pneuma naturale*» (σὺμφυτος πνεῦμα).

⁵² Cf. SVF, II, 850 [RADICE 737]. La percezione di un oggetto ha luogo infatti grazie a una sorta di «corrente pneumatica» che parte dall'egemonico e si dirige verso la pupilla dell'occhio producendo nell'aria una certa tensione (τόνος), favorita, a sua volta, dal fatto che l'aria e lo *pneuma* sono simili, cf. SVF, II, 866 [RADICE 743]. Sui *pneumata* corporei, cf. POHLENZ M., *La Stoà*, I, cit., 141-142.

⁵³ Cf. SVF, I, 484 (4) [RADICE 211]: «l'anima e in particolare l'egemonico sono *pneuma* (ἐπεὶ οὖν ἡ ψυχή καὶ τὸ ἡγεμονικόν πνεῦμα ἐστίν)». Cf. *ibid.*, II, 826 [RADICE 729], ove si parla di «parti dello *pneuma* che si irradiano in varie direzioni dell'egemonico». Per lo *hegemonikon* cf. *ibid.*, II, 834-849 [RADICE 731-733]. In Seneca la nozione verrà ripresa, dal momento che lo *spiritus* sarà visto come un frammento divino presente nell'uomo, si vedano le note 15 e 16 a p. 172. Sull'antropocentrismo «pneumatico» degli stoici, cf. POHLENZ M., *La Stoà*, I, cit., 166-173.

significato materiale che il soffio possedeva nel predecessore. Infatti si è visto *supra* come già il filosofo di Soli attribuisse una siffatta natura allo *pneuma* psichico, soffio che egli “abbassava” ontologicamente al livello dei due elementi più nobili, aria e fuoco. E proprio l’Arpinate attribuisce a Panezio la teoria dell’anima come soffio caldo costituito da aria e fuoco, elementi che tendono per loro natura ad alzarsi e ascendere al cielo: «L’anima, se scaturisce da questi quattro elementi che – dicono – costituiscono l’essenza del Tutto, è formata da un afflato di natura ignea, soprattutto Panezio mi sembra di questo parere – e necessariamente tende verso l’alto»⁵⁴.

Il Rodiense ritiene inoltre che la natura dell’ambiente determini l’intima costituzione del respiro vitale, in linea con i principi stoici, che volevano l’anima concepita come un alito caldo della stessa natura dell’aria circostante, riscaldata dai raggi del sole. Per questa ragione la presenza di un clima caldo e asciutto favorirebbe la conservazione e purificherebbe la composizione degli elementi costitutivi dell’anima, resa in tal modo forte e virtuosa: ecco perché l’Attica, secondo Panezio, possiede uno dei climi più favorevoli per la nascita di uomini temperanti e saggi⁵⁵. Soggiacente a questa teoria, evidentemente, è un certo materialismo, dal momento che la qualità dell’attività intellettuale è fatta derivare da una determinata commistione di elementi fisici.

Per altri versi egli si discosta dai suoi predecessori, per esempio quando non accetta la divisione dell’anima in tre parti o facoltà, sostenuta da Zenone, proponendo invece un’originale esapartizione⁵⁶. Verbeke sottolinea,

⁵⁴ PANEZIO, fr. A98 (= CICERONE, *Discussioni Tuscolane*, I, 18, 42) [in VIMERCATI E. (a cura), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2015², 129]. In un altro luogo, cf. CICERONE, *Discussioni Tuscolane*, I, 19, 43 [in MARINONE N. (a cura), *M. Tullio Cicerone. Opere politiche e filosofiche. II: I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, UTET, Torino 1976, 283], l’Arpinate afferma che dopo la morte l’anima non rimane bloccata nel suo involucro corporeo, ma attraversa l’atmosfera spessa che circonda la terra e giunge infine in luoghi consentanei alla propria natura eterea. La possibile attribuzione a Panezio di questa teoria resta molto dubbia, poiché egli non teorizzò mai esplicitamente l’immortalità o comunque la sopravvivenza dell’anima dopo la morte, come si vedrà a breve.

⁵⁵ Cf. PANEZIO, fr. A56 (= PROCLO, *Commentario al Timeo di Platone*, I, 162, 11-15 Diehl) [VIMERCATI 87]. Il motivo è già platonico, cf. PLATONE, *Timeo*, 24 C [in REALE G. (a cura), *Platone. Timeo*, Rusconi, Milano 1994, 69-71].

⁵⁶ Cf. PANEZIO, fr. A100 (= TERTULLIANO, *Sull’anima*, 14) [VIMERCATI 131]. Sulle partizioni dell’anima negli stoici antichi, solitamente tre, otto oppure nove, cf. SVF, II, 827-832 [RADICE 729-731]. A dire di Nemesio di Emesa, Panezio avrebbe rimosso dall’anima la facoltà vocale, in quanto parte del movimento istintivo, e la facoltà generativa, poiché facente parte della natura in generale, ossia di una vitalità vegetativa, cf. PANEZIO, fr. A102 (= NEMESIO DI EMESA, *La natura dell’uomo*, 15) [VIMERCATI 131]. Sulla pneumatologia di Panezio, cf. VERBEKE G., *L’évolution*, cit., 90-110, specificamente le note critiche e l’utile schema in 95-96.

con una certa pertinenza, come Panezio evidentemente inserisca nella psicologia stoica un certo dualismo platonico: il Rodiense infatti considera propriamente facoltà psichiche solo quelle più direttamente sottoposte al controllo della ragione, mentre coloro che non obbediscono a tali deliberazioni ne sono escluse. Se ne può dedurre che l'anima comprende da un lato la ragione (ἡγεμονικόν), facoltà atta a governare e ordinare, dall'altro le cinque funzioni a essa sottoposte⁵⁷. Se quindi in Crisippo tutte le facoltà psichiche dell'uomo erano in qualche modo connesse con quella razionale, in Panezio vi è un dominio piuttosto netto dell'egemonico sulle altre facoltà dell'anima.

Tuttavia il Rodiense, come sottolinea Cicerone, si discosta da Platone per un aspetto fondamentale: egli infatti non ammette la teoria dell'immortalità dell'anima, dal momento che essa non preesiste ma nasce, e quindi tutto ciò che nasce deve per forza anche morire; inoltre l'anima prova dolore quando l'uomo è malato, e ciò che è malato è destinato a perire⁵⁸. In aggiunta a ciò egli non ammette nemmeno la teoria della periodica conflagrazione universale, che permetteva ai predecessori di postulare un'immortalità, sia pur limitata, dell'anima, stante una certa consustanzialità di natura "eterea" tra *pneuma* psichico e *pneuma* cosmico⁵⁹. In Panezio la φύσις appare infatti come un'inesauribile potenza creativa, un principio di attività immanente a ogni essere, una spinta vitale che conduce allo sviluppo degli eventi in maniera impronosticabile, senza ritorni e senza periodiche conflagrazioni⁶⁰. Con tutta probabilità egli deve aver risentito delle critiche espresse da Carneade, dirette soprattutto contro la cosmobiologia del Portico, sostituendo la tradizionale nozione dello *pneuma* divino e cosmico di Cleante e Crisippo

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 97. Si tenga presente un probabile riferimento a Panezio contenuto in CICERONE, *I doveri*, I, 28, 101 [in FERRERO L., ZORZETTI N. (a cura), *M. Tullio Cicerone. Opere politiche e filosofiche. I: Lo Stato, Le leggi, I doveri*, UTET, Torino 1974, 643] (= fr. C15, in VIMERCATI E., *Panezio*, cit., 207), ove si parla di due facoltà principali dell'anima, da un lato la ragione, che indica e chiarifica, dall'altro l'istinto che, viceversa, trascina e rapisce fuor di sé l'uomo.

⁵⁸ Cf. PANEZIO, fr. A99 (= CICERONE, *Discussioni Tuscolane*, I, 32, 79-80) [VIMERCATI 129]. Tutta la matrice del ragionamento è sostanzialmente aristotelica, cf. ARISTOTELE, *Il cielo*, 270a [JORI 135-137], ove lo Stagirita afferma che generazione e corruzione hanno luogo laddove siano presenti dei contrari. L'Arpinate confuta lo stoico affermando a ragione che l'immortalità dell'anima teorizzata da Platone si riferisce alla sua componente razionale, che permane immutabile e al di là da ogni turbamento, dolore o altro stato d'animo particolare.

⁵⁹ Cf. PANEZIO, fr. A54 (= CICERONE, *La natura degli Dei*, II, 46, 118) [VIMERCATI 85]; C1 [VIMERCATI 189] e nota *ad loc* [289].

⁶⁰ Questo aspetto particolare del sistema di Panezio, prettamente razionale e individualista, è stato spiegato da Pohlenz con il fatto che egli, essendo di origine greca, fu molto più ostile e impermeabile rispetto ad altri stoici alle influenze orientali: per tale questione si vedano i rilievi di VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 109-110.

con quello di natura, che egli vede in maniera meno deterministica rispetto allo stoicismo antico. Maggiormente fedele ai dati dell'esperienza, Panezio attenua quindi alcune concezioni tradizionali della stoà antica, come il rigore deterministico e la simpatia universale del cosmo, a favore di una visione più razionalistica e individualistica.

In conclusione, per quanto si può arguire dalla sua dottrina psicologica, Panezio non si dovette allontanare troppo dalla tradizione materialistica. Anche se ammette un certo dualismo all'interno dell'anima e ritiene alcune funzioni non prettamente psichiche, egli sostanzialmente condivide le idee di Crisippo sulla costituzione del soffio vitale, e nega al medesimo la sopravvivenza individuale. Malgrado la carenza di passi espliciti e precisi in merito allo *pneuma* si può affermare come nel Rodiense non si attui alcuna "spiritualizzazione" dell'anima nel senso cristiano e occidentale del termine.

Il suo successore, l'ancor più illustre Posidonio di Apamea, per certi versi saprà stemperare il freddo razionalismo posidoniano e riportare lo *pneuma* a quel ruolo da protagonista che possedeva nell'antica stoà.

L'Apameense è il più importante pensatore della stoà di Mezzo, e viene a rappresentare un punto di convergenza di molte delle teorie filosofiche, nonché scientifiche, precedentemente elaborate. A caratterizzare la sua teologia, uno spiccato senso della trascendenza divina: l'universo è retto da un'intelligenza provvidente e onnipervasiva, una vera e propria forza coesiva (ἔξις) che in alcune realtà appare maggiormente pronunciata, in altre meno⁶¹. Egli pertanto non rinuncia all'immanentismo della scuola, poiché afferma che l'intero cosmo è Dio, anche se tale qualificazione viene a connotare principalmente il mondo celeste (οὐράνιος), che l'Apameense considera lo ἡγεμονικόν del mondo, sul modello di quello umano: dall'οὐράνιος infatti il νοῦς igneo invia i suoi raggi pneumatici per animare il corpo del mondo⁶².

Posidonio è comunque fedele alla tradizione stoica nel concepire pneumaticamente la divinità: la dottrina occupa un posto molto importante nel suo sistema, al punto che si è parlato a tal proposito di "panpneumatismo", ossia di una visione onnipervadente del soffio, il quale viene a costituire «una forma al contempo universale e individuata»⁶³. Egli come detto *supra*

⁶¹ Cf. POSIDONIO, fr. A58 (= DIOGENE LAERZIO, *Vite dei Filosofi*, VII, 138) [in VIMERCATI E., *Posidonio*, cit., 51].

⁶² Cf. *ibid.*, fr. A60 (= DIOGENE LAERZIO, *Vite dei Filosofi*, VII, 139) [VIMERCATI 53]. L'universo intero è pervaso da questa ragione innata, e pertanto l'uomo solo attraverso la sua intelligenza sarà in grado di raggiungere la divinità, cf. *ibid.*, fr. A331 (= SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, VII, 93) [VIMERCATI 383]. Posidonio qui si richiama al *Timeo*, sul quale forse ha scritto un commentario.

⁶³ VIMERCATI E., *Posidonio*, cit., 553. Sulla pneumatologia di Posidonio cf. VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 110-142, il quale rileva la presenza nella teologia dell'Apameense di un

pone un solo principio alla fonte di tutta la realtà cosmica, che è allo stesso tempo materia e forma, o spirito, ovvero uno *pneuma* sottile e infuocato, come riferisce Aezio: «Secondo Posidonio dio è un pneuma razionale di natura ignea (πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες), privo di forma, capace di trasformarsi a suo piacimento e di assomigliare a tutte le realtà»⁶⁴. Lo *pneuma* è quindi diffuso ovunque e costituisce la sostanza di ogni cosa, sia essa divina o mondana, celeste o terrena. La divinità possiede una forma universale, ma di volta in volta individuata; in altre parole non detiene nessuna forma specifica perché è in grado di possederle tutte. La differenziazione tra materia e spirito si produce quindi in virtù del movimento interno allo *pneuma*: la materia viene sempre ad assumere una qualche forma datale dal soffio, anche se va fatto notare come nell'Apameense la distinzione tra materia e forma avvenga solamente nel pensiero e non sia determinabile, nella sua specificità, entro i canoni della realtà fisica⁶⁵.

Posidonio inoltre, sulla scia di Panezio, innova la psicologia del Portico, introducendo in essa sostanziali cambiamenti. Pur salvaguardando la classica unità stoica dello *pneuma* psichico, egli la supera e la ricolloca in un contesto platonico: delinea infatti una gerarchia ontologica tripartita, in cima alla quale sono posti gli intelligibili, seguono quindi gli enti matematici, e compaiono infine le realtà sensibili. Egli posiziona l'anima al secondo livello, essendo costei una sostanza intermedia che possiede in comune con gli intelligibili l'eternità e con i sensibili la passività⁶⁶. Essa, per dirla meglio, è un'"idea" che non va tanto intesa in senso rigorosamente platonico, quanto piuttosto come il principio formale e spaziale degli enti corporei, a cui fornisce ordine, armonia e proporzione attraverso la connessione di piccoli triangoli atti a formare superfici e quindi volumi⁶⁷. Ancora più importanti appaiono tuttavia due testimonianze sul pensiero dell'Apameense, in cui si parla della costituzione pneumatica dell'essere umano: l'anima è dichiarata

certo dualismo di sapore platonico che spianerebbe la strada verso una de-materializzazione della nozione: «Posidonius a sans aucun doute préparé la voie à la spiritualisation».

⁶⁴ POSIDONIO, fr. A95 (= AEZIO, *Placita*, I, 7,19) [VIMERCATI 91]; cf. *ibid.*, fr. A96 (= *Scoli alla Guerra civile di Lucano, parte I*, IX, 578) [ivi]: «Dio è pneuma dotato di ragione (πνεῦμα νοερόν) diffuso in tutta la sostanza; Dio è uno spirito razionale (*spiritus rationalis*) diffuso per tutta la materia».

⁶⁵ Cf. *ibid.*, fr. A54 (= STOBEO, *Antologia*, I, 11,5) [VIMERCATI 49-51].

⁶⁶ Cf. *ibid.*, fr. 186 (= MACROBIO, *Commentari al Sogno di Scipione di Cicerone*, I, 14, 19) [VIMERCATI 213]; fr. 187 (= PLUTARCO, *Sulla creazione dell'anima nel Timeo*, 1023B-D) [ivi]. Quest'ultima testimonianza è comunque aporetica: sulle possibili interpretazioni del passo cf. VIMERCATI E., *Panezio*, cit., 625. Per questa tripartizione cf. MERLAN P., *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1994², 91-97 e POHLENZ M., *La Stoa*, I, cit., 457-474.

⁶⁷ La teoria dei triangoli come costitutivi della realtà possiede una chiara ed evidente ascendenza platonica, cf. PLATONE, *Timeo*, 54 A-55 C [REALE 157-161].

esplicitamente essere «soffio caldo» (πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν) grazie al quale si è in grado di respirare e di agire⁶⁸. Inoltre, ricollegandosi a Platone, Posidonio ritiene che nelle ossa degli esseri viventi sia presente uno *pneuma* animato, che permette all'anima di esercitare le funzioni vitali e motrici⁶⁹.

La dottrina posidoniana dell'anima permette di far luce su un altro aspetto del suo pensiero psicologico: a suo modo di vedere vi sarebbero infatti tre tipologie oniriche, tutte in qualche modo frutto di un impulso divino che penetra nella psiche del sognatore. Fra esse, va messa in risalto la modalità secondo la quale i sogni sono causati dalla fitta presenza di «spiriti immortali» (*immortalium animorum*) nell'aria: è quindi attraverso il contatto con tali entità che il dormiente può acquisire conoscenze di ordine superiore⁷⁰. Tali "spiriti" sono costituiti con tutta probabilità sia dalle anime preesistenti che sono discese dal sole, e che prima di stabilirsi in un corpo sono passate attraverso le varie sfere planetarie, sia da quelle che hanno lasciato i corpi, e che per lungo tempo hanno continuato a dimorare nei pressi della terra, alimentando le esalazioni che si innalzano dal suolo, alla stessa stregua degli astri⁷¹. Va notato come quest'ultimo tema risulterà a lungo sviluppato da Plutarco, allo scopo di illustrare i motivi che causano la veggenza dell'oracolo di Delfi (→ *infra*, parte II, cap. 2, par. 2) e in Sinesio di Cirene (→ *infra*, parte III, cap. 2, par. 6).

Tornando a Posidonio, in lui il sogno, grazie al contatto che si attua con gli spiriti immortali, permette di predire avvenimenti futuri. Tutto ciò rientra in una teoria della divinazione fondata sulla simpatia che sussiste tra le varie componenti del cosmo, una *harmonia mundi* che può essere determinata dall'intelligenza umana soprattutto con l'analisi delle congiunzioni astrali: l'Apameense fu infatti uno dei teorizzatori dell'astronomia come base scientifica per le previsioni congetturali sull'avvenire. Questa univer-

⁶⁸ Cf. POSIDONIO, fr. 183 (= DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 157) [VIMERCATI 211]. Posidonio sostenne questa tradizionale tesi stoica nel suo trattato *Sull'anima*, come dimostrano altri frammenti.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, fr. 184 (= EUSTAZIO, *Commentario all'Iliade di Omero*, XII, 386) [VIMERCATI 211] e 185 (*Scolii all'Iliade di Omero*, XII, 386) [VIMERCATI 213]. Si tratta di una concezione indirettamente presente anche nello stoicismo antico, che individuava nello *pneuma* umano un qualcosa di congiunto al corpo, cf. per esempio SVF, II, 446 [RADICE 571], ma si veda anche la nota 29 a p. 36. La coesione tra spirito e ossa era garantita sostanzialmente dall'ἔξις, la forza di coesione. Ma anche PLATONE riteneva che i legami dell'anima avessero la loro sede nelle radici delle ossa, cf. PLATONE, *Timeo*, 73 B [REALE 217].

⁷⁰ POSIDONIO, fr. A110 (= CICERONE, *Sulla divinazione*, I, 64) [VIMERCATI 101]. Sulla questione cf. VERBEKE G., *L'évolution*, cit., 123-124.

⁷¹ Ciò avviene grazie allo *pneuma* mantico che, emergendo dalla terra, consente al veggente di determinare gli eventi futuri. Tracce se ne trovano già in PLATONE, *Leggi*, V, 747 D-E [in REALE G. (a cura), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano, 1992³, 1561].

sale interconnessione stabilisce un'evoluzione degli eventi determinati da certe cause, che possono essere previste utilizzando specifici criteri, ossia ponendo la propria anima in affinità con il mondo celeste: questa è quella che si potrebbe definire la condizione soggettiva della divinazione, essendo quella oggettiva la simpatia universale del cosmo. Se quindi nello stato di veglia è pressoché impossibile pronosticare il futuro, dal momento che manca ogni presupposto per attuare tale sintonia, chi invece risulta distaccato dai vincoli del corpo e dalle quotidiane preoccupazioni – durante il sonno o con l'avvicinarsi della morte – possiede una più limpida e più intensa acutezza cognitiva, e può pertanto scrutare il futuro in maniera assai profonda e ampia. Posidonio qui sembra ammettere, in linea con la psicologia propria all'antico stoicismo, che ogni conoscenza è in qualche modo un'"impronta" che si forma entro lo *pneuma* psichico, sia essa conscia o inconscia: e allorquando l'*hegemonikon* delle anime disincarnate, a causa del sonno, della morte o per altri motivi, non risulta essere più offuscato dall'involucro materiale, tali "impronte" vengono alla luce in maniera del tutto esplicita⁷².

Influenze posidoniane caratterizzeranno il trattato *Sul cosmo*, il cui autore da certuna critica è stato identificato con Aristotele, e nel quale saranno presenti alcune allusioni alla dottrina stoica dello *pneuma* e ad altre teorie limitrofe.

Nel testo, prima di illustrare la sezione relativa alla teoria dei venti, si cerca di determinare il significato preciso del termine πνεῦμα: vengono pertanto distinti un senso volgare e un significato maggiormente filosofico⁷³. In quest'ultimo senso, lo *pneuma* è considerato quale anima del mondo, il cui soffio penetra dappertutto e fa germogliare la vita con una fertilità inesauribile. Manca tuttavia in questo trattato un preciso riferimento in merito ai rapporti tra lo *pneuma* e la divinità, che si presenta comunque con tratti particolari e per certi versi originali. Essa viene infatti concepita come una singolare miscela di immanenza e trascendenza: Dio è posto lontano dagli eventi mondani, in una condizione di completa immobilità, uno *status* che tuttavia non gli impedisce di interessarsi degli affari umani e di essere la prima causa di tutto ciò che accade nel mondo. Egli può essere conosciuto indirettamente, a partire dalle sue opere: tra Dio e il mondo ha modo infatti di operare la δύναμις θεία, ossia quella forza divina che anima ogni realtà

⁷² Sull'atteggiamento dei greci nei confronti delle esperienze oniriche, cf. DODDS E.R., *I greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano 2009³, 149-182.

⁷³ Cf. PSEUDO-ARISTOTELE, *Sul cosmo*, 394b [in REALE G., BOS A.P., *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995², 195].

mondana e che determina l'armonia universale, potenza codesta che per certe sue funzioni può essere avvicinata allo *pneuma* cosmico⁷⁴.

Nel testo si fa riferimento anche alla teoria posidoniana dell'ispirazione oracolare: in alcuni luoghi sono infatti presenti delle aperture nel suolo le quali permettono il rilascio del soffio che altrimenti resterebbe bloccato nelle profondità della terra. Come si era già visto nell'Apameense, queste esalazioni producono negli esseri umani effetti straordinari: un esuberante entusiasmo, il rifiuto di assumere cibo e infine – *last but not least* – il potere di effettuare oracoli attraverso la comunicazione di uno speciale *pneuma* mantico (μαντικόν πνεῦμα)⁷⁵.

In conclusione il trattato *Sul cosmo* appare come un'ibrida miscela di aristotelismo e stoicismo, con una certa preponderanza dell'elemento peripatetico, giusta la pronunciata trascendenza della divinità: di tale prospettiva la stessa pneumatologia, e le questioni a essa collegate, ne risentono in qualche modo.

Alcune riflessioni conclusive sulla pneumatologia stoica.

Lo stoicismo possiede la nozione dello *pneuma* come Dio, ma non quella della sua trascendenza: tale "pneumatizzazione" teologica consente di esprimere la presenza onnipervadente del divino, ma toglie a quest'ultimo il possesso di una fisionomia ben precisa, di una "personalità" unica e definita, di una trascendenza marcata, di un potere specifico, superiore e qualitativamente diverso da ogni altra realtà presente nel cosmo.

Inoltre, da un punto di vista psico-antropologico, poiché nell'uomo lo *pneuma* non è introdotto dall'esterno ma in qualche modo è come se fosse un costitutivo biologico, che determina la stessa ψυχή, esso non può che essere connaturale *tout court* all'organismo corporeo. Tale vincolo, se da un lato evita le antinomie insite nel dualismo platonico, dall'altro pone delle serie difficoltà per l'immortalità dell'anima individuale, la quale viene a essere logicamente esclusa in ragione della natura squisitamente corporea dello *pneuma*.

Ciò che ha impedito agli stoici di affrancarsi dal materialismo è la loro ontologia radicalmente legata alla concretezza, che non permette di pensare ad altra attività se non quella che si realizza grazie a un contatto reciproco di tipo fisico, il che determina inevitabilmente – come fosse un a priori logico – il carattere corporeo delle realtà in gioco. Dio innanzitutto, e l'anima secondariamente, non esulano da tale quadro generale, per cui anch'essi, essendo eminentemente attivi, rientrano "categorialmente" nei canoni della corporeità, senza alcuna possibile messa in discussione del paradigma.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, 399a-401a [REALE, BOS 223-233].

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 395b [REALE, BOS 203].

Questo principio fondamentale, logica conseguenza di un marcato empirismo, ha dominato così profondamente il pensiero della stoà da non permettere mai alcuna apertura verso altre e più feconde prospettive. Per un mutamento sostanziale di questa visione, sarà necessario l'apporto di una *weltanschauung* per certi versi radicalmente diversa, quella propria della tradizione ebraico-cristiana.

CAPITOLO SECONDO

IL CONTESTO EBRAICO

1. Introduzione

L'ebraico antico impiega sostanzialmente due termini per designare il campo semantico del soffio vitale: i sostantivi *nefeš* e *rūaḥ*.

1. *Nefeš* indica originariamente il respiro, e si riferisce prevalentemente alla vita emotiva. È passato poi a designare l'«essere vivente» (Gen 2,7) e l'anima personale, e verrà reso in greco con ψυχή.
2. *Rūaḥ* indica il soffio e il fiato, intesi come manifestazione di vitalità. Riferito perlopiù alla sfera divina, verrà reso in greco con πνεῦμα.

Nefeš ha quindi in comune con *rūaḥ* i significati di «vita» e di «respiro»: quando i due termini vengono usati parallelamente, essi risultano atti a indicare l'anima, la mente o la vita (cf. per esempio Is 26,9).

Tuttavia vi sono delle differenze fondamentali: il termine *nefeš* è applicato sostanzialmente alla sfera del soggetto umano, mentre *rūaḥ*, viceversa, non è mai usato con questo specifico significato. Se *nefeš* indica solitamente l'intera persona, di *rūaḥ* si dice invece sempre e soltanto che è «nell'uomo»: questo secondo termine denota quindi l'«interiorità», il centro spirituale della persona, che determina le sue credenze, le sue deliberazioni, i suoi orientamenti (cf. Is 19,3.14; 26,9; 63,11; Ez 11,19; 36,26ss; Os 5,4; Ab 2,19; Zc 12,1; Sal 51,12).

Rūaḥ, usato perlopiù come femminile, ricorre nell'AT ebraico 378 volte, più un'occorrenza nella parte in aramaico del *Libro di Daniele*¹. Attestato

¹ Cf. TENGSTROM S., s.v. *rūāḥ*, in *GLAT*, VIII, 258-299; si vedano anche: ALBERTZ R., WESTERMANN C., s.v. *rūāḥ-Spirito*, in *DTAT*, II, 654-678; BAUMGÄRTEL F., s.v. πνεῦμα, πνευματικός, in *GLAT*, cit., 848-863; MONLOUBOU L., DU BUIT F.M., s.v. *Spirito*, *DBSC*, 956-957; RAMELLI I., s.v. *Pneuma*, cit., 4181-4184; UNTERMAN A., s.v. *Ru'ah Ha-Kodesh*, in *EJ*, XVII, 506-509. Per tutta la tematica relativa al termine nel contesto veterotestamentario resta sempre valido LYS D., «*Rûach*». *Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

prevalentemente nel tardo profetismo soteriologico e nei sapienziali, presenta due fondamentali accezioni:

1. La sfera “vitale”, eterea e impalpabile, legata ai fenomeni dell’aria, del vento, del respiro e del soffio, connessa all’organo del cuore, in quanto simbolicamente centro della vita interiore.
2. La sfera “divina”, attraverso la quale Dio entra in comunicazione diretta con l’uomo, come avviene per esempio nell’ispirazione profetica o quando si usa l’espressione «Spirito di Dio»².

Rūah si distingue quindi da *nefeš* per una sinergia più stretta con il campo di azione divino³. Tra le realtà semanticamente opposte al soffio divino e/o vitale va segnalato il termine *‘āfār* «polvere, terra», quando la vita è vista sotto l’aspetto della sua caducità, per esempio quando l’uomo, privo dello Spirito di Dio torna a essere polvere (cf. Gen 3,19; Sal 103,14; 104,29; Gb 10,9; 34,14ss). Contrario di *rūah* è anche *bâšâr* «carne, ventre, corpo» o «natura corporale», volto a significare il regno mondano, che è l’ambito esclusivo delle creature, caratterizzato da debolezza, impotenza, senso del limite (cf. Sal 78,39)⁴.

2. Bibbia

2.1. Teologia/Cosmologia

Il primo e fondamentale significato di *rūah* nella Bibbia è vento, nel quale si vede uno strumento dell’azione divina: all’incirca in una quindicina di occorrenze, il vento è definito esplicitamente *rūah* *YHWH* o *rūah* *’Ēlohîm*. La realtà espressa dal soffio nella mentalità biblica è infatti quella di un fenomeno che non può essere controllato dall’uomo e che rimanda più o meno allegoricamente a una dimensione “altra”: si spiegano in tal senso taluni richiami metaforici a questa realtà sì fisica, ma “misteriosa” nella sua genesi⁵.

Lo si trova per esempio in Gen 1,1-2, allorquando il «soffio divino» (*rūah*)

² L’accezione del sintagma è quindi perlopiù economica, transitiva, piuttosto che immanente. Cf. Lys D., «*Rûach*», cit., 341-348: «Spirito di Dio» per l’AT designa Dio stesso, non in sé, ma in quanto rivolto alla creatura e operante in essa, soprattutto nell’uomo. Sullo Spirito di Dio si veda anche BAUMGÄRTEL F., s.v. πνεῦμα, πνευματικός, cit., 863-871.

³ Cf. SOUTER A. (Ed.), *A Pocket Lexicon to the Greek New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1917, 206-207; DE BENEDETTI P., *Lo Spirito di Dio: da un vento all’altro*, in PAGANO M. (a cura), *Lo Spirito*, cit., 128.

⁴ Cf. TENGSTRÖM S., s.v. *rûāḥ*, cit., 276.

⁵ Luoghi come Es 15,8; Qo 11,4-5; Pr 30,4; Sir 16,21 possono aver ispirato l’immagine del vento che «soffia dove vuole» di Gv 3,8.

‘*Ēlohīm*) “aleggia” sulle acque, una metafora questa atta a simboleggiare il principio vitale che pone ordine all’abisso caotico (*tehom*). L’oceano primordiale è la concretizzazione figurata della materia prima, passiva, inerte e informe, dalla quale nulla può sorgere spontaneamente: a essa si oppone il soffio che proviene da Dio e che rappresenta metaforicamente l’energia primigenia che contiene la potenzialità creatrice, preesistente a ogni futura realtà concreta. La visione biblica eredita con tutta probabilità antiche concezioni teofaniche, e nella fattispecie suggestioni cosmogoniche derivanti dalla mitologia babilonese, nella quale i fenomeni naturali più potenti erano ritenuti manifestazioni della divinità.

Il ruolo attivo della *rūah* nella creazione del mondo risulta anche da altri testi, come per esempio il Sal 104,3-4, in cui i venti separano la regione superiore dell’universo da quella inferiore, mediante il firmamento. Alla fine del salmo (29ss) la *rūah* ricompare, questa volta come spirito vivificante di YHWH, che in tal modo assicura continuità alla creazione da lui compiuta. Si ricordi infine come l’energia di Dio, contenuta nel soffio, diventi efficace mediante il verbo creatore, una parola “performativa” a cui tutti gli elementi del creato debbono la loro esistenza e dinanzi alla quale obbediscono ciecamente (cf. Sal 33,6; 147,18; 148,8; Is 40,7).

Da un punto di vista più squisitamente antropologico la *rūah* va interpretata innanzitutto come sinonimo di alito divino (*nešamah*) che dona all’uomo la vita. Si pensi innanzitutto a Gen 2,7, allorquando YHWH dapprima plasma l’uomo dalla polvere del suolo, e poi lo fa diventare un essere vivente attraverso il suo “soffio”⁶: in altre parole, la presenza dell’alito divino entro un corpo umano inanimato rende questi un essere che respira, ossia un uomo dotato di vita (*nefes*)⁷. Ezechiele parla spesso di questo contrasto, si pensi al famoso episodio delle “ossa aride” (Ez 37).

La metafora del soffio divino ricorre in più luoghi dell’AT (cf. Gen 6,17; Gb 33,4; Qo 3,21), anche in forma privativa, giacché l’assenza della *rūah* determina per l’uomo la morte (cf. Sal 146,4). Tale vento interviene anche lungo la storia: apre le acque al passaggio degli israeliti (Es 14,21), è potenza salvatrice che benedice, guida, consola e salva il suo popolo (cf. Sal 139,7;

⁶ Sebbene qui non si parli esplicitamente di *rūah*, il vocabolo è tuttavia sentito come sinonimo, così che in affermazioni analoghe si ricorre anche al suo utilizzo, cf. per esempio Is 42,5; Zc 12,1; Gb 33,4.

⁷ Per la progressiva assimilazione veterotestamentaria tra *nešamah* e *rūah*, in cui quest’ultima finisce per determinare il carattere, le tendenze e i motivi delle azioni, si veda lo studio di IMSCHOOT P. VAN, *L’esprit de Jahvé, source de vie dans l’Ancien Testament*, in *Revue Biblique*, NS 44 (1935), 481-501 e quanto detto da Magris in sede di Prefazione (→ *supra*, 15). Cf. inoltre DE BENEDETTI P., *Lo Spirito di Dio*, cit., 131-132, il quale fa notare come, soprattutto in epoca esilica e post-esilica, *rūah* e *nešamah* divennero in un certo senso termini interscambiabili.

Sap 1,7; Is 32,15-20; 44,3; 63,10-11; Zc 4,6; 12,10) o viceversa lo castiga per la sua infedeltà (cf. Ez 13,13; Os 4,19; 8,7).

La vita umana quindi, analogamente all'alterna intensità del vento, che aumenta, diminuisce e soffia come e dove vuole, è un costante alternarsi di alti e bassi, dipendenti in ultima analisi dalla volontà di YHWH che, anche e soprattutto in relazione al comportamento del suo popolo, ora invia ora richiama il suo soffio. Nell'AT pertanto non si parla mai esplicitamente di una *rūah* propria dell'uomo (con l'eccezione forse di Zc 12,1), bensì della *rūah* "di" Dio, o che "da" Dio passa transitoriamente all'uomo, dal momento che alla morte di quest'ultimo tale soffio ritorna a Colui che l'ha donato (cf. Gen 6,3; Gb 34,14-15; Sal 31,6; Qo 12,7). Il termine designa quindi l'ambito di azione precipuamente divino, irriducibile a ogni altro ente creato, dal momento che inizio e fine della vita sono fuori dal controllo umano (cf. Qo 8,8), all'uomo, anzi, è stato donato, come bene di cui disporre, un piccolo periodo di esistenza che presuppone la continua presenza del soffio di Dio (cf. Gb 27,3). *Rūah* si configura quindi come termine di relazione, e viene a denotare la natura dinamica del rapporto tra Dio e la sua creatura privilegiata, che così fa esperienza e si rende sempre più consapevole, da un punto di vista esistenziale, del suo legame con il proprio Creatore, il quale proprio grazie al suo soffio guida e istruisce l'uomo affinché possa seguire la strada giusta (cf. Sal 143,10).

Da ricordare infine come non solo gli uomini, ma tutti gli esseri viventi partecipano della medesima *rūah* divina: in vari passi biblici il soffio infatti viene descritto quale elemento comune a ogni realtà animata (cf. Gen 7,22; Sal 104,29; Qo 3,19; Sap 12,1). Tutti i viventi appartengono quindi a un unico, onnicomprensivo contesto vitale, anche se da questo punto di vista pian piano emergerà una prospettiva escatologica che diversificherà sempre più l'uomo nei confronti degli animali: tematica, questa, che il tardo profetismo avrà cura di sviluppare e definire e che il NT renderà definitivamente acquisita.

2.2. Antropologia/Etica

La *rūah* è anche lo "spirito vitale", sede dell'intelligenza e della volontà dell'uomo, e più in generale di tutti gli stati d'animo che lo caratterizzano in quanto essere vivente: percezioni, affetti, passioni, volizioni, deliberazioni, ecc.

Per l'AT anche in questa sfera si fa sentire l'influsso di forze esterne – siano esse la *rūah* divina o gli spiriti malvagi –, cosa questa che risulta oltremodo evidente nel caso di capacità straordinarie o di passioni fortissime e pressoché incontrollabili da parte dell'uomo. Nei vari testi tuttavia non vi sono distinzioni chiare e precise tra ciò che si considera manifestazione della propria

INDICE

NOTE EDITORIALI	7
ABBREVIAZIONI BIBLICHE	9
PREFAZIONE	13
INTRODUZIONE	21

PARTE PRIMA

L'ambiente culturale classico-ellenistico

CAPITOLO PRIMO

IL CONTESTO GRECO	29
1. Introduzione	29
2. Teorie mediche	29
3. Aristotele	33
4. Stoicismo	36

CAPITOLO SECONDO

IL CONTESTO EBRAICO	51
1. Introduzione	51
2. Bibbia	52
2.1. <i>Teologia/Cosmologia</i>	52

2.2. <i>Antropologia/Etica</i>	54
2.3. <i>Profezia</i>	55
2.4. <i>Escatologia</i>	57
3. Giudaismo alessandrino	58
4. Apocalittica	60
5. Rotoli di Qumran	63
6. Filone	67

CAPITOLO TERZO

IL CONTESTO CRISTIANO	75
1. Introduzione	75
2. Luca e i sinottici	80
3. Paolo	83
4. Giovanni	100

PARTE SECONDA

Il sincretismo di epoca imperiale

CAPITOLO PRIMO

LA GALASSIA GNOSTICA	115
1. Introduzione	115
2. Barbeliti e setiti	118
3. Basilide	127
4. Valentiniani	129

CAPITOLO SECONDO

IL <i>MILIEU</i> ESOTERICO	139
1. Introduzione	139
2. Mantica	140
3. Oracoli caldaici	145
4. Ermetismo	148
5. <i>Papiri magici</i>	156
6. Alchimia	159

CAPITOLO TERZO

LA RIFLESSIONE FILOSOFICA	167
---------------------------------	-----

1. Introduzione	167
2. Seneca	170
3. Epitteto	174
4. Marco Aurelio	176
5. Plotino	178
6. Porfirio	180
7. Giamblico	186

PARTE TERZA

Il cristianesimo antico

CAPITOLO PRIMO

I PRIMI SECOLI	199
1. Introduzione	199
2. Giustino	203
3. Taziano	206
4. Teofilo	209
5. Atenagora	211
6. Ireneo di Lione	214

CAPITOLO SECONDO

L'ORIENTE GRECO	221
1. Introduzione	221
2. Clemente di Alessandria	223
3. Origene	228
4. Atanasio di Alessandria	241
5. Da Atanasio a Sinesio	244
5.1. <i>Didimo il Cieco</i>	244
5.2. <i>Apollinare di Laodicea</i>	245
5.3. <i>I Cappadoci</i>	247
6. Sinesio di Cirene	249

CAPITOLO TERZO

L'OCCIDENTE LATINO	255
1. Introduzione	255

2. Tertulliano	258
3. Da Tertulliano a Mario Vittorino	264
3.1. <i>Lattanzio</i>	264
3.2. <i>Ilario di Poitiers</i>	268
4. Mario Vittorino	270
5. Ambrogio di Milano	283
6. Agostino	288
CONCLUSIONI	303
BIBLIOGRAFIA	333
INDICE DEI PASSI SCRITTURISTICI	357
INDICE DELLE CITAZIONI ESTESE DI AUTORI ANTICHI	365
INDICE DEI LUOGHI	367
INDICE DEI NOMI DI PERSONAGGI LETTERARI O MITOLOGICI	369
INDICE DEI NOMI ANTICHI	371
INDICE DEI NOMI MODERNI	375
INDICE ANALITICO	381

«SOPHIA»

EPISTÈME

La sezione si divide in: *Studi e ricerche, Dissertazioni*

Studi e ricerche

1. *La «relazione di aiuto». Il counseling tra psicologia e fede* (a cura di Andrea Toniolo)
2. *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno* (a cura di Celestino Corsato)
3. *Scienze della psiche e libertà dello spirito. Counseling, relazione di aiuto e accompagnamento* (a cura di Giuseppe Mazzocato)
4. *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner* (Sergio Gaburro)
5. *Verso la metafisica oltre la metafisica. L'itinerario filosofico-sapienziale di Umberto A. Padovani* (Angelo Roncolato)
6. *Scriptura sacra cum legentibus crescit. Scritti in onore di Antonio Marangon nel suo 80° compleanno* (a cura di Michele Marcato)
7. *Dialogo tra civiltà e secolarizzazione. Per una laicità non secolaristica* (Gian Luigi Brena)
8. *«Il Signore Dio ha parlato: chi non profeterà?». Scritti in onore di Giorgio Giordani nel suo 70° compleanno* (a cura di Giovanni Del Missier - Santi Grasso)
9. *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazione di fragilità* (a cura di Giovanni Del Missier)
10. *Teologia morale e «counseling» pastorale. La relazione d'aiuto e il rinnovamento della teologia morale di Bernhard Häring* (Barbara Marchica)
11. *Itinerari filosofici per un dialogo interculturale. Paul Ricoeur, Raimon Panikkar, Bernhard Waldenfels* (Enrico Riparelli)
12. *La fraternità ecclesiale in Ottato di Milevi. «La dote della sposa»* (Luigi Vitturi)
13. *«Quello che abbiamo di più caro... Gesù Cristo». Saggio sul mistero di Cristo negli scritti di Vladimir Solov'ëv* (Antonio Mattiazzo)
14. *Il seminario minore: una sfida educativa per la chiesa italiana* (Gianni Magrin)
15. *Informazione come struttura. Una critica dello scientismo* (Gian Luigi Brena)

16. *«Se non si rinasce...». Studio sulle frasi condizionali di Gesù nel Quarto Vangelo* (Santi Grasso)
17. *Giovanni Pico della Mirandola. Filosofia, teologia, concordia* (Alberto Sartori)
18. *Le relazioni del prete alla luce della teoria psicologica dell'attaccamento. Aspetti teorici, ricerca empirica e questioni formative* (Giancarlo Pavan)
19. *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero* (Mario Galzignato)
20. *La chiesa si realizza in un luogo. L'itinerario ecclesiologicalo di Hervé Legrand* (Luca Merlo)
21. *«Lo spirito soffia dove vuole». Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica* (Roberto Schiavolin)

Dissertazioni

1. *Il «servizio della Parola». Dall'esperienza alla riflessione teologica* (Ezio Falavegna)
2. *Il «gruppo ministeriale» parrocchiale* (Livio Tonello)
3. *Morale e «Christus totus». Etica, cristologia ed ecclesiologia in Émile Mersch* (Matteo Pasinato)
4. *Esperienza, interpretazione e verità nell'epistemologia teologica di E. Schillebeeckx. Un tentativo di rilettura pareysoniana e ricoeuriana* (Valentino Sartori)
5. *Chi è Gesù per Matteo? Una risposta attraverso il verbo greco «prosérchomai»* (Gastone Boscolo)
6. *La razionalità dell'agire del medico e il ruolo delle virtù* (Cristiano Arduini)
7. *La chiesa in Burundi (1896-1990) dalla violenza di massa verso una comunità riconciliata. Rilettura critica e risposta pastorale tra Vangelo e cultura* (Emmanuel Runditse)
8. *Il principio sabbatico. Un fondamento teologico per un'etica sociale* (Giorgio Bozza)
9. *La Sacra Scrittura come anima della catechesi giovanile. Analisi e prospettive a partire dai catechismi CEI dei giovani* (Tiziano Civettini)
10. *Conflitto di valori e decisione morale. Un itinerario di ricerca sull'oggettività del discernimento* (Fabio Magro)
11. *Teologia e biografia: un dialogo aperto. Stili e criteri per una proposta teologica esistenziale-testimoniale* (Federico Grosso)
12. *L'umanesimo della croce. La spiritualità cristiana nelle diverse vocazioni di Louis Bouyer* (Matteo Lucietto)

13. *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea* (Gilberto Depeder)
14. *Legami secondo lo spirito. La qualità cristiana delle relazioni negli Scritti di san Francesco d'Assisi* (Antonio Ramina)
15. *Alla scuola del concilio per leggere i «segni dei tempi»* (Assunta Steccanella)
16. *Amore di Dio e amore dell'uomo tra teologia e antropologia in Eberhard Jünger* (Francesco Pesce)
17. *Pregheiera: dialogo che forma la coscienza del cristiano. Una riflessione alla luce del rinnovamento conciliare, a partire dai contributi di Sergio Bastianel, Giovanni Moioli e Tullio Goffi* (Stefano Ongaro)
18. *Giovani e progetto di vita. Una ricerca sociologica sulle scelte che conducono all'età adulta* (Simone Zonato)
19. *Louis Bouyer: itinerario di una teologia mistica tra dossologia e sofiologia* (Alessandro Scardoni)
20. *Pedagogia delle vocazioni presbiterali. Analisi socio-psicopedagogica di terreno buono e spine vocazionali dei seminaristi maggiori diocesani in Italia* (Roberto Reggi)
21. *La fede lievito della storia. Il senso dell'itinerario teologico di Luigi Sartori* (Antonio Ricupero)
22. *Sorella Maria di Campello, la minore: eremita, cattolica, francescana. La via al «Sacrum facere»* (Marzia Ceschia)
23. *Per noi uomini e per la nostra salvezza. La proposta del Vangelo agli adulti di oggi* (Rolando Covi)
24. *L'educazione al tempo del Concilio. Percorso redazionale della «Gravissimum educationis»* (Giuseppe Fusi)
25. *Accompagnare gli adulti nella fede. In ascolto di Marie-Dominique Chenu* (Giovanni Casarotto)
26. *Il presbiterato nei documenti del Concilio Vaticano II. Recezione in Paolo VI e Giovanni Paolo II* (Alberto Malaffo)
27. *Verso una rivalutazione della sacramentalità del matrimonio? Fra etica e dogmatica nella teologia protestante contemporanea europea* (Marco Da Ponte)
28. *Narrare la vocazione ai giovani. Lo stile di Giovanni Paolo II* (Giovanni Molon)

DIDACHĒ

La sezione si divide in: *Percorsi, Manuali*

Percorsi

2. *Uomo e donna a immagine di Dio. Lineamenti di morale sessuale e familiare* (Luciano Padovese)

5. *La «Lumen gentium». Traccia di studio* (Luigi Sartori)
6. *Salvezza cristiana e storia degli uomini. Joseph Ratzinger con Luigi Sartori tra i teologi triveneti (1975-76)* (a cura di Ermanno Roberto Tura)
7. *La narrazione nella e della Bibbia. Studi interdisciplinari nella dimensione pragmatica del linguaggio biblico* (a cura di Augusto Barbi - Stefano Romanello)
8. *Evoluzione e creazione. Una relazione da trovare* (a cura di Simone Morandini)
9. *Generare alla fede. Per una verifica dei cammini di iniziazione* (a cura di Ezio Falavegna - Dario Vivian)
10. *Se qualcuno vuole seguirmi (Mc 8,22-10,52). Il lettore e i paradossi della croce* (Augusto Barbi)
11. *Cristo principio di ogni cosa. Nel pensiero di sant'Ambrogio* (Giorgio Maschio)
12. *Verso il matrimonio cristiano. Laboratorio di discernimento pastorale* (a cura di Francesco Pesce e Assunta Steccanella)
13. *Scelte di vita e vocazione. Tracce di cammino con i giovani* (a cura di Assunta Steccanella)

Manuali

1. *Matrimonio, sessualità e fecondità. Corso di morale familiare* (Giampaolo Dianin)
2. *La Bibbia nella storia. Introduzione generale alla Sacra Scrittura* (Gastone Boscolo)
3. *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale* (Andrea Toniolo)
4. *Metodologia per lo studio della teologia. Desidero intelligere veritatem tuam* (Alberto Fanton)
5. *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo* (Roberto Tommasi)
6. *Identità e relazione. Per un'antropologia dialogica* (Gian Luigi Brena)
7. *Le dinamiche personali nel discernimento spirituale. Elementi di psicologia della pastorale* (Giuseppe Sovernigo)
8. *I mille volti di Cristo. Religioni ed eresie dinanzi a Gesù di Nazareth* (Enrico Riparelli)
9. *Lineamenti di filosofia del diritto. Il fondamento dell'esperienza giuridica: dialogo fra ragione, teologia e storia* (Gianfranco Maglio)
10. *Come accompagnare nel cammino spirituale. Laboratorio di formazione* (Giuseppe Sovernigo)
11. *L'altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale* (Giuseppe Manzato - Valerio Bortolin - Enrico Riparelli)

12. *L'evento della fede: Materiali per un approccio fondamentale alla teologia* (Giovanni Trabucco)
13. *Religiosità religione religioni. Un percorso di filosofia della religione* (Valerio Bortolin - a cura di Gaudenzio Zambon)

Manuali - Storia delle chiese locali

1. *Storia della chiesa in Alto Adige* (Emanuele Curzel)
2. *Storia della Chiesa in Verona* (Dario Cervato)

PRAXIS

1. *Predicare bene* (Chino Biscontin)
2. *Ardere, non bruciarsi. Studio sul «burnout» tra il clero diocesano* (a cura di Giorgio Ronzoni)
3. *La catechesi a un nuovo bivio? Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova, 8-9 maggio 2009)* (a cura di Giampietro Ziviani - Giancarla Barbon)
4. *«Dottore, noi desideriamo avere un figlio sano!». Mamma, papà e terapeuta dinanzi al figlio affetto da spina bifida* (Cristiano Arduini)
5. *Il senso dell'educazione nella luce della fede* (a cura di Andrea Toniolo - Roberto Tommasi)
6. *La trasmissione della fede oggi. Iniziare alla vita cristiana, dono e compito* (a cura di Ezio Falavegna - Dario Vivian)
7. *Formazione permanente dei presbiteri. L'esperienza dell'istituto San Luca* (a cura di Livio Tonello)
8. *Il mistero nuziale. Letture da Ambrogio e Crisostomo* (Giorgio Maschio)
9. *Far risuonare il Vangelo. Catechesi, catechisti, catechismi: dati da una indagine socio-religiosa nel vicentino* (a cura di Antonio Bollin)
10. *Uomini che servono. L'incerta rinascita del diaconato permanente* (Alessandro Castegnaro e Monica Chiese)
11. *La coscienza in dialogo. Un approccio interdisciplinare* (a cura di Michele Marcato)
12. *Le sette «sorelle». Modalità settarie di appartenenza a gruppi, comunità e movimenti ecclesiali?* (Giorgio Ronzoni)
13. *L'incontro con «l'altro» nella Bibbia. Una lettura in prospettiva interculturale e interreligiosa* (Marcello Milani)
14. *Conoscere se stessi. Identità e finalità del pastoral counseling. Esperienze, approfondimenti, processi aperti nel contesto italiano* (a cura di Roberto Tommasi)

Finito di stampare nel mese di gennaio 2020
Mediagraf S.p.A. – Noventa Padovana, Padova