

La cultura filosofica rinascimentale

Umanesimo e Rinascimento.

Problemi
di
definizione

Con il termine *Rinascimento* si designa normalmente un'epoca storica centrale nella tradizione della civiltà europea, l'alba, per molti versi, del mondo moderno. D'altra parte, il vocabolo, di sicura valenza culturale, risulta estremamente sfuggente e sfumato a livello cronologico, e quindi difficilmente fruibile come categoria storica, riflettendo più una diffusa temperie intellettuale (dai contemporanei percepita come *renascentia*) che non un fenomeno esattamente databile (anche per le diacronie che ne segnarono lo sviluppo tra l'area italiana e il retroterra continentale), o un insieme di fenomeni (economici, sociali ecc.) riassumibili, nelle loro linee di tendenza, sotto un'unica, generale indicazione.

Limiti
cronologici

Approssimativamente si possono individuare i secoli XV e XVI come fulcro della lezione rinascimentale, ma gli effetti in molti ambiti si prolungarono nel secolo XVII, mentre le sue radici rinviano senza dubbio al XIV. Se dunque sembra discutibile una proposta periodizzante (abbiamo in questo senso evitato inizialmente l'uso del genitivo "*del Rinascimento*", per essere meno ambigui), non si può in ogni caso disconoscere l'ampio spettro culturale che quella *renascentia* coinvolse. È sotto questo profilo che risulta legittimo lo sforzo di sintesi, per coglierne l'essenziale fisionomia unitaria.

Renascentia
e
renovatio

La *rinascita*, di cui nel XV secolo s'avvertivano con entusiasmo i frutti, era in primo luogo *renovatio* di una memoria storica, civile, culturale, - ma anche politica e religiosa - che il tempo e la barbarie umana avevano corrotto o opacizzato: era ritorno degli e agli *antichi*, progressivamente recuperati dall'oblio di un'*età di mezzo*, rea d'incomprensione e di manipolazione nei confronti del grande insegnamento classico, greco e latino. In tal senso, all'origine del clima intellettuale *rinascimentale*, che trovò espressione praticamente in ogni settore dell'impegno umano, possiamo rinvenire, direttamente e indirettamente, il decisivo contributo *umanistico*, in altre parole il lavoro dell'*humanista*, lo specialista delle *humanæ litteræ*, filologo e insegnante, cultore del *trivium* (grammatica, dialettica, retorica) e di *filosofia morale*. Ciò pone immediatamente problemi di demarcazione: tra *Medioevo* e *Rinascimento*, tra *Umanesimo* e *Rinascimento*.

Umanesimo
e
Rinascimento

Per quanto riguarda quest'ultimo punto, si può schematicamente sostenere che, pur rappresentando il secondo termine un movimento culturale molto più ampio e articolato rispetto a quello, sostanzialmente filologico-letterario, veicolato dal primo, è solo attraverso i prodotti di quell'esercizio "tecnico" che poterono ricircolare, nella loro integrità, temi e valori della lezione classica che avrebbero poi nutrito anche le elaborazioni più originali in ambito filosofico. D'altra parte, è solo attraverso le edizioni e le traduzioni umanistiche che i grandi testi scientifici ellenistici poterono informare la nuova stagione, contribuendo a innestare quella rimarchevole accelerazione che passa sotto il nome di *rivoluzione scientifica*.

Progressiva
liberazione
dal vincolo
teologico

In effetti, la specializzazione progressivamente acquisita dalle generazioni di quegli intellettuali che, rompendo con il modello educativo medievale, avevano reciso il *trivium* dal *quadrivium* (aritmetica, geometria, musica e astronomia) e il sapere *laico* dal suo coronamento teologico (metafisica e teologia), consentì di rispolverare gli *exempla* classici senza preoccupazioni d'ortodossia dottrinale, come spesso era avvenuto nella stagione precedente (si pensi, a esempio, alle censure che di fatto avevano cancellato dalla tradizione corrente le opere degli atomisti), quando assoluti protagonisti del lavoro editoriale erano stati i copisti dei monasteri.

Centralità
della
filosofia
morale

Ciò ebbe, tra le altre, la conseguenza di coagulare l'interesse del filologo e del potenziale lettore (in un'epoca in cui, almeno dalla seconda metà del XV secolo, la circolazione libraria, grazie all'introduzione dei caratteri mobili nel processo di stampa, s'accentuò) soprattutto sulla pregnanza dei contenuti e sulla loro ricaduta all'interno della formazione dell'uomo. In questo senso gli *humanisti* recuperarono l'orizzonte della filosofia *morale*, quello, in altri termini, della riflessione sull'uomo e sul suo orientamento nell'ambito della società, proponendolo come centrale nei loro progetti d'educatori e cancellieri, presso principi, signorie o istituzioni comunali. La cultura rinascimentale fu ampiamente segnata da questa svolta, sia in quanto a letture, sia in quanto a temi di dibattito (la *dignità dell'uomo* sarà quello più celebrato), sia, soprattutto, in quanto a atteggiamento, per lo più critico verso le *auctoritates* che avevano tracciato i limiti ideologici della cultura medievale, con fondamentali contraccolpi nell'immagine del mondo.

Medioevo e Rinascimento

Per quanto riguarda, invece, il problema dei rapporti tra *Medioevo* e *Rinascimento*, la valutazione è resa sicuramente più complessa dal fatto che il primo è categoria storica, anche sommariamente definibile dal punto di vista cronologico, il secondo, come s'è detto, è utilizzato solo impropriamente in tale funzione. Così non devono sorprendere le sovrapposizioni, considerando semmai prioritaria, come denominatore comune capace di giustificare il confronto e la demarcazione, la dimensione culturale.

Radici
medievali
del Rina-
scimento

Tenendo conto di quanto si è detto circa la sua matrice umanistica, è evidente infatti che, in quanto a date, le radici del *Rinascimento* sono medievali, risalendo, secondo alcuni, all'epoca di Dante o almeno a quella di Petrarca. D'altro canto, alcuni filoni della ricerca scolastica continuarono a produrre manuali e summe ben oltre il limite del XV o XVI secolo, collegandosi direttamente alle sistemazioni dottrinali e dogmatiche del Concilio di Trento. Né si deve pensare che della cultura medievale sopravviva nei primi secoli dell'età moderna solo un modello, quello scolastico appunto, quasi reperto fossile di un mondo di università e di ordini religiosi ormai tramontato. Alcuni significativi spunti della cosiddetta *rivoluzione scientifica*, specialmente nell'ambito di quella *filosofia della natura* da cui scaturirà la *fisica* classica, galileiana e newtoniana, furono sollecitati dalle osservazioni di protagonisti della vita universitaria oxoniense del XIII e XIV secolo, come Grossatesta, Ruggero Bacon

e i *calculatores* del Merton College (tanto disprezzati da certo umanesimo), attenti a introdurre, all'interno del paradigma aristotelico, una valutazione quantitativa di fenomeni naturali quali il moto locale e le alterazioni qualitative.

Se è dunque di scarso momento, per la soluzione del problema della demarcazione, l'approccio cronologico, sarà forse più efficace quello, culturale, che fa leva sui temi del dibattito intellettuale. In questo senso è effettivamente possibile procedere, facendo però preventivamente attenzione a non scadere nello schematismo: non esiste una cultura medievale chiusa nelle proprie cattedrali dogmatiche, e, dall'altra parte, una cultura rinascimentale critica, in grado di discernere il nuovo nell'antico senza scadere nella pedissequa imitazione o nell'erudizione. Tutto il *Medioevo* si confrontò con l'antichità, spesso anche in modo originale (Scoto Eriugena, Abelardo, Tommaso), offrendo, con il proprio sforzo traduttivo anche il materiale per la successiva riflessione (oltre che per le successive edizioni). D'altronde, il *Rinascimento* registrò spesso, proprio nel suo portante impegno umanistico, involuzioni libresche, duramente stigmatizzate dalle personalità di maggior spicco (si pensi alla polemica contro la trattatistica sull'*amore* in Bruno o quella contro il *sapere delicato* di Francesco Bacone).

Il rapporto con l'antichità come criterio discriminante

Alla luce di quello che abbiamo introduttivamente affermato, risulta in ogni modo discriminante il nesso con l'antichità:

- in termini d'approccio,
- in termini di valutazione.

1. Per quanto concerne l'approccio si potrebbe ulteriormente far riferimento all'aspetto tecnico e a quello culturale. Così si può fondatamente sostenere che, dopo i primi tentativi trecenteschi, con Bracciolini e Bruni, Valla, Ficino e Poliziano assistiamo alla nascita della filologia moderna, consapevole dei propri strumenti e delle proprie competenze, in grado di recuperare i testi degli antichi nella loro integrità fisica e semantica. Una filologia che procedeva ben diversamente dalle approssimazioni meccaniche delle traduzioni medievali dei classici greci, che giungevano alla versione latina passando spesso attraverso la traduzione in arabo, e addirittura in spagnolo, in assenza di una conoscenza adeguata del quadro teorico di fondo.

La nuova filologia

Quella tradizione filologica, si diceva, aveva radici trecentesche, nell'opera di Giovanni di Conversino da Ravenna (1339-1408), Giovanni Malpaghini da Ravenna (1346-1417) e di altri maestri che, rivendicando il valore degli *studia humanitatis*, avevano abbozzato progetti per un nuovo tipo di formazione, linguistica e intellettuale; ma anche nella caparbia con cui Petrarca (1304-1374), Boccaccio (1313-1375) e Coluccio Salutati (1331-1406) inseguirono l'obiettivo dell'apprendimento della lingua greca, sfuggito loro, ma di cui garantirono alle generazioni successive (a Firenze, in primo luogo) la possibilità concreta, contattando dotti bizantini come Leonzio Pilato (Boccaccio) e Manuele Crisolora (Salutati).

La passione di quei grandi letterati trecenteschi, collezionatori di manoscritti nei loro frequenti spostamenti italiani e europei (Petrarca), alla ricerca della chiave tecnica per decifrare l'universo dei testi originali greci, è il segno più tangibile dello

scarto tra la nuova atmosfera umanistica e la tradizione medievale, nella quale pur s'era lavorato al recupero e alla trasmissione dei capolavori classici, tuttavia con altro costume culturale.

Filologia
vecchia ...

I monaci, che instancabilmente avevano copiato e fatto circolare manoscritti, non solo non possedevano spesso le competenze essenziali per una vera edizione, tanto meno critica, ma erano oltretutto per lo più condizionati nelle loro scelte da urgenze di ordine teologico, che sollecitavano il confronto *con* e la meditazione del saggio classico all'interno di un orizzonte di senso che era decisamente e indiscutibilmente cristiano. Ciò imponeva letture anche anacronistiche e interpretazioni letterali fuori misura, ma soprattutto una preventiva selezione d'autori e temi, che tralasciava la completezza in nome della congruenza al messaggio cristiano. In ambito filosofico questo significò, nei secoli dell'Alto Medioevo, il sacrificio di Democrito e Epicuro, la parziale eclissi di Aristotele (legata, però, anche a altri motivi), la tenuta del Platone del **Timeo** e della lezione etica dello stoicismo.

Quando, a partire dall'XI secolo e dai contatti con la cultura musulmana, si resero disponibili nuovi manoscritti e quindi la possibilità di nuovi recuperi, l'interesse e la curiosità furono sempre mantenuti per lo più nell'alveo dell'ortodossia, pure nel caso più complesso della riscoperta di Aristotele, anche per gli interventi censori e le condanne dottrinali, come quelle parigine e oxoniensi del 1270 e 1277. Dunque, a un primo livello agiva da filtro selettore il credo teologico, a un secondo si frapponeva l'orientamento indicato dalle autorità: il rapporto con gli antichi era così bloccato e subordinato a una logica estranea alla loro cultura.

... e filologia
nuova

Gli umanisti da parte loro, invece, trasmisero in genere alla cultura rinascimentale un entusiasmo verso il mondo antico che era in primo luogo riconoscimento del suo valore archetipico. Questo già a livello filologico: i maestri trecenteschi potevano rivendicare la superiorità degli *studia humanitatis* proprio a partire dalla purezza della lingua classica. Indice non solo di un equilibrio e di una duttilità espressiva poi perduti nella meccanicità inconsapevole dell'esercizio nei monasteri, e della barbarie che aveva condotto alla fine di quel mondo, ma anche di una chiarezza e di una puntualità di pensiero corrottesi nella verbosità cavillosa di certe dispute scolastiche.

Filologia
e
renovatio

Recuperare gli *antiqui* era, allora, rettificare un percorso culturale o, addirittura, per alcuni, rinnegarlo, in nome degli *exempla* che offrivano l'opportunità della revisione di più corretti atteggiamenti intellettuali, coniugandoli alla riproposta di valori sicuramente da meditare. Solo in questo modo si giustifica la passione con cui i protagonisti delle vicende umanistiche si concentrarono nella ricerca di manoscritti, nella loro edizione o traduzione, operando talora delle vere scelte vitali, come nel caso di Brunelli o di Bracciolini.

Non si procedeva selezionando ideologicamente: ogni settore scientifico, filosofico e letterario classico fu investito, con un'azione quasi sistematica, che ne permise una vera riscoperta per i contemporanei. Con il fondamentale effetto culturale di far circolare pensatori, idee e testi che i secoli precedenti avevano obliato, oppure d'intervenire a correggerne la fisionomia, accentuando aspetti in passato trascurati. In questo i migliori rappresentanti dell'umanesimo rinascimentale, quelli, in altre paro-

le, che fornirono gli strumenti e il materiale per le sintesi più originali, manifestarono, accanto all'entusiasmo per il patrimonio di civiltà riscattato, una libertà e un'indipendenza di giudizio e d'iniziativa che diventeranno emblematiche della stessa modernità.

2. Ma è poi passando a considerare il momento della valutazione che, come sarà già risultato evidente, dobbiamo constatare lo scarto netto tra *Medioevo* e *Rinascimento*.

Valutazione
medievale
dell'antichità

Infatti, la considerazione che gli intellettuali medievali palesarono nei confronti del mondo antico e dei suoi valori fu sempre un misto di ammirazione e sospetto, a motivo del pesante condizionamento teologico del loro approccio, per cui si combinavano spesso il riconoscimento dell'importanza del contributo classico e la consapevolezza del latente conflitto di valori con il messaggio cristiano. È vero che da Agostino in avanti la tradizione della cosiddetta *filosofia cristiana* mirò a un'assimilazione di motivi del pensiero classico, sia in ambito metafisico sia in quello etico, appoggiandosi in particolare al platonismo e allo stoicismo, rispettivamente per la qualità della *trascendenza* e per il rigorismo della *virtù*, e che Tommaso addirittura tentò una sistemazione *cristiana* di Aristotele, consapevole del carattere paradigmatico della sua razionalità. In ogni caso, il loro intervento era per lo più indirizzato alla piena esplicitazione delle potenzialità *cristiane* dei classici latini e greci, rilette rigorosamente nell'*anticipazione* della rivelazione, dunque collocati in un orizzonte di senso *rigido*, quello della *sapienza cristiana* o del compimento della *scientia* nella vera *sapientia*.

e valuta-
zione rina-
scimentale

La valutazione rinascimentale della cultura classica è, al contrario, improntata alla piena condivisione dei valori e alla ammirata approvazione sul piano dello stile letterario e di pensiero. Anzi, in molti casi l'adesione entusiastica si trasformò in una scadente imitazione, e il compiacimento grammaticale e retorico in mera erudizione, fine a se stessa, come rileveranno proprio alcune delle personalità di spicco di quella stagione, quali Lorenzo Valla e Giovanni Pico. Quando il rigore filologico si accompagnò all'intelligenza e alla curiosità intellettuale, l'esito fu, in ogni modo, convincente, almeno per due ragioni: il recupero di una concezione integrale dell'uomo e la maturazione del senso della distanza storica e della propria posizione culturale.

La nuova disponibilità della lezione di filosofi, storiografi, retori, nonché del contributo della grande scienza ellenistica, concorse al riequilibrio della consolidata immagine dell'uomo nell'universo, accentuandone per un verso il radicamento mondano, e dunque il destino politico-sociale (con relativi risvolti), per altro la collocazione peculiare, in una realtà che, pur conservando tratti gerarchici, assicurava all'uomo la *medietas*, con l'opportunità della padronanza o della previsione. Il tema della *dignità dell'uomo*, che corre tutta la cultura rinascimentale, concentra infatti spunti platonici (l'intreccio di immanenza e trascendenza), protagorei (il progresso come frutto della iniziativa, inventiva e collaborazione umane), aristotelici (la capacità di orientamento, la responsabilità verso la città), accanto al più tradizionale motivo dell'uomo "immagine" di Dio, che avrà, in ogni caso, interpretazioni molto ardite, tanto in Cusano, quanto tra i "maghi" rinascimentali, di cui si dirà.

Consapevolezza del passato

D'altra parte, se regolarmente ritroviamo gli *exempla* classici dietro l'elaborazione dei vari Valla, Ficino, Pico, Erasmo, Moro, Colet, fino a Telesio, Campanella e Bruno, non si deve pensare a una semplice ripresa, magari a un'ideale continuazione, nello sforzo d'annullare lo spazio storico intercorso tra l'antichità così ammirata e una contemporaneità da rinnovare sui tesori di quella. Viva, in quelle espressioni, fu la consapevolezza del *passato*, della impossibilità di una sua riviviscenza, della impraticabilità di una *traduzione* meccanica di valori: consapevolezza amara, impregnata spesso del senso della crisi corrente (Machiavelli, Erasmo, Moro), altre volte della delusione per l'apparente impermeabilità della società umana al rinnovamento (Bracciolini, Alberti), per la sua *folia* (Erasmo). Consapevolezza, potremmo aggiungere, che in ogni caso non incrinò i modelli, sublimandoli, semmai, da reperti *archeologici* di una più o meno apprezzata sapienza, in viventi canoni di riferimento per la formazione di un'umanità capace di costruire poi, autonomamente, il proprio futuro (Bruno).

Un nuovo inizio: per una aggiornata mappa culturale

Il contributo di Petrarca

Si può schematicamente sostenere che la stagione dei grandi recuperi culturali fosse iniziata con Petrarca, il quale, nei suoi vari spostamenti per l'Italia e l'Europa, fu instancabile ricercatore di codici antichi, rinnovando in particolare la tradizione dei due massimi prosatori latini, Cicerone e Livio, con importanti integrazioni, ma stimolando anche la ripresa di Properzio, Censorino, della **Aulularia** di Plauto, del **Chronicon** di Eusebio-Girolamo-Pseudo Prospero, dei geografi latini minori, e ancora di altri testi secondari, spingendosi, senza successo, verso la fonte stessa della sapienza antica, quel mondo greco che gli sfuggì a motivo della lingua.

Da grande intellettuale, Petrarca aveva avvertito (talvolta addirittura con eccessivo semplicismo) i limiti della contemporanea formazione chiostrale e universitaria: lo scadimento della coscienza linguistica, l'insufficiente approccio all'opera dei classici, l'asfittica subordinazione all'autorità di referenti immotivatamente assolutizzati (Aristotele). Due indicazioni si rivelano in questo senso fondamentali:

- da un lato il ritorno a Tito Livio, alla sua lezione a un tempo civile e culturale, che segnala la sensibilità per la dimensione storica dell'intelligenza del mondo antico, oltre all'attenzione per il dramma politico della regione italiana,
- dall'altro il ritorno alle origini patristiche, come rinnovamento di una spiritualità ormai disorientata nella corruzione dei costumi e nella confusione tra politica e religione.

La figura di Coluccio Salutati

Alla vocazione petrarchesca possiamo accostare quella di Coluccio Salutati, analogamente impegnato nella raccolta di una poderosa biblioteca classica, in cui spiccavano codici di Virgilio, Lucano, Orazio, Ovidio, Valerio Massimo, Seneca, Properzio, Catullo, Tibullo, Plauto e Terenzio, e le opere storiche di Cesare, Sallustio e Livio. Il maestro umanista poteva dunque disporre d'alcune delle fonti capitali della cultura latina, cui potevano aggiungersi le documentate competenze su Lucano, Per-

sio, i due Plinii, Quintiliano, Giovenale, Gellio e Floro, e sulle versioni latine del **Timeo** e del **Fedone** platonici.

Con questo quadro di riferimenti, Coluccio lavorò per definire un progetto organico di riscoperta del mondo classico, a partire dalle sue radici greche. Così, mentre nel suo sondaggio sistematico portava alla luce e diffondeva le **Epistolae** di Cicerone, nella sua funzione di cancelliere della Repubblica fiorentina egli riusciva a attivare un insegnamento regolare di lingua greca, cui accederanno giovani umanisti come Leonardo Bruni e Palla Strozzi, sollecitando versioni latine della **Iliade** e della **Geographia** di Tolomeo, a testimonianza di un eclettismo, di una curiosità (per altro già riscontrabile nell'interesse geografico del Petrarca), di un gusto per il sapere, certamente nuovi.

Il recupero
dei presocratici
e di Lucrezio

Da questi elementi si può partire per leggere una delle figure più rilevanti del primo umanesimo, che contribuì con le proprie edizioni e traduzioni a un profondo rinnovamento degli studi. Alle campagne di ricerca, in monasteri e abbazie, di Poggio Bracciolini (1380-1459) si devono, infatti, il recupero integrale delle **Institutiones** di Quintiliano, delle **Argonauticae** di Valerio Flacco, del **De re rustica** di Columella, delle **Silvae** di Stazio, delle **Historiae** di Ammiano Marcellino, dell'**Astronomicon** di Manilio, ma soprattutto del fondamentale **De rerum natura** di Lucrezio. Opere diverse tra loro, che abbracciavano di fatto un orizzonte enciclopedico, mettendo a nudo l'insufficienza della visione del mondo medievale. Con Lucrezio, poi, si infrangeva un tabù di quella cultura, riproponendo all'attenzione una tradizione eclissata, nelle biblioteche dei monasteri, per i suoi contenuti materialistici.

L'esempio di Poggio sarebbe stato di lì a poco seguito da Ambrogio Traversari, che, nel 1433, completò la versione latina delle **Vitae philosophorum** di Diogene Laerzio, allargando di colpo il panorama della filosofia antica, specialmente in direzione presocratica e epicurea. Con lo stesso stile delle campagne di ricerca, un contemporaneo di Bracciolini, Giovanni Aurispa, riportò dalla Grecia rari codici di opere di Aristofane, Aristotele, Callimaco, Demostene, Dioscoride, Erodoto, Eschilo, Luciano, Pappo, Platone, Proclo, Strabone, Teofrasto, mettendo a disposizione degli studiosi quattrocenteschi un patrimonio inestimabile di conoscenze, in tutti gli ambiti della produzione antica.

Il recupero
della tradizione
scientifica
classica

A questa prima, impressionante accelerazione nelle acquisizioni classiche fece seguito una fase di sistemazione e articolazione, che condusse a una raccolta più organica delle edizioni. Così, ad esempio, nel breve volgere di decenni, si procedette all'esame e spesso alla traduzione dei maggiori protagonisti della scienza greca e ellenistica, Euclide e Archimede, Apollonio di Perga e Pappo, Strabone e Tolomeo, Galeno e Ippocrate, ripresentando in tal modo problemi e metodi parzialmente estranei alla riflessione dei dotti medievali.

Il recupero
di Platone
e Aristotele

Un'operazione analoga fu contemporaneamente compiuta anche su autori ben noti alla stagione precedente, che vennero però riveduti sulla scorta di una nuova disponibilità di fonti. Mi pare che il caso più emblematico, al di là del confronto diretto con la patristica, sia costituito dai "nuovi" Platone e Aristotele. Sulle due personalità

fondamentali della storia filosofica greca si registrò, infatti, un vero torneo di traduzioni e interpretazioni, spesso fortemente connotate in senso critico, in un clima di scontro partitico tra sostenitori dell'una o dell'altra, che coinvolse le maggiori autorità filologiche del tempo (Trapezunzio, Bessarione, Agiropulo).

Il Platone che fu ripreso nel primo Quattrocento, prima dell'edizione integrale che Marsilio Ficino curò nella seconda metà del secolo, era, non casualmente, quello trascurato dai lettori e copisti medievali; il filosofo politico e morale della **Repubblica**, del **Gorgia**, del **Critone**, delle **Lettere**. Leonardo Bruni, allievo del Salutati, tradusse in latino, con Plutarco, Senofonte, Demostene e Eschine, il **Fedone**, il **Gorgia**, il **Fedro**, l'**Apologia**, il **Simposio**, mentre il Decembrio e il Trapezunzio provvedevano al **Liside**, al **Parmenide**, allo **Jone**, alle **Leggi**.

Bruni fu allo stesso modo protagonista del recupero dell'Aristotele etico e politico, traducendo la **Politica**, l'**Ethica nicomachea**, opere centrali e incisive nella cultura del secolo, mentre altri procedeva nella revisione dell'**Organon**, per offrirne versioni più eleganti di quelle già circolanti, riproponendo anche **Physica**, **De anima**, e **Rethorica**. A questo patrimonio, ormai sufficiente a ritoccare l'immagine "teologica" dei due filosofi, si deve poi aggiungere il decisivo contributo del Ficino, che curò le edizioni di Platone e Plotino, completando così, con le coeve riprese dello scetticismo di Sesto Empirico e l'approfondimento dello stoicismo, i contorni del pensiero classico.

Una componente culturale peculiare dei secoli XV e XVI è infine rappresentata dalla letteratura astrologica e magica, alle radici di un movimento che permeò il naturalismo, la filosofia morale, la religione, e, addirittura, per certi versi, le origini stesse della scienza moderna. L'astrologia era di fatto già parte integrante, magari con una collocazione ambigua, della cultura tardo-medievale: le traduzioni latine dell'**Introductorium majus in astronomiam** e del **De magnis conjunctionibus** di Albumasar (IX sec.), condotte a termine nel corso del XII secolo, e del **De revolutionibus** di Abraham bar Hiyya (XII sec.) avevano avuto larga circolazione nel Trecento e nel Quattrocento umanistico, con ristampe e riedizioni ancora nel Cinquecento. A queste opere vanno, ovviamente, affiancate quelle astronomico-astrologiche dei classici Manilio e Arato, editate nella prima metà del Quattrocento.

Direttamente connessa a questa circolazione è, poi, quella di testi alchemici medievali, attribuiti a *grandi* come Raimondo Lullo e Ruggero Bacone, o a minori, come gli autori della **Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophico lapide** (XIV sec.), e dello **Speculum alchimiae**. Nel XV secolo decollava anche la fortuna di un altro prodotto della cultura araba medievale, il **Picatrix**, che fondeva la lezione astrologica e quelle ermetica, diventando un costante riferimento tematico e iconologico per la letteratura, filosofica e non, del periodo. L'operazione in ogni caso destinata a maggiore incidenza storica è, in questo campo, quella condotta da Marsilio Ficino nel 1463 (interrompendo l'edizione platonica), con la traduzione del **Corpus hermeticum**, che, falsamente attribuito (con clamoroso scivolone filologico) alla antichità mosaica, fu alla base di molte elaborazioni metafisiche, etiche e religiose della magia rinascimentale.

Il significato del recupero dei classici

Il senso della storia

Quanto sommariamente riferito è sufficiente per intendere la nuova mappatura culturale e le sue immediate conseguenze teoriche. Già abbiamo rimarcato, per esempio, il valore della riscoperta di Livio per la definizione di quella consapevolezza storica che sarà uno dei tratti decisivi del migliore umanesimo. Se a Livio affianchiamo gli altri storici latini e greci (Svetonio, Erodoto, Tucidide, Polibio) di cui furono nuovamente disponibili edizioni filologicamente affidabili, avremo lo sfondo essenziale di buona parte della riflessione politica rinascimentale, dalle battaglie dei cancellieri umanisti fiorentini, alle analisi di Machiavelli, dal disincanto di Erasmo alla critica di More.

In diversa misura, gli intellettuali che si formarono in quella temperie maturarono il senso della storia come azione umana, faticosa, impegnata spesso contro soverchianti difficoltà, affidata talora a scelte inconsulte, in ogni caso responsabilità degli uomini, condizionata semmai, al di là dei disegni umani, dalle cadenze fisiologiche, proprie di tutto ciò che è sottoposto alla vicissitudine naturale, di sviluppo e decadenza. Una visione dell'uomo nella storia sicuramente *laica*, svincolata dalle certezze di disegni provvidenziali, e per ciò non esente dalla disillusione, dalla percezione del fallimento e anche da un senso di stanchezza.

L'attenzione per il cosmo naturale

Lo stesso interesse per i risultati scientifici greci e ellenistici è rivelatore del sentimento di radicamento terreno, di una nuova predilezione mondana, di un'insolita attenzione per il cosmo, o almeno della curiosità verso modelli esplicativi dell'universo fisico più sofisticati di quello corrente (si pensi in particolare all'approfondimento delle opere di Tolomeo). Con un esito rilevante: la crescita di un movimento che sfocerà nei grandi contributi della *rivoluzione scientifica*, che, pur andando ben di là dall'orizzonte umanistico, ha anche in quel confronto e in quella curiosità le proprie premesse, sia in termini di strumenti (i contributi dei matematici Pappo e Diofanto, o di Archimede), sia in termini di atteggiamento (la venerazione per Pitagora e Platone di alcuni protagonisti). Più in generale, poi, quell'interesse si iscriveva nella riflessione sulla situazione ontologica dell'uomo nell'universo stesso, e in quel naturalismo che, vedremo, profondamente segnò la cultura rinascimentale.

La missione pedagogica

La cura con cui, invece, si procedette alla ricerca, e all'edizione delle opere della tradizione retorica latina si lega immediatamente al fondamentale interesse filologico umanistico, alla sua passione civile (per cui spesso i primi protagonisti rivestivano cariche pubbliche), e soprattutto alla missione pedagogica, essenziale per la *renovatio*, che trovava negli *exempla* non soltanto indispensabile materiale d'esercizio e ideale palestra, ma anche il canone di una formazione imperniata sulla chiarezza linguistica, riflesso di una precisione mentale, che, sola, poteva garantire scelte consapevoli. In questo senso grammatica, dialettica e retorica assumevano una intrinseca valenza culturale, come specchio di una superiore civiltà, e la dignità filosofica di strumenti in cui si esprimeva, raffinava e organizzava efficacemente il pensiero (tanto da esser presentati talora in alternativa alla logica classica aristotelica), perdendo quella connotazione propedeutica che era stata propria del *trivium*.

L'ampliamento
dell'orizzonte
filosofico

La ricaduta immediata dei nuovi recuperi filosofici è forse più facile da focalizzare, dal momento che la posizione culturale di certi reperti classici rispetto alla tradizione degli studi medievali è limpida. Genericamente si potrebbe parlare di ampliamento di raggio teoretico, oppure di riequilibrio della fisionomia culturale del mondo antico nella immagine contemporanea.

Pur non tramontando la prospettiva teologica, che, anzi, trovava in alcuni casi una sua collocazione originale, in un contesto in ogni modo aggiornato, il dato emergente era la ripresa d'interesse per i pensatori presofisti e per le filosofie ellenistiche. Non che fosse mancata nel passato medievale una presenza stoica o neoplatonica, tuttavia attraverso il lavoro degli umanisti fu possibile ricostruire vari aspetti, di ordine fisico per esempio, allora trascurati per l'etica, e dunque riconsiderare anche il discorso morale nel suo ambito originario. Inoltre, la riscoperta dello scetticismo era destinata a segnare internamente lo sviluppo di tutto il pensiero moderno, mostrando, già nel corso del Cinquecento, la forza della propria analisi dissolvente, nei confronti degli atteggiamenti dogmatici e delle scontate assunzioni di valore, con una funzione fondamentale di catarsi del pregiudizio e di critica autoanalisi per la civiltà europea.

Epicuro, la
physis presoc-
ratica e
l'eversione
del cosmo
aristotelico

Tuttavia il dato decisivo di questa cornice è senz'altro la riscoperta dei filosofi presofisti da un lato, di Epicuro, attraverso Lucrezio, dall'altro. Decisivo perché offriva, dopo secoli d'oblio, delle alternative al modello platonico-aristotelico, garantendo, tra l'altro, una più corretta valutazione dei due sistemi in prospettiva storica. La centralità della *physis* (natura) ionica, la dialettica polare dei contrari, la stessa ambiguità di quella natura, sospesa tra materialismo e immaterialismo, impregnata di una divina attività formante, il tema dell'omogeneità della realtà, ricavato dall'eleatismo e spesso arditamente proiettato sull'universo, ebbero l'effetto di ristrutturare, in molti casi dalle fondamenta, l'immagine del cosmo, destinata in breve alla revisione da parte dei protagonisti della *rivoluzione scientifica*, non a caso spesso influenzati da quei motivi (specialmente Copernico e Keplero).

Accanto al *naturalismo* possiamo registrare anche una ripresa materialistica, di matrice epicurea ma anche stoica, che agì per secoli all'interno della cultura europea, grazie soprattutto alla rielaborazione libertina, e che, al di là della sua originaria carica polemica, antiplatonica e antiaristotelica, intrecciandosi proprio alla lezione presofista, trovava nel **De rerum natura** l'espressione anche dei valori dell'immanenza, del progresso e della civiltà degli uomini.

Platonismo
e ...

Certamente queste letture e riletture non azzerarono l'incidenza platonica e aristotelica, contribuendo, semmai, solo a ridimensionarla e a articolarla. La cultura rinascimentale in genere fu profondamente platonica, e spesso improntata a un platonismo ancora legato alle scelte tipiche della cultura precedente, come dimostra la perdurante fortuna e, per molti versi, la centralità del **Timeo**.

Tuttavia, grazie all'integrazione presofista, non sempre la lezione che se ne ricavò fu analoga a quella tradizionale, riducendone talora il peso teologico alla luce di una più consapevole contestualizzazione, o al limite collocandolo in una storia della sapienza che registrava Platone come *antico* teologo. D'altra parte, già s'è detto dell'attenzione per la dimensione etica e politica, cara al primo umanesimo, esercita-

ta anche su dialoghi capitali del filosofo ateniese: insomma, pur nell'emergere di spinte immanentistiche e, a un certo punto (XVI secolo soprattutto), di un forte interesse naturalistico, la complessità e globalità del pensiero platonico rimasero un riferimento da cui muovere, magari anche per vere e proprie manipolazioni, per ridefinire il quadro della realtà e la posizione dell'uomo.

... aristotelismo

Nel caso di Aristotele, invece, alla perdurante presenza portante nel curriculum degli studi universitari, corrispondeva, poi, una minore pervasività culturale generale, anche per le contestazioni esplicite nel corso del XVI secolo. Fondamentali per l'immagine contemporanea dell'universo, le sue opere fisiche servirono, da un lato, come stimolo per lo stesso naturalismo e per la riflessione metodologica sulla struttura del sapere scientifico, dall'altro come obiettivo polemico di quella rivoluzione che contraddisse, alla luce del rigore matematico, il suo orientamento qualitativo.

In questo senso, Aristotele ebbe sicuramente meno fortuna di Platone, la cui passione pitagorica poteva recuperarsi come anticipatrice: nonostante il peso nella discussione etica e politica del primo umanesimo, lo Stagirita si trasformò spesso, in quanto *auctoritas* per eccellenza della cultura scolastica, in archetipo negativo delle sue degenerazioni.

Ruolo dell'ermetismo

Quale fu, infine, il ruolo culturale specifico della componente ermetica, in seno alle riprese rinascimentali? Intanto il successo stesso di quella letteratura è indice di un'esigenza di senso largamente condivisa, che s'intrecciava con la ricerca di valori nella cultura classica. Ciò era possibile perché, in molti casi, sembrava evidente il collegamento e la condivisione tematica con le lezioni presocratiche o platoniche, da cui la dignità intrinseca della produzione. Inoltre colpivano le implicazioni teologiche, di stampo gnostico, dei testi ermetici, connesse in realtà alla matrice tardoellenistica del **Corpus**, che stimolavano accostamenti e progetti sincretistici di superamento dello scarto, ben vivo nella tradizione medievale, tra cultura pagana e cultura cristiana. Infine, si deve tener presente il clima d'entusiasmo e d'attesa della *renovatio* in cui quei recuperi avvenivano, offrendo il proprio bagaglio di teorie sulle possibilità d'intervento efficace dell'uomo nella natura e nella storia.

Una cultura dell'uomo

L'intenzione etica

Trascorrendo testi e autori classici citati non sarà sfuggita l'intenzione etica dell'impegno rinascimentale, non perché si riveli l'unica, ma per la sua articolazione culturale, che coinvolgeva sostanzialmente tutte le grandi tradizioni antiche. Quell'attenzione si combinava con il crescente interesse politico registrato nei primi decenni del XV secolo e ancora nel XVI, e con il generale culto della storia, per fornire un quadro fortemente incentrato sull'universo umano: la riflessione rinascimentale sarà, così, per lo più occupata nella ridefinizione delle coordinate di senso dell'agire individuale e sociale, emancipandosi progressivamente (anche se non sempre) dalla curvatura teologica delle analoghe proposte medievali.

Pur non producendo grandi sintesi, né opere di rilievo originale, la nuova stagione culturale coagulerà intorno ai temi della *dignità*, della *virtù*, del lavoro, dell'*immortalità* la passione civile e l'entusiasmo per gli *exempla* classici.

La dignità
dell'uomo

Con il suo **De remediis utriusque fortunae** Petrarca pretese d'essere stato il primo a scrivere *de dignitate hominis*, rivendicando il proprio ruolo rispetto alla tradizione che aveva, in fondo, trovato più semplice descrivere la *miseria della condizione umana* (tipico esempio l'omonimo libello di Lotario de' Segni, papa Innocenzo III). In termini polemici si ponevano così i poli essenziali della questione. Da un lato l'aspirazione dell'uomo a proporsi come creatura speciale in seno alla creazione, capace di costruire consapevolmente, pur all'interno di un disegno provvidenziale, il proprio destino terreno. Dall'altro la presa d'atto della corruzione che investe, in conseguenza del peccato originale, ogni espressione delle capacità naturali.

Luci e
ombre

Non si deve pensare, magari sulla scorta dei testi letterari più noti, che la stagione rinascimentale si contraddistinguesse per un'univoca esaltazione delle potenzialità umane: alcuni dei maestri umanistici, che con i propri sforzi avevano consentito la riscoperta dei grandi modelli classici, rileveranno proprio la fragilità delle iniziative di una creatura depravata nell'infanzia e decrepita nella vecchiaia (Poggio Bracciolini), oppure la sua oggettiva debolezza fisica, a dispetto delle presunzioni demiurgiche (Erasmus).

Tale consapevolezza era d'altra parte direttamente da collegare allo stesso percorso formativo proposto dagli umanisti, incentrato sulla dialettica e sulla retorica, ma largamente condizionato anche dalla concretezza del lavoro filologico e storico, e quindi dall'approccio faticoso alla produzione, spesso contraddittoria, delle passate generazioni. Il disincanto non era tuttavia tale da segnare l'epoca; esso veniva per lo più coniugato con la convinzione che, in ogni caso, l'ingegnosità e la caparbieta erano sufficienti all'uomo per lasciare aperta la possibilità del progresso.

L'uomo
come
imago Dei

Così, mentre Giannozzo Manetti, nel suo famoso **De dignitate et excellentia hominis**, contestava quel quadro di irrimediabile corruzione, Ficino, ad esempio, pur non negando le deficienze fisiche dell'essere umano, e, in tal senso, la sua *miseria*, attribuiva poi alla ragione un'illimitata capacità inventiva, che lo rendeva in grado non solo di sopperire parzialmente a quella situazione, ma, addirittura, di sottomettere animali più potenti. A ciò doveva inoltre aggiungersi, nella campagna contro il cristiano *contemptus mundi* (disprezzo del mondo), che la stessa impronta creaturale dell'uomo, *imago Dei*, giustificava nell'ambito mondano la sua predisposizione demiurgica (da cui, come vedremo, i nessi con la magia e l'occultismo), e la centralità della sua mente, come *specchio* in cui riflettere la bontà della creazione (non esente, a sua volta, da risvolti cabalistici).

Una comprensione
integrale
dell'uomo

In quali direzioni dovevano esplicitarsi quelle potenzialità? Anche in questo caso non mancano indirizzi speculativi, dominanti specialmente nel platonismo fiorentino di marca ficiniana, in cui s'accentuava, con la gerarchica *medietas* dell'uomo, la sua destinazione eterna. Tuttavia molte voci nella cultura rinascimentale parlarono un linguaggio diverso, in cui situazioni e affetti erano quelli contemporanei di un'umanità impegnata sul piano economico e politico, di individui divisi tra le responsabilità familiari e gli obblighi verso la città. Il Salutati, il Bruni, lo stesso giovane Bracciolini, avevano a vario titolo meditato la lezione aristotelica dell'**Etica nicomachea** e della **Politica**, individuando in una comprensione integrale dell'uomo,

che tenesse conto anche della corporeità e dei beni destinati al suo soddisfacente equilibrio, della naturale socialità e delle sue esigenze, l'unico antidoto contro la riduzione degli spazi tollerati per l'azione umana, che certa cultura medievale aveva imposto: ad esempio con il sospetto verso tutte le attività a scopo di lucro, e la contestuale esaltazione della vita contemplativa.

La formazione dell'uomo libero

D'altronde, se si passa a considerare i modelli educativi proposti sin dai primi del Quattrocento, che ispirano le nuove scuole almeno fino all'età della Controriforma, ritroviamo centrali gli *studia humanitatis*, come ideale palestra formativa per l'uomo libero, vincolato alla *vita civile*. L'eloquenza, la storia e la filosofia morale erano così proposte ai giovani come base di ogni sapere, nel convincimento che non rappresentassero semplicemente delle discipline, magari fondamentali, ma piuttosto appartenessero strutturalmente all'umanità stessa dell'uomo. Solo attraverso la lezione del passato, la chiarezza nella formulazione e espressione del proprio pensiero, l'orientamento nella vita passionale, era possibile costruire una personalità capace d'incidere nel proprio tempo storico.

Scontati erano dunque il radicamento e il destino mondano, cui poteva sovrapporsi, senza pregiudizio, la prospettiva eterna, in ogni caso non condizionante. Certamente non si può ancora parlare di pieno laicismo, data la perdurante presenza nei curricula universitari, e spesso anche nelle nuove scuole cittadine, dell'integrazione teologica. Tuttavia lo studente istruito su Quintiliano, Cicerone, Livio, Platone e Aristotele era in grado di rispondere ai problemi (anche drammatici) dell'epoca con una coscienza del loro spessore e della loro complessità specifica, tutta umana, estranea al conflitto agostiniano tra le *due città* (di Dio e dell'uomo), e vincolata piuttosto al fardello di passioni e interessi che scuotevano, nel bene e nel male, più o meno filtrati dalla razionalità, la vita quotidiana degli uomini.

L'uso della storia

Non è allora casuale l'uso disinvolto che, nel XV e XVI secolo, si fece della storia, la quale da un lato assicurava una *prima lezione* con la propria veridicità, aprendo, in altre parole, gli occhi sulle multiformi espressioni dell'agire umano, risultando in ciò, allo stesso tempo, piacevole e utile; dall'altro, poi, poteva intrecciarsi all'oratoria per il suo valore esemplare e la sua pratica forza persuasiva; infine, più di qualsiasi precettistica filosofica, essa contribuiva, focalizzando motivi, atti e conseguenze, a una piena educazione civica. Il suo privilegiamento era dunque legato alla lezione di concretezza per l'agire, a una conoscenza che, diversamente dalle astrazioni, poteva tradursi operativamente nelle scelte politiche (in senso lato).

Irenismo e concordia religiosa

Al di là di questa specificità politica rinascimentale, che tratteremo in altro paragrafo, rimane, come segno profondo delle aspirazioni etiche e civili di quella stagione culturale, il sogno irenistico (la ricerca della pace) espresso dalle personalità di maggior spicco (Cusano, Ficino, Pico, Erasmo, Colet, More, Lefevre d'Étaples, Bovillo), che si legava al nuovo ideale di concordia religiosa, a sua volta anticipazione della moderna tolleranza.

Pace filosofica e pace religiosa

Anche in questo caso il percorso è squisitamente umanistico, muovendo dalla pace filosofica, delle idee e dei metodi, (che doveva, tra l'altro, superare il conflitto platonico-aristotelico, per ritrovare un primo terreno comune d'incontro), alla pace religiosa, più ampia e profonda perché afferente anche a convincimenti non razionali.

La pace globale doveva così scaturire dalla ricerca delle ragioni della concordia, e dalla comprensione dei motivi della discordia, nella convinzione che essa s'annidasse laddove tale confronto pregiudizialmente era negato.

L'obiettivo era quello di costruire un nuovo ordine pacifico non a partire dalla politica, anzi quasi prescindendone, ma dalla cultura, lavorando piuttosto sulla rimediatazione dei principi ispiratori della morale e della fede, e quindi forgiando generazioni di uomini su rinnovate premesse.

Ficino:
pia philo-
sophia
e
prisca the-
ologia

In quella direzione si era mosso il lavoro filologico di Marsilio Ficino, convinto propugnatore di un sincretismo in cui confluivano la lezione della filosofia greca nel suo complesso, il messaggio cristiano e la patristica, mentre, alle radici, la rivelazione ebraica era affiancata dalla rivelazione del mitico Ermete Trismegisto. Da un lato, dunque, era tratteggiata la linea di sviluppo di una *pia philosophia*, da Talete alla rinascita platonica contemporanea, dall'altro nell'*ermetismo* si riscontravano i tratti di una *prisca theologia*, a un tempo mosaica e egiziana, che avrebbe informato le tradizioni religiose pagane e quelle cristiane. Un unitario fondamento (*Verbo* vivente, *Logos* eterno) era supposto sempre identico di là dalle forme e lingue diverse in cui poteva esprimersi, giustificando così un filosofare capace di penetrare le immagini, i miti, le favole con cui i sapienti e i profeti avevano sempre rivestito la verità divina di cui erano portatori.

Ermetismo e magia

Dignità
dell'uomo
e
magia rina-
scimentale

Il riferimento all'*ermetismo* non è casuale: se il tema della *dignità* dell'uomo trovava infatti nell'esaltazione della capacità creativa uno dei suoi momenti qualificanti, era poi l'interpretazione *magica* di quella creatività demiurgica a riempirlo di contenuti. La *renovatio* veniva in larga misura a dipendere dall'intervento consapevole dell'*uomo* all'interno di un mondo che si lasciava plasmare, prevedere, certamente da parte di chi ne intendesse le intime connessioni. Valgano di esempio queste famose affermazioni dell'**Heptaplus** (1489) di Pico¹:

<<Noi cerchiamo nell'uomo una nota che gli sia peculiare, con cui si spieghi la dignità che gli è propria e l'immagine della sostanza divina che non è comune a nessuna altra creatura. E che altro può essere se non il fatto che la sostanza dell'uomo [...] accoglie in sé, per propria essenza, le sostanze di tutte le nature e il complesso di tutto l'universo? Dico per propria essenza, perché anche gli angeli e qualunque creatura intelligente, in certo modo, racchiudono in sé il tutto, quando conoscono avendo in sé le forme e le ragioni di tutte le cose. Ma come Dio è Dio, non solo perché intende tutto, ma perché in sé riunisce e riassume tutta la perfezione della sostanza delle cose; così anche l'uomo (benché in maniera diversa, [...] ché altrimenti sarebbe Dio e non l'immagine di Dio) riunisce e connette nella pienezza della sua sostanza tutte le nature di tutto il mondo. E questo non possiamo dire di nessun'altra creatura, angelica, terrestre, sensibile.

<< In questo corpo dell'uomo, spesso e terreno, il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra sono nella massima perfezione della loro natura. Oltre a questo vi è anche un altro corpo spirituale più nobile degli elementi [...] di natura analoga al cielo. Nell'uomo c'è pure la vita delle piante, ri-

¹) Cito da Eugenio Garin Ermetismo del Rinascimento, Editori Riuniti, Roma, 1988, pp.64-6.

volta in lui a quelle medesime funzioni di nutrimento, crescita e riproduzione che sono anche in esse. C'è il senso dei bruti, interno e esterno. C'è l'animo fornito di ragione celeste. C'è un possesso veramente divino di tutte queste nature che confluiscono in unità, sì che piace esclamare con Mercurio: "Grande miracolo è l'uomo, o Asclepio".

<<A un cenno dell'uomo sono pronti a servire la terra, gli elementi, i bruti; per lui si affaticano i cieli; a lui procurano salvezza e beatitudine le menti angeliche [...]. Né ci si deve meravigliare se tutte le creature amano l'uomo, poiché in lui tutte riconoscono qualcosa di sé, anzi tutto il proprio essere>>.

Il mago rinascimentale e la sua cultura

Questa immagine dell'uomo, cui avevano contribuito in modo essenziale i testi della presunta antichissima lezione di Ermete Trismegisto (tre volte grande), alias Mercurio, e in particolare il **Pimander**, parte del corpus tradotto in latino da Ficino nel 1463, e l'**Asclepius**, è ritagliata sull'archetipo del *magos-filosofo* che opera, all'interno di un universo vivente (come verificheremo in altro paragrafo), accoppiando e congiungendo le forze che lo trascorrono, dominandole e guidandole, solo che riesca a costruire gli strumenti adatti, o a leggerne anticipatamente i segni.

Irenismo e ermetismo

Lo sfondo religioso, la teurgia (azione magica che coinvolge le divinità) su cui poggia tale immagine, si intreccia indistricabilmente con quella stagione di attese irenicistiche, dal momento che la rivelazione ermetica si fondeva, nell'interpretazione degli uomini del Quattrocento e Cinquecento, originariamente con la tradizione biblica e con quella sapienziale greca, rappresentando dunque la radice unitaria antichissima delle religioni, il nucleo operativo implicito in quelle tradizioni, e quindi assicurando l'apertura riformatrice verso una vera *pax fidei*.

Il cabalismo rinascimentale

A una sentita esigenza etica di pacificazione è indirizzato, infine, anche il recupero della Kabbalah da parte dello stesso Pico, attraverso cui essa troverà accesso in significativi ambienti riformatori europei (con il tedesco Johannes Reuchlin, ad esempio).

Il termine Kabbalah, tradizione, indicava originariamente la presunta seconda rivelazione consegnata a Mosè, riferita al senso recondito della Legge. Nel corso dei secoli essa si trasformò in una forma di misticismo e di culto radicato nella lingua ebraica della Scrittura, in un metodo di contemplazione religiosa, che si tradusse facilmente in una specie di magia religiosa, legata alla combinazione tra le lettere dell'alfabeto ebraico, la lingua della creazione, e la struttura metafisica (di stampo neoplatonico) della realtà.

L'aspetto per noi più interessante è l'interpretazione cristiana che, tra XIII e XIV secolo, Raimondo Lullo propose nella Spagna in cui convivevano musulmani, cristiani e ebrei. Egli combinò le nove *degnità* (attributi) di Dio, comuni alle tre religioni, associandole poi a nove lettere (B-K; la A rappresentava l'ineffabile principio), e mettendo, infine, queste in relazione con la gerarchia metafisica, dagli elementi del mondo materiale al livello celeste, da questo a quello sovraceleste. Veniva così offerta la possibilità di dominare concettualmente l'universo, attraverso il dispiegamento di segni dalla profonda pregnanza religiosa.

Il cabalismo di Giovanni Pico

Giovanni Pico della Mirandola colse questa dimensione speculativa e a un tempo concordistica della Cabala spagnola, nella convinzione che i testi e le dottrine ebraiche potessero ampliare la comprensione del cristianesimo mediante la rivelazione di

una corrente tanto antica e sacra del misticismo ebraico. Secondo Pico, la Cabala confermava la verità del cristianesimo, e per questo si presentava come una fonte sapienziale da affiancare a altre forme di sapienza, come quella ermetica, tanto apprezzata. Il mistico cabalista era dunque in grado non solo di penetrare i misteri dell'universo, che gli s'apriva come un libro della cui chiave alfabetica si fosse finalmente entrati in possesso, ma anche di comunicare con gli spiriti celesti e con Dio, captando le virtù delle realtà superiori e riverberandole nel mondo umano.

Né si deve pensare che l'unico riscontro dell'incidenza ermetica e cabalistica sia di stampo mistico o comunque teologico.

Tale impronta prevaleva nella versione ficiniana e pichiana, e si poteva ancora rintracciare, agli inizi del XVI secolo, nel **De sapiente** (1511) di Bovillus (Charles de Bovelles) e nel **De arte cabalistica** (1517) di Johannes Reuchlin. Si trattava di testi in cui da un lato era forte la sottolineatura della potenza *copulativa* della *mens* umana, immagine-specchio della creazione, e quindi in grado di trascorrerne il disegno unitario, dall'altro si tendeva a interpretare la Kabbalah in senso *numerologico*, come una sorta di matematica divina.

Ma è poi vero che in uno dei massimi rappresentanti della cultura rinascimentale, Giordano Bruno, l'ermetismo era volto, in chiara polemica antireligiosa, all'esaltazione del faticoso sforzo dell'uomo come artefice di civiltà. Nello **Spaccio de la bestia trionfante** (1584), un'opera fondamentale per comprendere il programma bruniano di restaurazione naturalistica (come vedremo), dove il ritorno alla grande lezione presocratica si coniugava con l'*egizianismo* ermetico, in una potente riproposizione del lamento dell'**Asclepius**, Ermete rivelava al protagonista omonimo tutti i segni della corruzione del presente, nell'inversione dei valori della natura in quelli di un'annichilente (per l'uomo) trascendenza, annunciando la prossima riduzione del *mondo all'antico volto*.

Nella coeva **Cabala del cavallo pegaseo** (1585) si superava, infine, l'ambiguità dell'ermetismo ficiniano e pichiano nell'esaltazione dell'opera di civiltà che l'uomo compie soprattutto con le *braccia*, le *mani*, con la fatica del suo impegno quotidiano, nella comunità con i suoi simili garantita dal linguaggio²:

<<Come, per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contraere, come dentro un ceppo, le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazione d'una spina [...]. Allora arrebbe più o men vivace ingegno; in luogo di parlar, sibilarebbe; in luogo di camminare, serperebbe; in luogo d'edificarsi palaggio, si cavarebbe un pertugio; e non gli converrebbe la stanza, ma la buca; e come già era sotto quelle, ora è sotto queste membra, instrumenti, potenze e atti: come dal medesimo artefice diversamente inebriato dalla contrazione di materia e da diversi organi armato, appaiono esercizi di diverso ingegno e pendono esecuzioni diverse. Quindi possete capire esser possibile che molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo [...]; ma per penuria d'istrumenti gli viene a essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore. E che ciò sia la verità, considera un poco al sottile, e examina entro a te stesso quel che sarebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più

²) Giordano Bruno Dialoghi Italiani, vol.II, a cura di G. Gentile e G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze, 1985, pp.886-7.

chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venisser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi, dove potrebbe *impune* esser la conservazion de gli uomini? Come potrebbero instituirsi e durar le fameglie e unioni di costoro parimente, o più, che de cavalli, cervii, porci, senza esserno devorati da innumerabili specie de bestie, per essere in tal maniera soggetti a maggiore e più certa ruina? E per conseguenza dove sarebono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edifici e altre cose assai che significano la grandezza e eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invito sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi>>.

L'esigenza di riforma: momenti della riflessione religiosa rinascimentale

Le aspirazioni religiose

Come sarà risultato evidente dalla lettura precedente, la riflessione morale e civile rinascimentale, oltre a intrecciarsi con temi squisitamente politici e metafisici, si saldò a aspirazioni religiose molto sentite. Le figure che abbiamo evocato per illustrare i disegni irenistici di rinnovamento, collegavano, non casualmente, l'azione umana a un orizzonte di precise convinzioni religiose, maturate, in particolare, attraverso il recupero della lezione platonica, neoplatonica e ermetica da parte di Ficino: la restaurazione dell'uomo passava per quella *pax fidei* che la *prisca theologia* e la *pia philosophia* culturalmente giustificavano, inquadrandosi in uno sfondo naturale e metafisico che la magia, unitamente alla *physis* presocratica, consentiva di decifrare.

Nella passione platonica di Ficino (autore di una monumentale **Theologia platonica**), così come nel misticismo cabalistico di Pico, è facilmente rintracciabile una vera e propria ansia di riscatto da certe scadenti forme di religiosità correnti, il desiderio di riunire coloro che, nella stessa cristianità (ma non solo), le tradizioni storiche avevano diviso.

Giovanni Pico e la *pax philosophorum*

La pichiana **Oratio de dignitate hominis** venne composta come manifesto per un grande convegno di dotti, da tenersi a Roma (scelta mirata) nel 1487, per proclamare solennemente quel pacifico affratellamento dei filosofi, fondamentale per un radicale mutamento religioso, e introduceva alle novecento tesi (in larga misura cabalistiche) che avrebbero dovuto pilotare quell'accordo di tutte le dottrine. Si trattava di un'iniziativa "visionaria", in cui l'autore con la *pax philosophorum* preludeva alla *concordia* tra tutte le fedi e le *sectae*, addirittura alla restaurazione della perfetta unità originaria, spezzata solo dagli errori umani; di un appello all'intero genere umano perché concrecesse in un unico corpo, in un'unica comunità, così da realizzare i suoi destini più alti.

L'Accademia ficiniana e l'esigenza di riforma religiosa

In essa è dato cogliere l'eco del progetto culturale della stessa Accademia platonica, istituita nella villa medicea di Careggi da Ficino: l'attesa fiduciosa di una nuova era di pace, la speranza di una grande riforma religiosa, compiuta alla luce dell'ispirazione ermetica e cabalistica, e culminante nell'universale unità della specie umana, di là da ogni contrasto di dottrina o di fede. Né si deve dimenticare il rapporto di adesione di Pico al movimento riformatore di Savonarola (più tormentato e ambiguo, invece, quello di Ficino), a testimonianza del carattere tutt'altro che accademico delle sue intenzioni.

D'altra parte, sin dalle origini umanistiche del *Rinascimento* il momento religioso, o meglio, della *renovatio* religiosa si era imposto limpidamente, tanto da indurre qualche interprete a sostenere la tesi di una vera e propria impronta cristiana nella nuova stagione culturale, riducendone quindi drasticamente la novità.

Petrarca e Salutati, in effetti, in misura diversa, avevano avviato il ripensamento lungo traiettorie che registreranno, nei due secoli successivi, significative adesioni. Al poeta, infatti, si deve, come abbiamo visto, un primo parziale recupero della patristica, come espressione di un'esigenza di restaurazione della purezza dell'impostazione teologica originaria, corrottasi, almeno nell'interpretazione umanistica, nelle dispute delle scuole. Al secondo, invece, è legata una proposta culturale più consapevole e coraggiosa: quella di coniugare *studia humanitatis* e *studia divinitatis*, nel convincimento che la vera scienza della Scrittura fosse al tempo stesso scienza della parola e del linguaggio.

La corretta lezione della parola di Dio veniva così fatta coincidere con la perfetta intellesione delle lingue in cui aveva trovato espressione la sapienza divina, dunque con la cura umanistica per la filologia classica. La progressiva ripresa della patristica, prima latina poi greca, ebbe, tra l'altro, il risultato di stimolare quell'irenismo di cui s'è detto, dal momento che assicurava una presa d'atto delle difficoltà trascorse tra filosofia pagana e pensiero cristiano, confermando, da un lato, la natura anche teoretica dell'insegnamento dei padri, dall'altro, l'inevitabilità, per i cristiani, del confronto con i problemi sollevati dalla cultura pagana. Tuttavia è sul versante dell'intervento sul linguaggio che si registrarono gli sviluppi più originali.

A una delle personalità più rilevanti della prima stagione umanistica, Lorenzo Valla (1407-57), si deve infatti la definizione di un principio filologico fondamentale: che lo strumento per intendere la verità è la conoscenza della lingua nella quale si sono espressi oratori, filosofi, poeti e anche i padri della Chiesa. Il coraggio di attendere alla lettura della patristica negli originali, contestato da alcuni predicatori, era il segnale di una genuina intenzione filologica: muovere alla ricerca di una verità religiosa, proprio laddove essa era stata originariamente definita. Ciò poteva realizzarsi intendendo chiaramente e criticamente il linguaggio di coloro che l'avevano elaborata, al limite ritornando addirittura al testo del Nuovo Testamento, come unica *auctoritas* cui richiamare la cultura teologica contemporanea.

Con un immediato risvolto polemico: il rifiuto delle adulterazioni imposte da una tradizione di dispute e contorsioni dialettiche, la contestazione dell'adeguatezza delle letture canoniche. Ma le conseguenze potevano essere ancora più radicali, per altro in linea con l'atteggiamento anti-monastico dell'umanesimo del Salutati e del Bracciolini. Valla, a esempio, nel **De professione religiosorum**, anticipando una profonda istanza erasmiana, si serviva di argomenti filologici per mostrare come i membri degli ordini religiosi non dovessero avere alcuna preminenza rispetto agli altri buoni cristiani.

L'esigenza di riforma: Erasmo, Moro e Bodin

Il consistente esempio del Valla, e, indirettamente, quello di Petrarca e Salutati, saranno ripresi proprio da Desiderio Erasmo da Rotterdam (1466-1536), in una delle più grandi sintesi dell'intera cultura rinascimentale, particolarmente interessante anche per il confronto con le posizioni della Riforma protestante - i cui maggiori rappresentanti (Melantone, Zwingli, Calvino), non va dimenticato, erano personalmente legati al clima culturale della *renascentia*, e, almeno nel caso di Zwingli, all'insegnamento dell'olandese.

In fondo in Erasmo si coagulavano i percorsi diversi della lezione umanistica:

- il progetto sincretistico di saldatura tra cultura pagana classica e insegnamento cristiano (con il conseguente impegno al recupero, accanto alle lingue classiche, dell'ebraico),

- la valorizzazione della centralità del linguaggio come strumento di catarsi e rinnovamento della civiltà,

- la parallela feroce critica delle degenerazioni scolastiche, negative specialmente nell'ambito della comunicazione religiosa, e dunque foriere d'atteggiamenti scorretti.

A ciò si aggiungeva, come compimento ideale, l'aspirazione a un approccio scientifico ai testi sacri, che, ristabilendone la fisionomia originaria, assicurasse da un lato un'interpretazione filologicamente corretta, dall'altro consentisse un'ampia diffusione volgare, così che tutti potessero rifarsi direttamente alla scaturigine del messaggio divino, da cui, solamente, poteva rinascere la cristianità.

Proponendo una revisione filologica del **Nuovo Testamento** e una sua nuova versione latina, Erasmo era cosciente, come Valla, delle implicazioni teologiche, del fatto, cioè, che l'approccio filologico avrebbe comportato una revisione delle posizioni teologiche scolastiche. Come Valla, egli esaltava il valore primario del *medium* della parola: se una sentita esigenza di riforma percorre sotterranea l'impegno erasmiano, certamente si connette a quel che appare come una grandiosa riflessione, critico-filologica, sul linguaggio.

D'altra parte, riemerge anche in Erasmo quella considerazione della fondamentale rilevanza dei padri, tipica del primo umanesimo. Il rinnovamento dell'uomo, la restaurazione della natura non risultavano condizionati, nell'ottica dell'olandese, solo dalla lettura e dall'intendimento delle Scritture, ma anche dal contributo di pensatori come Origene e Gerolamo: era come se la cristianità avesse dovuto invertire la propria rotta, ritornando sui propri passi originari, ristabilendo un ordine etico-naturale sconvolto dal progressivo fraintendimento dell'insegnamento scritturistico.

Su questo punto Erasmo poteva poi giocare una decisiva carta polemica, coinvolgendo una figura particolarmente cara alla cultura rinascimentale: Socrate. Uno degli **Adagia** (1500-1508) più lunghi si intitola *Sileni Alcibiadis*, e sviluppa il famoso passo del **Simposio** platonico, in cui l'Ateniense è, dal più giovane discepolo, paragonato alle statuette dei sileni, bruttissime fuori, bellissime dentro³:

³) Cito dall'introduzione di E. Garin a Erasmo da Rotterdam Elogio della follia, a cura di E. Garin, Serra e Riva Editori, Milano, 1984, pp XII-XIII.

<<Chi avesse valutato Socrate, come si dice, dalla buccia, non l'avrebbe pagato un soldo. Aveva una faccia di bifolco, un'aria bovina, il naso schiacciato e pieno di moccio. L'avresti detto un buffone tardo e ottuso. Vestiva trasandato. Parlava un linguaggio semplice, dimesso, da uomo del popolo: non aveva mai in bocca nient'altro che cocchieri, artigiani, lavandai e fabbri [...]. Scarsi mezzi. Una moglie che sarebbe riuscita insopportabile anche al più umile carbonaio [...]. Infine la sua abitudine di infilare una facezia dietro l'altra gli dava un'aria d'istrione. In un'età in cui l'ambizione di passare per sapienti divampava fra gl'insipienti e rasantava la follia [...], Socrate, sola eccezione, proclamava a destra e manca che la sua sapienza si riduceva a un unico punto: sapeva di non sapere niente. Non era considerato all'altezza di una carica politica, qualunque fosse: tant'è vero che un giorno, levatosi a fare non so che discorso al popolo, fu messo a tacere fra le risate.

Eppure, guardando dentro questo ridicolissimo Sileno, tu avresti senza dubbio scoperto un essere più divino che umano: un grande animo, altissimo, filosofico nel vero senso della parola [...]. Non a torto dunque, in un'età in cui ogni angolo pullulava di sapienti, proprio questo buffone, e lui solo, fu proclamato sapiente dall'oracolo divino: chi nulla sapeva fu giudicato più sapiente di chi si vantava di nulla ignorare>>.

Ma Erasmo non si ferma a questo punto, e si domanda invece:

<<Cristo non fu forse anch'egli un meraviglioso Sileno [*An non mirificus quidam Silenus fuit Christus?*]>>.

Socrate
e
Gesù

Socrate e Gesù sono due modelli etici esemplari del Rinascimento. I pensatori dell'epoca non videro nelle loro condotte delle alternative, né delle attitudini diverse tra loro per principio: li consideravano come degli ideali etici, accomunati da un identico destino, da segni allegorici convergenti (il gallo e il calice, secondo il dotto bizantino Gemisto Pletone), e dall'umanità.

La qualità del Redentore, del Cristo, era infatti emarginata, mentre centrali diventavano la vita, l'insegnamento, la sofferenza umana di Gesù: talvolta, come accade proprio in Erasmo, era invece Socrate a essere quasi divinizzato. Nella sua figura era rappresentata l'inversione dei valori correnti, messa a nudo l'ipocrisia contemporanea, denunciata la falsa sapienza scolastica, così come, nella semplicità del messaggio di Gesù, Erasmo stigmatizzava la corruzione dilagante nella cristianità. Il tema paolino della *follia* della croce proiettata sulla presunta sapienza pagana era, in tal modo, articolato sull'archetipo classico del Sileno.

Socrate
e la *follia*

A metà del Quattrocento Nicola Cusano aveva proposto, nella *docta ignorantia* (come vedremo), una lettura teoretica cristiana dell'atteggiamento socratico; Erasmo, da parte sua, ne rivendicava la valenza eversiva rispetto alla saccenza della *scientia theologica*, della *doctrina fidei*, per un verso denunciando la distanza tra quegli esercizi scolastici e l'insegnamento scritturistico, per altro puntando a una essenzializzazione etica del messaggio cristiano. L'**Elogio della follia** (1511), che si chiude ricordando come spesso anche il pazzo parli con giudizio, mentre tutti in qualche modo nella vita agiamo da folli, nella celebrazione delle glorie del folto seguito di Follia (*Moria*) ridicolizza duramente le degenerazioni di una contemporaneità corrotta, tanto nei vizi dei laici, quanto in quelli degli ecclesiastici.

La lezione
di More

All'esempio erasmiano è da ricollegare il fondamentale contributo della **Utopia** (1516) di Thomas More (cui l'**Elogio** era dedicato), opera di impronta latamente po-

litica (e che, come tale, sarà ripresa nel prossimo paragrafo), ma che racchiude anche una sostanziale indicazione religiosa, rivelando le aspirazioni ireniche presenti nel gruppo umanistico settentrionale (Colet, Erasmo, Budé, Vives, Reuchlin, Lefèvre).

Una religione naturale

Nel rilievo dato alla descrizione delle abitudini religiose degli utopiani (gli abitanti dell'isola di Utopia, appunto) si può infatti facilmente cogliere un orientamento razionalistico che, pur non mettendo in discussione la rivelazione, spoglia il cristianesimo della sua *positività*, istituzionale e rituale, sottolineando come forma più alta di religiosità, l'amore per il prossimo. La convivenza pacifica con una pluralità di forme di adorazione naturalistica (del sole, della luna ecc.) non pone in ombra il primato, anche assiologico, della religione che potremmo definire *naturale*:

<<Ma una parte, che è la maggiore e la più saggia, nulla di questo ammette, ma che vi sia una divinità non conoscibile, eterna, immensa, inspiegabile, che supera la capacità dell'intelligenza umana, diffusa in tutto questo universo pel suo influsso, non già corporalmente: è questa che chiamano padre. A lui attribuiscono l'origine, la crescita, i progressi, le vicende, come le vediamo, e la fine di tutte le cose, e non pongono a altri onori divini. Anzi, tutti gli altri, sebbene abbiano credenze diverse, pure son d'accordo con costoro a credere nell'esistenza di un unico essere supremo, cui siam debitori della creazione dell'universo e della provvidenza, e tutti nella loro lingua patria lo chiamano in comune Mitra. Il disaccordo sta in ciò, che chi lo dice una cosa e chi un'altra; ognuno però ammette, checché sia per lui l'essere supremo, che è la stessa natura senz'altro, al cui solo potere e alla cui maestà viene attribuito, per consenso universale dei popoli tutti, l'insieme di tutte le cose. Del resto, a poco a poco, tutti si staccano da quella varietà di superstizioni, per fondersi in quell'unica religione che pare superi le altre in ragione [...].

Ma quando appresero da noi il nome di Cristo, la sua dottrina, i costumi, i miracoli e la costanza non meno mirabile di tanti martiri, il cui sangue, sparso spontaneamente, attrasse alla propria fede popoli così numerosi per lungo e per largo, non si può credere con quanta inclinazione, con quanta affezione anch'essi vi aderirono, sia che a ciò li ispirasse più intimamente Dio, sia che paresse il Cristianesimo molto vicino alle dottrine prevalenti presso di loro; per quanto io direi che a ciò fu di non lieve spinta l'aver appreso che Cristo approvò la vita in comune dei suoi e che questa ancor si pratica presso associazioni schiettissime di cristiani>>⁴.

Religione naturale e cristianesimo

La vita prossima alla natura degli utopiani non è di ostacolo all'adesione al cristianesimo, divenendo piuttosto tramite per la conversione, in virtù dell'omogeneità del messaggio di Cristo alle loro convinzioni, e delle convergenze tra il comunismo utopiano e il comunitarismo dei primi discepoli. Di là da questa evidente forzatura nella direzione di un cristianesimo della ragione, è prospettata una vera e propria religione naturale perfettamente compatibile con l'essenziale insegnamento di Cristo.

Come vedremo, Utopia è, per More, un metro per saggiare l'irrazionalità del presente politico: da un punto di vista religioso essa segna sia il riscatto della natura dalla peccaminosità e la sua restituzione alla ragione, sia lo scacco dell'intolleranza, delle divisioni settarie, in nome di un'unità di fondo tra le credenze che proprio la ragione può garantire, secondo la lezione di Pico, Ficino e Colet. D'altra parte, è indicativo un rilievo: la natura del divino è superiore alle possibilità dell'intelligenza umana. Non c'è modo di risolvere la questione della vera religione, ed è sciocco co-

⁴) Tommaso Moro L'Utopia o la migliore forma di repubblica, a cura di T. Fiore, Laterza, Bari, 1974, pp.133-4.

stringere a una fede piuttosto che a un'altra: che nessuno dunque sia molestato per le proprie opinioni!

Pace e tolleranza:
la lezione
di Bodin

Tale appello alla comprensione era destinato a percorrere tutto il Cinquecento, e tanto più quanto maggiore risultò la piena controriformistica. Così, negli ultimi decenni del secolo, in una Francia sconvolta dalle lotte religiose, Jean Bodin poteva elaborare il suo **Heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis** (inedito fino al 1841), costruito, con una indiretta ripresa di spunti medievali (Maimonide), intorno al confronto tra gli esponenti delle religioni storiche. Sfruttando tale artificio, egli riusciva efficacemente a focalizzare:

- l'urgenza del rispetto reciproco,
- l'unitario riferimento, al di là delle pretese positive e dogmatiche, alla religione naturale, sola a essere razionalmente giustificata,
- la garanzia della tolleranza verso le altrui espressioni religiose.

Gli interlocutori sono un cattolico, un luterano, un calvinista, un ebreo, un maomettano e due *estranei*: nel dialogo si discutono le differenti opinioni, soppesandone dunque globalmente, nel confronto, i diversi aspetti, senza il prevalere di alcuna in particolare. In conclusione, tutti seguiranno a praticare la propria fede. È tuttavia evidente che la simpatia dell'autore va agli *irregolari* Toralba e Senamo: il primo sostenitore di una religione naturale, come innata legge razionale della mente umana, anteriore a tutte le forme storiche, e origine di queste forme stesse; il secondo, invece, promotore di una religione moderatamente *positiva*, in cui gli interpreti hanno ravvisato motivi della polemica sociniana (una delle correnti anti-trinitarie della Riforma) e pelagiana.

Verso il
deismo

Dall'irenismo ficiniano e pichiano, attraverso le critiche di More, la riflessione religiosa stava, sull'onda della dilagante violenza, e quindi del pessimismo circa le possibilità di una iniziativa mediatrice e pacificatrice, rapidamente evolvendosi verso una vera e propria forma di *deismo*, in altre parole di radicale razionalismo e riduzionismo teologico.

La riflessione sullo stato: momenti del pensiero politico rinascimentale

La passione
politica
del primo
rinascimento

Nelle precedenti analisi abbiamo spesso avuto modo di richiamare la passione politica espressa dai protagonisti della stagione rinascimentale. Anzi, abbiamo rilevato, proprio alle origini del movimento umanistico, un forte impulso di rinnovamento civile, che si tradusse in un accentuato interesse per il pensiero etico e politico classico, aristotelico in particolare, ma anche stoico e platonico, esasperando una linea di tendenza già emergente negli ultimi due secoli del Medioevo, a seguito delle prime traduzioni della **Politica**. Tali atteggiamenti erano certamente dettati anche da una congiuntura politica e istituzionale in cui si registrava, da un lato, la crisi dei poteri universali e la formazione degli stati monarchici nazionali, dall'altro, la lenta metamorfosi del sistema delle città-stato repubblicane italiane, verso forme di signoria e principato territoriale.

Retorica e
politica

L'entusiasmo con cui Petrarca seguì l'avventura romana di Cola di Rienzo, le battaglie combattute dai cancellieri umanisti presso le segreterie comunali fiorentine, per organizzare la resistenza contro l'espansionismo dei Visconti, l'esaltazione delle *libertates* e della *virtus* del cittadino, rientravano in quello sfondo retorico, nutrito dell'esempio di Livio, Sallustio, Cicerone, Seneca, attraverso cui si pretendeva di leggere la crisi della realtà politica contemporanea.

Al realismo politico della lezione tardo-medievale, costruita sulle nozioni di pace e sicurezza, si sovrapponevano gli ideali di onore, gloria e fama, che affiancavano la vera virtù, la qualità etica fondamentale che doveva orientare le scelte della guida politica. L'appello alla *vis*, alla forza militare che avrebbe dovuto garantire, con la *virtus*, secondo la lezione tardo-medievale dei seguaci di Tommaso d'Aquino, l'azione dell'uomo di governo, era sostituito dal rilievo del nesso *vir* (uomo)-*virtus*, della forza morale come segno del corretto impegno politico.

A dispetto dell'attenzione prestata nel Medioevo agli apparati di governo, i primi umanisti, alla Petrarca e Salutati, ritenevano che quella qualità nell'uomo di governo fosse sufficiente a assicurare efficacia alle scelte. Tipico l'esempio della **Laudatio florentinae urbis** di Leonardo Bruni, che, nei primi decenni del XV secolo, metteva in evidenza la grandezza della città come frutto della libertà repubblicana, cui doveva riferirsi lo stesso coraggio militare dei cittadini, rinviando, sulla scorta di Livio e Sallustio, alla stretta relazione tra libertà, conseguimento del bene comune e gloria civica. Gli obiettivi più alti della comunità dovevano essere realizzati nello sforzo congiunto dei cittadini, la cui *vera nobilitas* consisteva, appunto, nella condotta mirata alla difesa della *libertas*, meritevole di gloria e onore.

È ormai luogo comune negli studi sul *Rinascimento* quello secondo cui, con il tramonto di quelle libertà repubblicane nella penisola, sarebbe progressivamente defluito anche l'impegno civile, verso forme di rinnovata aspirazione alla trascendenza, che avrebbero trovato espressione specialmente nell'Accademia ficiniana, dove esso si sarebbe risolto nei disegni irenistici, di marca latamente platonico-ermetica, di cui si è detto.

Il declino dell'impegno civile

Una posizione particolare, a cavaliere tra i secoli XV e XVI, è, in questo senso, quella di Erasmo da Rotterdam, il quale, volendo riformare l'uomo attraverso il Vangelo, saldava la consapevolezza della necessità della rinascita religiosa a quella del rinnovamento della politica, da perseguire insegnando ai principi a esercitare cristianamente il loro ministero.

La posizione di Erasmo: il principe cristiano

Nell'**Enchiridion militis christiani** (1503) e nell'**Institutio principis christiani** (1516), destinata al futuro Carlo V, egli tracciava una mappa dell'universo cristiano, distribuita tra un polo centrale, rappresentato da Cristo stesso, una prima fascia di principi della Chiesa, che avrebbero dovuto mantenere lo sguardo rivolto verso quel centro, e una periferia costituita dalla massa dei laici. In un'area intermedia Erasmo collocava i principi temporali, che servivano con il loro giusto governo Cristo, assicurando la pace al loro popolo.

Il principe cristiano avrebbe dovuto essere formato nel disprezzo per il fasto e la ricchezza, perseguendo la virtù come vero bene: in tal modo, evitando gli eccessi,

avrebbe potuto garantire la giustizia, senza ricorrere alla violenza. La guida illuminata del principe avrebbe inoltre dovuto, nell'interesse dei sudditi, evitare i gravami fiscali, promuovendo opere per il benessere materiale della comunità, sviluppando, contestualmente, l'educazione pubblica. Ai principi della Chiesa non rimaneva che conciliare i sovrani, rafforzando la pace a livello internazionale.

Sovranità
statali e uni-
versalismo
religioso

L'impianto di questo pensiero si direbbe senz'altro medievale, per la centralità del ruolo della religione; in realtà risulta estraneo all'universalismo politico, contando, invece, realisticamente nella situazione europea contemporanea, su una pluralità di entità sovrane, e sfruttando l'universalismo religioso solo come referente unitario per la coscienza europea, strumento attraverso cui indirizzare le istituzioni.

La riflessione sullo stato: Machiavelli

A questa tradizione si collega criticamente l'opera di Niccolò Machiavelli (1469-1527), segretario presso la cancelleria fiorentina della restaurata repubblica, all'indomani della prima, momentanea, caduta dei Medici (a cavaliere tra XV e XVI secolo), autore, in particolare di due testi di rilievo politico eccezionale, **Il principe** (1513-5) e i **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio** (1515-9).

Naturalismo
e realismo

Il primo richiama da vicino, sin dal titolo, la contemporanea produzione di "guide" per il governo dei principi, addirittura condividendone certe finalità, quali, ad esempio, il *mantenere lo stato*, oppure la pace, ma anche le aspirazioni civili, quali fama e gloria. Tuttavia, già passando al nodo centrale della *virtù*, emerge la distanza abissale tra il *naturalismo* e il realismo di Machiavelli e le posizioni di un Erasmo:

<<Resta ora a vedere quali debbano essere e' modi e governi di uno principe con sudditi o con gli amici. E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto presuntuoso, partendomi massime, nel disputare questa materia, dagli ordini degli altri. Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero perché egli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare impara piuttosto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità.

Lasciando, adunque, indietro le cose circa uno principe imagnate, e discorrendo quelle che sono vere, dico che tutti gli uomini, quando se ne parla, e massime e' principi, per essere posti più alti, sono notati di alcune di queste qualità che arrecano loro o biasimo o laude. E questo è che alcuno è tenuto liberale, alcuno misero [...]; alcuno è tenuto donatore, alcuno rapace; alcuno crudele, alcuno pietoso; l'uno fedifrago, l'altro fedele; l'uno effeminato e pusillanime, l'altro feroce e animoso; l'uno umano, l'altro superbo; l'uno lascivo, l'altro casto; l'uno intero, l'altro astuto; l'uno duro, l'altro facile; l'uno grave, l'altro leggiere; l'uno religioso, l'altro incredulo, e simili. E io so che ciascuno confesserà che sarebbe laudabilissima cosa in uno principe trovarsi, di tutte le soprascritte qualità, quelle che sono tenute buone; ma perché le non si possono avere né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, gli è necessario essere tanto prudente che sappia fuggire l'infamia di quelli vizii che li torrebbero lo stato e da quelli che non gliene tolgano, guardarsi, se egli è possibile; ma, non possendo, vi si

può con meno rispetto lasciare andare. Et etiam non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizii senza quali e' possa difficilmente salvare lo stato; perché, se si considerà bene tutto, si troverà qualche cosa che parrà virtù, e, seguendola, sarebbe la ruina sua; e qualcuna altra che parrà vizio, e, seguendola, ne riesce la securtà e il bene essere suo>>⁵.

Il testo, capitolo XV (*Di quelle cose per le quali li uomini, e specialmente i principi, sono laudati o vituperati*) del **Principe**, è particolarmente indicativo dell'intero approccio di Machiavelli al problema politico. In esso, infatti, si stagliano alcuni elementi strutturali della sua riflessione, quali il rinvio costante alla necessità, al nesso tra questa e l'azione del principe, alla ferinità di fondo dell'uomo, all'amoralità della *virtù* politica.

La verità
effettuale

L'invito dell'autore ai principi è quello di riconsiderare il quadro tradizionale del buon governo, alla luce di una considerazione della brutta *verità effettuale*, che suggerisce una condotta prudente, in cui si prescinda da modelli astratti, per star dietro, con efficacia, alle urgenze che via via si presentino. Machiavelli sottolinea la teorica, indiscutibile superiorità di un'ispirazione etica nell'azione politica, riscontrandone in ogni modo l'impraticabilità, *per le condizioni umane che non lo consentono*, e la sua effettiva illegittimità, in considerazione delle responsabilità che spettano al principe rispetto alla comunità.

La virtù
dell'uomo
di governo

La *virtù* dell'uomo di governo si istituisce, dunque, nella complessa dimensione sociale, dove dominano gli istinti più bassi, propri della ferinità (di qui il ricorso, frequente in Machiavelli, al teriomorfismo), cui gli esseri umani sono ridotti dalla pressione del bisogno. La *virtù* altro non è che trasposizione di questa necessità, che ha dettato il passaggio allo stato sociale, quindi la scelta originaria di guide forti e valorose, le quali, a loro volta, hanno imposto la cognizione della giustizia e il concetto stesso di virtù. Nei **Discorsi**, alcuni spunti fanno intravedere lo sfondo di questo pessimismo antropologico, in un contesto di forze metafisiche necessitanti che coinvolgono uomo e mondo, in una ciclicità che lascia solo un margine di casualità. La posizione dell'uomo è allora di mera difesa di fronte a tale incombenza, che si lascia decifrare soltanto nella valutazione del passato storico.

Non deve sorprendere, allora, quanto affermato nel capitolo XIV del **Principe**:

<<Debbe adunque uno principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuori della guerra et ordini e disciplina di essa>>.

Virtus e vis

Rovesciando la tradizionale antitesi umanistica tra *virtus* e *vis*, l'autore riconosce proprio nell'esercizio, e, comunque, nella gestione della violenza militare uno dei pilastri del governo principesco, tanto tragicamente misconosciuto nella realtà italiana coeva. Non solo. Come si può constatare nel brano precedente, l'unica preoccupazione di Machiavelli riguardo ai *vizii* è quella della loro possibile incidenza negativa nel mantenimento del governo, non contando, in fondo, la loro ricaduta sul piano personale. La lezione dei "breviari" per principi era poi puntualmente destrutturata, con un'analisi impietosa delle virtù classiche dell'uomo politico, giustizia, parsimonia,

⁵) N. Machiavelli *Il principe*, a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano, 1987, pp. 89-91.

clemenza, pietà, fedeltà, che, di per sé ammirevoli, non avrebbero garantito la sopravvivenza in un mondo di *lupi*:

<<Nasce da questo una disputa: s'egli è meglio essere amato che temuto, o e converso. Rispondesi che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perché egli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell'uno de' dua. Perché degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeron ti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma quando ti si appressa, e' si rivoltano>> [cap.XVII].

Pressati dalla necessità, gli uomini si conducono in modo assolutamente inaffidabile per il principe, che, a sua volta, dovrà assumere un atteggiamento di conseguenza, intrecciando astuzia e violenza:

<<Dovete, adunque, sapere come sono dua generazioni di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perché il primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo. Questa parte è stata insegnata a' principi copertamente dagli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuole dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile.

Sendo, dunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone; perché il leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e' lacci, e leone a sbigottire e' lupi>> [cap.XVIII].

Ferinità
dell'uomo

Di là dal pessimismo antropologico, decisamente ancorato alla ferinità umana indotta dal bisogno, quello che colpisce è l'universalità del discorso, riferito non a un'epoca storica determinata, non a singoli gruppi umani, ma alla *natura* umana. Come in precedenza ricordato, questo tema emerge anche nei **Discorsi**: il mondo è sempre stato *a un medesimo modo*, e in esso vi è *tanto di buono quanto di cattivo*, e varia *questo cattivo e questo buono di provincia in provincia*, come si può riscontrare dal fatto che, pur differenziandosi *gli regni antichi dall'uno all'altro per la variazione de' costumi*, tuttavia *il mondo restava quel medesimo*.

Natura e
necessità

La necessità si impone, dunque, come ripetizione, in linea con il naturalismo coevo, implicando l'eternità del mondo, ma giustificando, d'altra parte, la previsione attraverso lo studio della storia. La stabilità delle passioni fondamentali della natura umana è alla base, con la stabilità della vicissitudine naturale, dei corsi e ricorsi storici, mutuati dalla *anacyclosis* di Polibio, dal momento che gli uomini hanno sempre reagito, in circostanze simili, secondo analoghe modalità. Lo studio della storia, la consultazione di Tito Livio in particolare, diventa, per il politico, lezione, stimolando, al limite, l'imitazione.

Lo studio
della storia

In ciò si manifesta un'altra basilare differenza rispetto alla lezione di Erasmo (di cui il segretario fiorentino avrebbe conosciuto l'*Institutio*), che considerava pericolosissimo quello studio, proprio per la negativa esemplarità dei suoi protagonisti. Chi invece, come Machiavelli, si accinge allo studio della storia romana con ammirazio-

ne, si dispone alla comprensione di una situazione passata, con la possibilità di ricavarne indicazioni propositive per il presente e il futuro, pur tenendo conto dell'esperienza politica moderna, personale o indiretta. Interessante, in questo contesto, il metodo efficace che Machiavelli propone per leggere la storia, che passa dalla *cognizione* al *sensu*, al *gusto*, a quel *sapore* che le storie hanno in sé, per giungere, infine, all'impulso pratico dell'imitazione.

Virtù e fortuna

La *virtù* del principe si definisce, dunque, non in riferimento a un modello etico astratto, neppure immediatamente nella riproposizione di un atteggiamento storico esemplare, bensì nella capacità di dominare la necessità storico-naturale, fronteggiando la *fortuna* con le armi dell'audacia, della decisione, in sintesi con *efficacia*. Il termine *fortuna* in Machiavelli designa, infatti, talvolta la mera accidentalità, talora una cieca forza elementare che tutto travolge, in altri casi però un intreccio di forze che può essere, dalla previdenza e prontezza del principe, dalla sua *virtù*, arginata con profitto:

<<E non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che gli uomini con la prudenzia loro non possono correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggoni ogni dì, fuora di ogni umana coniettura. A che pensando, io, qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. E assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano gli alberi e gli edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra; ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstare. E benché sieno così fatti, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari e argini, in modo che, crescendo poi, o egli andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né sì licenzioso né sì dannoso. Similmente interviene della fortuna; la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle; e quivi volta li sua impeti dove la sa che non sono fatti gli argini e li ripari a tenerla>> [cap.XXV].

L'uso della religione

La *virtù* si traduce dunque negli ordinamenti politici, e anche in quelli religiosi, funzionali alla tenuta dello stato, secondo un modello di religione pubblica, fondata su valori civili, che Machiavelli, nei **Discorsi**, rintracciava nell'antichità romana, contrapponendola al cristianesimo, che, invece, con l'esaltazione dell'umiltà e della contemplazione, avrebbe minato quella compattezza.

Principato e repubblica

La *fortuna* è varia e per lei variano le repubbliche, *e varieranno sempre infino che non surga qualcuno che sia delle antichità tanto amatore che la regoli in modo che la non abbia cagione di mostrare, a ogni girar di sole, quanto ella puote*. La storia di Roma insegna che il valore dell'individuo può garantire la conquista, ma nel lungo periodo le forme miste di governo assicurano maggiore resistenza alla necessità, esprimendo buoni ordinamenti, in altre parole, tali da poter sfruttare tutte le risorse umane. Gli individui risultano, infatti, bloccati in un carattere (*inclinati* dalla natura), che sostanzialmente non muta, a fronte di una vicissitudine costante nelle situazioni storiche. La mediazione dei gruppi sociali nella repubblica mista, concentrando con-

tro la *fortuna* il ventaglio massimo di abilità, fornisce allora, all'organismo statale, la possibilità d'adattarsi, a tempi e circostanze diverse, con efficacia, procrastinando la comunque inevitabile decadenza (secondo una metafora organicistica probabilmente ricavata dalla **Politica** aristotelica). Questo spiega il sovrapporsi, tra **Il principe** e i **Discorsi**, della prospettiva del principato (ideale per la conquista, e per l'originaria legiferazione) e di quella repubblicana (sulla scorta dell'evidenza storica, in grado di assicurare durata alle istituzioni).

La riflessione sullo stato: tra utopia e assolutismo

Motivi erasmiani nel pensiero politico di Moro

Ispirata all'esempio erasmiano, di cui riflette il rapporto complesso con la riflessione politica medievale e con quella del primo umanesimo italiano, è l'operetta capitale dell'inglese Thomas More (o, Tommaso Moro 1480-1535) **Utopia** (1516), cui aveva, idealmente e anticipatamente, risposto, in una pagina precedentemente citata, Machiavelli, polemizzando con il genere di testi impegnato a mostrare come *debba-no essere e' modi e governi di uno principe*.

In effetti, il pamphlet politico di More (che, non dimentichiamo, sarà Lord Cancelliere di Enrico VIII, del quale non condividerà la scelta di rottura totale con la Chiesa di Roma, finendo condannato a morte) recuperava un atteggiamento nei confronti del mondo, quello che portava al suo perfezionamento, che il medioevo aveva già conosciuto e talvolta nutrito, coniugandolo al profetismo. Con Erasmo, l'umanista inglese ne riprendeva il punto focale, liberandolo dagli elementi visionari o chiliastici, e innervandolo dell'esempio degli antichi, nella probabile consapevolezza, maturata già negli ambienti platonici italiani, di essere riuscito a conquistare quella saggezza socratica in grado di svelare i vizi delle istituzioni contemporanee, promuovendone la riforma.

La portata critica di Utopia

In particolare, l'articolazione e il tema della **Utopia** denunciano una decisa vena polemica, con la quale si rilevava come la perfettibilità risultasse di fatto bloccata dalle strutture del potere: al saggio non rimaneva, allora, che progettare globalmente quelle riforme strutturali, capaci di suscitare, nel confronto con il presente storico, una tensione feconda.

Come Machiavelli aveva costruito il **Principe** traducendo in libello il dramma politico della penisola scorsa dalle truppe straniere, così l'**Utopia** sembra disegnata per mettere a nudo, al di là di una generica *folia* politica contemporanea, la drammatica situazione sociale inglese e le tensioni che scaturivano dalle trasformazioni economiche in corso. L'operetta si presenta come una sorta di relazione di viaggio, in cui Raffaele Itlodeo, navigatore e filosofo, esperto del mondo e delle sue varietà, riferisce dell'organizzazione statale e di vita dell'isola di Utopia (letteralmente *non-luogo*), su cui era occasionalmente sbarcato, proiettandone la scala di valori sui conflitti dell'Europa del tempo.

Libertà e virtù

La comunità, infatti, viveva in perfetta pace, in perfetta libertà, esente da forme di tirannide interna o di imperialismo verso l'esterno, in conseguenza di un sistema di governo improntato all'interesse di tutti i cittadini, e non *come mera cospirazione dei ricchi per perseguire i propri privati interessi, in nome e a titolo dello stato*. La felici-

ce condizione degli utopiani è dunque frutto di una *virtus* rispettata e addirittura venerata, negli esempi passati, dai cittadini, educati a comportarsi secondo tale modello, conseguendo il piacere solo nella virtù.

Alla costruzione della società cooperavano:

Il comunismo utopiano

- una religione monoteistica, ridotta (come abbiamo già avuto modo di segnalare) ai suoi elementi essenziali, caritatevole e tollerante;

- un'organizzazione, di chiaro sapore aristotelico, che muoveva dalla centralità *naturale* della famiglia, come nucleo economico-sociale;

- un sistema di comunione e ripartizione dei beni, latamente ispirato al precedente platonico, che, annullando il ruolo produttivo del denaro, emarginava i mercanti, agenti dissolutori della solidarietà naturale tra i membri della comunità.

La *virtus* traduceva negli ordinamenti razionali della vita politica la razionalità e l'ordine della *natura*, riscattandola nella sua innocenza, genuinità e autenticità:

<<Definiscono infatti virtù vivere secondo natura, giacché a questo noi siamo stati da Dio conformati; e che poi segue la guida della natura colui che nel bramare o fuggir le cose obbedisce alla ragione. La ragione infine accende anzitutto i mortali a amare e venerare la maestà divina, cui siamo debitori non solo della nostra esistenza, ma anche di poter ottenere la felicità; in secondo luogo ci insegna e ci spinge a vivere quanto meno è possibile in affanno e lietamente nel massimo grado, e a offrirci a tutti gli altri come collaboratori, conforme ai vincoli di natura, per raggiungere lo stesso scopo>>⁶.

Eudemonismo

Non sfugge, in queste righe, credo, la dimensione eudemonistica del discorso dell'autore, che risente probabilmente delle influenze lucreziane e epicuree, innestate in ogni caso su un impianto stoiceggiante (il *vivere secondo natura*, che comporta anche un'espansione sociale). Così, al tradizionale atteggiamento umanistico, per cui l'educazione sugli *studia humanitatis* avrebbe rappresentato il miglior viatico verso l'affermazione pubblica della *virtus*, Itlodeo contrappone la convinzione che si debba procedere eliminando le cause che, nel mondo contemporaneo, impediscono il riconoscimento dell'onore e della gloria civica ai virtuosi. Con una conseguenza fondamentale: per la giustizia e la felicità della società è indispensabile l'abolizione della proprietà privata.

Naturalismo e religione nel pensiero politico di Campanella

Costruita su un'ipotesi narrativa simile è **La città del sole** (1602) di Tommaso Campanella (1568-1639). Anch'essa si rivela capace di sfruttare il tema della *diversità*, suscitato dalla grande stagione dei viaggi di esplorazione e dalle prime conquiste coloniali, nella sua valenza culturale e politica, per proporre un modello regolativo, alternativo a quello corrente nell'Europa della seconda metà del Cinquecento.

Si tratta di un dialogo tra un cavaliere dell'ordine degli ospitalieri e un navigatore genovese, il quale descrive la città del titolo, situata su un'isola equatoriale, presentandone istituzioni, modi di vita e credenze, che risentono delle complesse concezio-

⁶) T. Moro L'Utopia o la migliore forma di repubblica, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari, 1974, p.102.

ni dell'autore in ambito metafisico e religioso (che saranno riprese in un prossimo paragrafo). Si sovrappongono, infatti, diverse lezioni:

- quella, fondamentale, del *naturalismo* rinascimentale,
- quella ermetica a essa collegata,
- quella mnemotecnica (coinvolta dalla simbologia illustrata nei vari gironi che circondano la città),
- quella platonica.

L'atmosfera che si respira nel testo è certamente segnata dall'esperienza culturale e politica della Controriforma, che si palesa specialmente nell'urgenza della compattezza religiosa, che domina, anche topograficamente, la città, con un altare sovrastato da un mappamondo e un grande tempio, improntati a una religione solare. Una religiosità, sulla scorta dell'esempio machiavelliano, incentrata sulla dimensione civile, che accomuna i grandi leader storici (Mosè, Gesù, Maometto) come eminenti legislatori dei loro popoli.

Organizzazione
politica e *renovatio*

Quell'esigenza di compattezza, reazione alle lacerazioni religiose contemporanee, si estrinsecava anche nel controllo della vita sociale da parte dei sacerdoti (Metafisico, *un principe sacerdote che s'appella Sole*, Pon, Sin, e Mor, rispettivamente per *Potestà*, *Sapienza*, *Amore*, fondamenti, come vedremo della metafisica campanelliana), nell'educazione, graduata lungo un percorso sostanzialmente platonico, al cui vertice era posta una sapienza capace di tradursi in misure operative (un sapere di *cose, non di libri*), nella gestione comunitaria dei beni, contro la rapacità innescata dalla proprietà privata, nella vita e nel lavoro in comune degli abitanti, e, addirittura, in forme di eugenismo (generazione regolata, secondo norme astrologiche e igieniche, *per bene pubblico*). Nella convinzione che, una condotta rigorosamente ispirata ai principi che ordinano la natura del tutto, potesse costantemente rigenerare il corpo sociale. In tal senso, l'intera costruzione diventava una sorta di grande azione magica, esaltata non solo dalla traduzione operativa e dall'apertura alle influenze celesti, ma anche dalla attesa escatologica della *renovatio*.

Bodin:
sovranità e
obbedienza

Rigoroso oppositore di queste forme di comunismo utopico era stato, nel suo **La République** (1576), Jean Bodin (1530-96), il quale lo aveva interpretato, in relazione al modello platonico, come contrario alla legge di Dio e ai diritti delle famiglie (con chiara eco degli episodi contemporanei di Münster, che avevano avuto come protagonisti gruppi dell'anabattismo radicale). Dall'esperienza delle lotte politico-religiose del suo secolo, egli traeva invece il convincimento della necessità di uno stato forte, la cui autorità non fosse in alcun modo condizionata: la *sovranità* (*puissance souveraine*), come caratteristica essenziale dello stato (*republique*), doveva dunque essere una e indivisibile, assoluta e perpetua.

D'altra parte l'autore era ben consapevole di come quel potere sovrano fosse frutto di lotte violente: come in Machiavelli, la ragione imponeva la diagnosi pessimistica sull'origine delle *repubbliche* dalla forza, confermando come, anche nello stato moderno retto sulla legge, espressione di giustizia, il cittadino dovesse obbedienza incondizionata. Stabilita per la violenza dei più forti, o per la consensuale sottomissione dei più deboli, ogni autorità statale si sarebbe allora rafforzata contro le pres-

sioni esterne e la fragilità interna, facendo progressivamente maturare le istituzioni fino alla loro perfezione, cui, come in Machiavelli, era inevitabile seguisse la decadenza dello stato, come per ogni organismo.

La filosofia della natura: premesse culturali

Il naturalismo rinascimentale

L'aspetto sicuramente più appassionante della riflessione rinascimentale, quello in cui risultò anche più originale il contributo di pensiero, è rappresentato dal *naturalismo*, che, a partire dall'esempio dei presocratici e dell'ermetismo, si sviluppò particolarmente nel corso del XVI secolo, influenzando a fondo non solo la cultura del periodo, ma, in generale, la cultura moderna, come dimostrerebbe il nesso ombelicale tra la filosofia della natura cinquecentesca e la tradizione libertina.

Anche in quest'ambito, come in precedenza segnalato, decisivo fu il contributo umanistico, sia in termini materiali, sia in termini d'atteggiamento. La filologia quattrocentesca, infatti, consentì il recupero dei testi, e garantì un approccio critico nuovo rispetto a autori *difficili*, come Democrito e Epicuro, indispensabili per una corretta prospettiva sui problemi della filosofia greca, anche platonica e aristotelica, che potevano essere ricollocate nel loro sfondo originario, e nella loro continuità\discontinuità e originalità rispetto alle posizioni dei *fisici*.

Background culturale

Il **De rerum natura** di Lucrezio e le **Vite dei filosofi** di Diogene Laerzio, insieme all'articolato ventaglio delle traduzioni platoniche e aristoteliche, e alla ripresa della patristica greca e latina, veicolarono nella cultura quattrocentesca i temi della *physis* presocratica, nella sua accezione più ampia, di *natura* come totalità degli enti, e in quella più specifica, di *natura* come principio intrinseco, origine e stabile fondamento. Esse evocarono tuttavia anche il fascino di certe figure come Pitagora, Eraclito, Parmenide, Empedocle, Anassagora, lo stesso Democrito, frequentemente citati in testi anche molto diversi per genere.

L'*ilozoismo*, il *vitalismo* propri di quelle lezioni erano poi riletti con l'avallo della fisica stoica, che svolgerà un ruolo non secondario nell'accentuare taluni aspetti, quali quello della vicissitudine ciclica, quello della centralità del calore nella vita del cosmo. È tuttavia decisivo, per una valutazione equilibrata del *naturalismo* rinascimentale, comprendere il ruolo svolto dall'*ermetismo*, dall'*astrologia* e dall'*alchimia*.

Naturalismo e ermetismo

I quattordici trattati del *Corpus hermeticum*, che Ficino tradusse tra il 1463 e il 1464, ebbero vastissima circolazione manoscritta, con una serie di ben sedici edizioni prima della fine del Cinquecento. Quei testi, in realtà risalenti al II secolo d.C., furono, per una clamorosa svista filologica, attribuiti da Ficino al leggendario Ermete Trismegisto, mitico fondatore della religione degli Egiziani, contemporaneo di Mosè e indiretto maestro di Pitagora e Platone. A essi, e alla reinterpretazione della storia del pensiero e della religione, in termini di *pia philosophia* e *docta religio*, tracciata nella **Theologia platonica** (1482), è legata la grande ripresa dell'eredità magico-astrologica del pensiero antico e medievale, nel contesto del disegno organico, platonico-ermetico, dell'Accademia ficiniana.

Magia, astrologia e alchimia s'innestavano, infatti, indistricabilmente, sullo stesso terreno *naturalistico*. La *natura* considerata dalla cultura magica non era solo materia, continua e omogenea, che riempiva lo spazio. Era un *Tutto vivente* che aveva in sé un'anima, un principio d'attività interno e spontaneo: *tutto è pieno di dei*, secondo l'insegnamento taletiano. La materia era impregnata di divino, nel senso di un'animazione universale che intrinsecamente connetteva ogni singolo ente al *Tutto*, in un nesso vitale di simpatie, attrazioni e repulsioni, quali si riscontrano in genere nell'attività organica e nel comportamento animale.

Microcosmo
e
macrocosmo

L'universo era, dunque, una sorta d'immenso animale divino, animali divini erano le stelle e i pianeti: l'uomo, immagine di Dio, era anche specchio dell'universo, *microcosmo* in cui si rifletteva il *macrocosmo*, di cui era capace quindi d'afferrare le puntuali, segrete corrispondenze. Il mago era appunto colui in grado di decifrare le catene di corrispondenze, sfruttandole per i propri disegni:

Eros e magia

<<l'intera forza della Magia è fondata sull'Eros. L'opera della Magia consiste nel ravvicinare le cose l'una all'altra per similitudine naturale. Le parti di codesto Mondo, al pari delle membra dello stesso animale, dipendono tutte dall'Eros che è uno, essendo tutte in relazione l'una con l'altra a cagione della loro natura comune. Allo stesso modo, nel nostro corpo, il cervello, il polmone, il cuore, il fegato e gli altri organi hanno tra essi scambi, mutualmente si favoriscono, e soffrono ognuno della sofferenza dell'altro. Ugualmente, le membra di questo grande animale, cioè tutti i corpi di questo mondo che dipendono l'uno dall'altro, comunicano tra loro e si trasmettono le loro nature. Da tale parentela nasce l'Eros, che è loro comune; da quest'Eros nasce il loro reciproco avvicinamento: ed è in ciò che consiste la vera Magia>>⁷.

In queste affermazioni di Ficino emerge limpidamente l'interpretazione dell'amore come *nodus* o *copula* che stringe indissolubilmente l'una all'altra le parti del mondo: nella cultura del primo Cinquecento questo tema sarà ripreso e sviluppato da Leone Ebreo nei **Dialoghi d'amore** (1501-6), dove l'eros era presentato come universale legame che tiene unito e armonico l'intero universo.

Concezioni
astrologiche

D'altra parte, anche la tradizione astrologica era destinata, in questo sfondo, a giocare un ruolo fondamentale. Considerata nel mondo greco-romano un sapere esatto, basato su calcoli precisi, pubblico e trasmissibile, si proponeva come una sorta di *religione astrale in sembianze scientifiche*. Nel corso della sua storia millenaria s'erano ambigualmente intrecciate l'idea di un Cielo che opera sulla Terra mediante forze calcolabili, e quella di un'identificazione degli astri con le divinità da cui prendevano nome: in tal modo, alla visione fisica dell'universo s'era progressivamente sovrapposta l'integrale umanizzazione del cosmo, con l'estensione a tutto l'universo dei comportamenti e delle emozioni dell'uomo.

Le stelle, abbiamo visto, non erano soltanto corpi mossi da forze, ma esseri divini, dotati di sesso, carattere, capaci d'odio e d'amore. I nomi dei pianeti non erano semplici simboli, né le figure delle costellazioni immagini convenzionalmente assunte: esse avevano potere evocativo, seducevano e imprigionavano la mente, rendevano reale la presenza dell'oggetto cui si riferivano. L'astrologo si muoveva su questo terreno di poteri che potevano essere parzialmente incanalati, alleandosi con talune for-

⁷) Citato in I.P. Couliano Eros e magia nel Rinascimento, Il Saggiatore, Milano, 1987, p.141.

ze naturali egli poteva legare a sé la natura: come avrebbe sostenuto Tolomeo (II secolo d.C.), *il sapiente dominerà le stelle*.

Il ruolo
dell'al-
chimia

Quest'atteggiamento si poteva rintracciare anche nell'*alchimia*, dove, di là dalle pur praticate connessioni tra teorie e esperimenti, s'apriva un terreno che le trascendeva: il riferimento a un elemento non implicava quasi mai una descrizione delle sue caratteristiche, l'oggetto non era mai completamente se stesso, era sempre anche segno d'altro, di una realtà che irriducibilmente superava il piano dell'esistenza. L'idea, d'origine aristotelica, che si desse nell'universo un'unica materia specificata in forme differenti, e che fosse quindi possibile rimuovere le forme provvisorie e sostituirle con altre forme, non andò mai disgiunta dall'idea che i principi costitutivi del mondo materiale s'identificino con elementi spirituali.

La filosofia della natura: il quadro teorico

Questo è il contesto, per lo più condiviso con la cultura medievale, cui si legò il *naturalismo* di matrice presocratica. L'ambiguità pagano-cristiana spesso riscontrata negli autori cinquecenteschi, e le stesse teorie della libertà e autonomia dell'uomo sono strettamente saldate all'omogeneizzazione dell'universo cui quella lezione contribuì: la congiunzione e penetrazione della sfera metafisica entro il mondo fisico, coniugate con la progressiva dissoluzione della struttura aristotelica del cosmo (come riscontreremo nei prossimi capitoli), e con la dottrina della *mente* come specchio, ne rappresentavano i momenti qualificanti.

Ficino e
Pico

Così in Ficino la vita dell'universo era legata alla circolazione di uno *spiritus mundi*, strumento di mediazione tra la dimensione propriamente metafisica dell'*anima* cosmica e quella materiale, tramite d'influenze tra i corpi celesti e il mondo sublunare. Attraverso quello *spirito* era così possibile la purificazione della realtà inferiore, ricorrendo a vari strumenti di canalizzazione, quali a esempio talismani, musica astrologica ecc. In Pico è invece la Cabala, come già segnalato, a consentire di cogliere l'unità dei vari aspetti del reale, traduzioni di un solo Verbo. D'altra parte, nonostante le critiche delle tarde **Disputationes adversus astrologiam divinatricem** (1493), si poteva rintracciare anche in Pico una forte impronta astrologica, connessa alla convinzione che i cieli fossero le cause, sebbene solo universali, della vita nel mondo sublunare: operando attraverso il *calore*, originato da uno *spirito* celeste (in sostanziale accordo con Ficino), che penetrava ovunque, coadiuvando gli *spiriti animali* responsabili delle qualità e dei moti specifici.

Il mondo
come divi-
no animale

Questi temi li possiamo recuperare anche in altri esponenti della cultura del primo Cinquecento, come Leonico Tomeo (1456-1531), che presentava il mondo come divino animale, abbracciante nel proprio seno ogni genere d'animali come sue membra, la cui vita sarebbe stata assicurata dalla invadenza totale dello *spiritus*, e si possono rinvenire nel *naturalismo* di Giovanni Pontano (1429-1503) e della tradizione culturale meridionale che a lui si richiamò. Emerge come tratto comune di queste filosofie umanistiche una visione dell'universo in cui s'attenuano gli aspetti di necessità, con la conseguente accentuazione delle possibilità d'intervento umano.

La vita della natura

Nelle proposte avanzate dalla scuola pontaniana è possibile individuare un'altra eco fondamentale della lezione presocratica all'interno della cultura rinascimentale: la radicale immersione dell'uomo nella *natura*, il cui cuore, rappresentato dal sole, avrebbe propagato calore e vita a tutte le singole parti. Anche in questo caso, questa funzione *organica* era attribuita allo *spiritus*, che a motivo della propria leggerezza penetrava ovunque, veicolando la purezza celeste nella realtà infima, identificandosi, in linea con la ricerca alchemica, con quell'*etere*, da cui sarebbe scaturita ogni cosa.

La costanza della natura

All'*etere-spirito*, flusso divino vivificante, si collegava poi un'intuizione rilevante sul piano scientifico, quella della costanza dell'universo, nella vicissitudine delle forme: poteva rinascere alla vita solo ciò che avesse cessato la sua vita, riassorbito in seno alla materia, che conteneva così in sé i semi di tutte le cose. Rilevante, per la sua persistenza nella cultura naturalistica cinquecentesca e appunto per i suoi sviluppi alchemici, la maturazione dell'idea di una sostanza unitaria abbracciante tutte le forme, fonte della vita in tutto il cosmo a partire proprio dal sole.

Costanza e conservazione

A questa *vis coelestis* si ricollegava anche l'indagine di G.B. della Porta (1535-1618), nella convinzione che l'ordine si realizzasse secondo una gradualità determinata da esigenze conservative. Costanza e conservazione, mutuate, direttamente o indirettamente, dai modelli presocratici e stoici, erano i principi del gran collegamento, alla base dell'equilibrio nella vita dell'organismo universale.

All'interno di quest'organismo, la simpatia e antipatia tra le parti manifestavano un ordine e una struttura delle cose (per cui alcune agivano solo su determinate altre), capaci di giustificare l'intervento magico dell'uomo, che esprimeva dunque la sua libertà sul piano della potenza rispetto alla natura. Un tema, quest'ultimo, destinato a significativi sviluppi con Bacon, e certamente emblematico di un atteggiamento *moderno*, non facilmente riscontrabile nella cultura classica, cui pure quegli autori, a vario titolo, si richiamavano.

Utilitas e magia

In Gerolamo Cardano (1501-1576), ad esempio, noi vediamo disegnarsi un contrasto tra *conoscenza umana* - una conoscenza di tipo retorico-morale, da utilizzare per dominare o ingannare gli altri - e *conoscenza naturale*, diretta primariamente ai fatti e passibile di crescita nel corso del tempo. Ricavando da Erasmo il nesso tra la limitazione metafisica dell'uomo e il suo impegno pratico e morale, Cardano impostava la propria ricerca naturalistica proprio sulla categoria erasmiana di *utilitas*, delineando un programma di miglioramento nelle condizioni della vita umana, a partire dalla trasformazione, e quindi dall'intervento e controllo *magico*, della natura.

L'aristotelismo naturalistico

A questa tradizione, che saldava, come abbiamo visto, temi presocratici e stoici all'interno della lezione platonico-ermetica, s'affiancava un aristotelismo che, ancorato ai poli universitari patavino e felsineo, aveva sempre più accentuato, anche sulla scorta dei nuovi confronti, i propri interessi naturalistici, muovendo dai testi fisici e biologici (come lo stesso **De anima**) per approfondimenti e interpretazioni spesso chiaramente eterodossi.

Il problema dell'immortalità

Così in Pietro Pomponazzi (1462-1525) cominciava a farsi strada l'idea che per Aristotele non ci fosse stata vita al di là della morte, e che, di conseguenza, tutta la sua dottrina morale intorno alla vita e al bene supremo prescindesse da ogni credenza

immortalistica. Collocato in una *medietas*, tra gli enti puramente astratti e quelli immersi nella materia, l'uomo, in cui era in ogni caso prevalente il nesso corporeo, era destinato alla mortalità, sebbene l'*intelletto in atto*, condizione del compimento del processo d'astrazione conoscitiva, coincidendo con una delle Intelligenze celesti, facesse in un certo senso partecipare l'uomo della propria immortalità.

L'ordine
del mondo

Anche per Pomponazzi, dunque, si può parlare di un'immersione dell'uomo nella natura, anche se poi questa è letta attraverso la lente aristotelica, in altre parole come sistema articolato, in cui il mondo sublunare era determinato astrologicamente: la fisicità delle forme nel mondo materiale era imposta dalla regolarità celeste, l'infinita mobilità del mondo inferiore era arginata dall'ordinata ripetizione di quegli eventi celesti. Tale ordine, attinto dalla ragione, era quanto poteva garantire stabilità, ma certamente non immortalità, in un universo mobile. In tale prospettiva deterministica si risolveva, in chiave rigorosamente naturalistico-astrologica, ogni risvolto magico, così come ogni mediazione miracolistica.

La filosofia della natura: Telesio

Il nuovo *naturalismo* rinascimentale trovò la sua più coerente incarnazione nel pensiero di Bernardino Telesio (1509-1588), non tanto per quegli aspetti che abbiamo rilevato nei contemporanei Della Porta e Cardano (dominio umano sulla natura), sostanzialmente assenti o marginali, quanto per l'impegno a indagare la struttura del mondo naturale, prescindendo dalle astrazioni.

L'intrin-
sicità dei
principi

L'*opus magnum* di Telesio, **De rerum natura iuxta propria principia** (156-86), è polemicamente indicativo sin dal titolo, memore della lezione lucreziana, proprio per la rivendicazione dell'autonomia della natura, da illuminare attraverso principi intrinseci, evitando la loro ipostatizzazione trascendente. Si trattava evidentemente di una presa di posizione critica nei confronti della lezione platonica, e di quella aristotelica, o, almeno, del platonismo implicito in Aristotele e nell'aristotelismo: contro la trascendenza, la staticità e l'astrattezza, l'autore recuperava l'*ilozoismo* presocratico, rinviando da una *natura* automotrice e capace d'autoregolare la propria vita, nel tutto come nelle parti, in un globale equilibrio armonico.

La sostan-
za del co-
smo

La sostanza del cosmo era per Telesio sintesi di tre elementi onnipresenti: da un lato il calore e il freddo, forze agenti incorporee, dilatanti e restringenti, in prevalenza polarizzate rispettivamente nel sole e nella terra, dall'altro la *mole* materiale, costante e inqualificata, su cui esse eternamente si scontravano, sensibilizzandola con il proprio reciproco agire e reagire.

Il modello
polare

In linea con lo schema polare rintracciabile in Eraclito e Empedocle, l'universo era letto come grande teatro del conflitto tra forze elementari, concretamente del braccio di ferro tra il calore e la conseguente mobilità diffusi dal sole, e la rigida immobilità tendenzialmente imposta dalla terra. La vita scaturiva così dall'incidenza e modulazione del calore sulla resistente, statica massa materiale, semplificando enormemente la struttura cosmica, dal momento che il cielo vedeva giustificata la propria regolare vicissitudine nell'azione solare, la terra la propria centralità e immobilità nell'egemone, tenebrosa, intrinseca frigidità.

Omogeneità
e uniformità
della natura

I risvolti impliciti in tale lezione erano di gran rilievo: intanto s'imponeva un principio che si sarebbe poi rivelato decisivo per il sapere scientifico, quello dell'*omogeneità e uniformità* della natura. Inoltre, il modello esplicativo comportava l'assunzione di un altro principio di fondo, quello di *conservazione* (di matrice stoica), per cui ogni ente era fornito, nello scontro sensibilizzante, di una propria naturale capacità d'operare per l'autoregolazione e autoconservazione. In questo senso, l'armonia cosmica non si definiva in termini matematici, ma fisici.

Centralità
del senso

Per dar conto dell'universo telesiano era dunque sufficiente rinviare al saggio intervento di una mente ordinatrice (sulla scorta di Anassagora) al momento della creazione (quindi, una sorta di garanzia metafisico-teologica del mondo fisico), e all'equilibrio tra le forze agenti. C'era, infine, come risulta ovvio in un universo sensibilizzato in ogni sua componente, il riconoscimento esplicito del valore e del primato della cognizione sensibile, in grado di svelare, per continuità e contatto, la struttura stessa della realtà.

La riduzione
naturalistica
dell'uomo

In conformità a questi principi Telesio procedeva a una rigorosa riduzione naturalistica dell'uomo. La tradizionale dicotomia tra anima e corpo era in questo senso superata, con l'ammissione della consistenza fisica dell'anima, destinata a recepire e a fungere da centro propulsore del movimento corporeo. La sua era la consistenza di una materia sottilissima e mobilissima (*spirito*) che pervadeva il corpo, e che, subendo le influenze del freddo e del caldo, era in grado di percepire somiglianze e dissomiglianze: la ragione si costruiva a partire da quei nessi sensibili come una sorta di prolungamento del senso, attraverso la memoria.

La concezione
gnoseologica

Alla sensibilità, insomma, si riduceva tutta la vita spirituale. Gli organi di senso erano le vie per le quali le cose esterne arrivavano a modificare lo *spirito*, che, illanguidito, si faceva intelligenza: in fondo, la stessa razionalità matematica altro non era che elaborazione di nozioni elementari, come uguaglianza, *maggiore*, *minore* ecc., originariamente registrate nel confronto percettivo.

Le concezioni
etiche

Alla sensibilità, infine, si riduceva pure la vita morale, il cui scopo supremo era individuato nella *conservazione*, perseguibile attraverso il suo essenziale legame con il *piacere*. Anche se poi, forse per ragioni di convenienza, non mancò in Telesio, nonostante l'eco lucreziana, il problematico riferimento a un'anima immortale infusa nell'uomo da Dio, quasi a garantire, accanto all'orientamento verso il mondo terreno, un ulteriore rapporto, verso l'eterno.

La filosofia della natura: Campanella

Telesio e
Campanella

Al naturalismo telesiano si richiamò esplicitamente il frate domenicano Tommaso Campanella (1568-1639), condividendone l'attacco contro l'astrattezza dell'aristotelismo. Nella **Philosophia sensibus demonstrata** (1588-9) egli propose uno spregiudicato sincretismo platonico-ficiniano-telesiano, in cui confluivano i passaggi di una formazione culturale articolata sull'atomismo, sullo stoicismo e su Plotino. Così, nell'azione del caldo e del freddo, che pervadeva la materia informandola e determinandone i movimenti, s'esprimeva, secondo il giovane Campanella, con eco

eraclitea, l'universale misura della sapienza divina (*somma sapienza propagata in tutte le cose*).

Naturalismo
e teologia

Nella reciproca regolazione delle forze, cui tutto andava riportato come a intrinseca causa formante e fattrice di moto, si compendia l'azione potente e sapiente di Dio: in tal modo il telesiano principio di conservazione finiva con l'essere caricato di un finalismo di stampo teologico. Dio, infatti, improntava di sé la creazione, comunicando tutto alle cose esterne tranne l'infinitezza: *sensus, motus et cognitio conservationis* diventavano imitazione di Dio nelle cose, investendo l'equilibrio stesso dell'opera divina.

Dio produceva tutte le cose a affermazione della propria *potenza, bontà e sapienza*, diffuse dall'azione degli enti che agiscono per la propria conservazione e costante rigenerazione. Come anima del mondo, regolatore dello scontro di forze, Egli era immediatamente presente nelle cose attraverso la natura tutta.

Naturalismo
e magia

Quest'approfondimento del naturalismo telesiano avrebbe poi trovato, nella prima redazione del **De sensu rerum et magia** (1590), la significativa integrazione del naturalismo magico. L'universo era così prospettato come organismo vivente, all'interno del quale Dio governava ogni cosa attraverso i principi intrinseci, le nature specifiche, gli strumenti corporei.

Il senso delle
cose e la con-
servazione
del tutto

L'universo campanelliano si caratterizzava, insomma, come campo di forze in cui le forme degli enti si definivano originariamente in rapporto a esigenze conservative (simpatia-antipatia), integrate nel *sensus rerum*. La finalità e la conservazione passavano per il *senso*, istinto o impulso naturale, per cui in ogni cosa *ci è appetito e l'amore e odio e aborrimiento*. Quest'animazione universale (o *pansensimo*) giustificava la *magia naturale*, nella misura in cui il profondo legame che stringeva insieme tutte le cose rendeva possibile la formulazione di regole per intervenire nei nessi di simpatia cosmica, rintracciandone gli effetti misteriosi, per la gloria di Dio e per l'utile dell'uomo.

Durante il trentennio di prigionia, comminatagli per motivi religiosi e politici dal governo spagnolo, Campanella ebbe modo di sviluppare le sue intuizioni giovanili in almeno due direzioni per noi interessanti.

L'appro-
fondimento
ontologico
del naturali-
simo

Nella **Metaphysica** (1602-23) egli procedette a un approfondimento ontologico del proprio naturalismo, enucleandone la struttura *primalitativa*, in altri termini, rintracciandone l'originario, intrinseco costituirsi nelle tre *primalità* (*potenza, sapienza, amore*), realtà che essenziano ogni ente, garantendone la determinazione e l'articolazione complessiva.

Esse in fondo non facevano che trasferire sul piano ontologico le istanze sensistiche della *conservazione*, a loro volta riflesso dell'impronta teologica trinitaria della creazione. La conoscenza di sé era rivelazione dell'essere dell'uomo, e, per continuità, accesso all'essere in generale: essa rivelava una situazione ontologica in forza della quale tutto aspira alla conservazione del proprio essere, pur senza conoscerlo interamente. L'essere si rivelava, dunque, nella sua volontà di conservazione, che permeava ogni frammento della realtà: tutto, in quanto tendeva all'autoconservazione, era dotato di una qualche cognizione istintiva del proprio fine,

e di capacità di raggiungerlo. La *potenza* s'estrinsecava originariamente nella tensione propulsiva, nella capacità di diffondersi e moltiplicarsi in altro; il *sapere* come *sensus sui*, immediata coscienza di sé e di quanto potesse giovare alla conservazione, si collegava direttamente all'*amore*, che diventava brama conservativa.

La passione politica

D'altra parte, l'attenzione per la magia s'intrecciò sempre in Campanella con la passione politica e con la preoccupazione religiosa. Opere come il **De Monarchia Christiana** (1594?), i **Discorsi ai principi d'Italia**, la **Monarchia di Spagna** (1600?), la già citata **Città del sole**, gli **Aforismi politici**, testi a volte di datazione incerta proprio perché frutto della lunga riflessione della prigionia, testimoniano un interesse costante, distribuito lungo un ampio arco della produzione campanelliana.

Il disegno politico-religioso

In quest'impegno emerge una presa di posizione nei confronti del proprio tempo storico, con i suoi conflitti e le sue lacerazioni ideologiche e religiose. Condividendo una preoccupazione probabilmente anche bruniana nei confronti delle conseguenze della rottura luterana, Campanella individuò regolarmente in una religione cristiana debitamente purificata, e erasmianamente riorientata sull'esempio della patristica (che meglio ne assicurava l'omogeneità con la ragione e la natura), un fondamentale strumento di disciplina e ordine sociale, capace di dare coesione al corpo politico, ma anche di trasformarlo.

Politica, religione e magia

In questo senso essa si legava strettamente all'abilità magico-creativa della ragione, dal momento che *la più grande azione magica dell'uomo è - per Campanella - dare leggi agli uomini*. La religione magica era dunque quella la cui *utilitas* fosse direttamente funzionale alla vita comunitaria, riconoscendo la supremazia del sapere. La sua *veritas* risiedeva nella possibilità di procurare la fondazione della vita associata, inglobando le competenze proprie del sapere magico-naturale, in grado d'incidere nell'agire individuale e sociale. Essa sarebbe risultata poi tanto più efficace quanto più si fosse sforzata di divenire religione unitaria.

Questa sorta d'apologetica campanelliana segnala, in ultima analisi, lo sforzo di trasferire, all'interno di un cristianesimo tendenzialmente ricondotto alla religione della natura, il controllo sulle dinamiche sociali e le funzioni pedagogiche attribuite alla magia. Alla politica, in questa prospettiva, spettava, a dispetto della lezione, ben presente all'autore, di Machiavelli, un compito di purificazione del corpo sociale, e di guida della vita morale.

L'uomo di fronte all'infinito: Cusano

Nicolò Cusano (1401-1464) è una delle massime figure filosofiche espresse dalla cultura rinascimentale. Importante protagonista nella storia ecclesiastica del XV secolo, per il ruolo svolto nelle convulse vicende conciliari dei primi decenni del Quattrocento, egli ha tuttavia legato il proprio nome soprattutto a un'opera capitale, il **De docta ignorantia** (1440), la cui eco ancora riscontreremo in Bruno.

La dotto ignoranza

In effetti il concetto di *dotto ignoranza*, al di là del fascino socratico, già di per sé irresistibile nella nuova temperie culturale, abbracciava uno spettro semantico molto ampio, tale da evocare anche l'esempio agostiniano, oppure le tradizioni del misticismo neoplatonico e della *teologia negativa* medievale. Che quelle fossero le radici

della nozione cusaniana, è dimostrato dal complesso atteggiamento di fondo dell'autore, che riconosce, secondo l'archetipo classico, l'autentica disposizione del filosofare nella *meraviglia*, ancorando tale apertura stupefatta all'incomprensibilità dell'*Assoluto*.

Fede e filosofia

Abbiamo in tal modo una *filo-sofia* - platonicamente e aristotelicamente *venatio sapientiae* [caccia della sapienza] - che origina dalla *fede*, nel senso che questa è piena adesione alla Verità di cui è partecipazione e immagine ogni conoscenza. D'altra parte, come amore della sapienza, la filosofia trova la propria perfezione nella *fede*, in altre parole nella contemplazione del *Verbo*, dove si compie l'ascesa della mente alla Verità.

Desiderare sapere di ignorare

L'ambiguità mistico-teologica della *docta ignorantia* cusaniana si rivela, dunque, alla sorgente, nella reinterpretazione dell'aristotelico naturale *desiderio di conoscere* nel problematico *desiderare sapere di ignorare*, e, come vedremo, nelle sue implicazioni dialettiche. Il *non-sapere* non è banale ignoranza, ma, appunto, un *dotto non-sapere*, che nasce essenzialmente dall'impatto della mente con l'infinito, nella coscienza della sua incomprendibilità per la mente stessa:

<<Tutti quelli che cercano la verità giudicano ciò che è incerto paragonandolo e mettendolo in proporzione con il certo. Ogni ricerca è, dunque, comparativa, in quanto impiega come mezzo la proporzione. [...]

<<Ogni ricerca consiste, pertanto, in una proporzione comparativa, facile o difficile; perciò l'infinito, sfuggendo a ogni proporzione, è ignoto. Ma poiché la proporzione stabilisce insieme la convenienza e l'alterità in un'unica cosa, non può intendersi senza il numero. Il numero, infatti, include tutte le cose che hanno proporzione tra loro. [...] Per questo, forse, Pitagora, riteneva che tutte le cose sono costituite e comprese per mezzo dei numeri.

Ma la precisione delle combinazioni nelle cose corporee e il congruo adattamento del noto all'ignoto, supera la ragione umana, sicché Socrate credette di sapere solo di non sapere, mentre il sapientissimo Salomone sosteneva che tutte le cose sono difficili e inesprimibili col linguaggio. [...] Se è così e se, come afferma il profondissimo Aristotele nella filosofia prima, anche nelle cose per natura più evidenti ci imbattiamo in difficoltà [...], allora, se il nostro desiderio non è vano - ciò che desideriamo è desiderare di non sapere. Se potremo giungere a tanto, avremo raggiunto la *docta ignorantia*. Nessun'altra dottrina più perfetta può sopraggiungere all'uomo [...] oltre quella di scoprire di essere *dotto* nella sua propria ignoranza: e tanto più sarà *dotto*, quanto più si saprà *ignorante*>> [*De docta ignorantia*, libro I, capitolo I]⁸.

Incommensurabilità dell'infinito

Alla base della *docta ignorantia* troviamo dunque un metodo, proprio dell'umana, finita, razionalità, di *riduzione proporzionale approssimata*, che muove, in altri termini, dalla consapevolezza della propria fondazione nell'*alterità* rispetto al Vero, che pur riconosciamo, nella fede, come nostra radice ultima. L'incommensurabilità dell'infinito, in pratica l'impossibilità della sua *mensura* per la *mens*, svela la fragilità delle pretese d'esattezza, denunciando l'imprecisione del mondo oggetto delle mediazioni razionali.

Esattezza e imprecisione

La verità non è né un più né un meno, consiste in qualcosa d'indivisibile e non può con precisione misurarla tutto ciò che esiste come diverso dal vero: così il non-sapere viene progressivamente a vincolarsi a una situazione ontologica caratterizzata,

⁸) Cito da N. Cusano *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, Utet, Torino, 1972.

platonicamente, dalla relatività, dal *più e meno*, in confronto all'esattezza del *Massimo*, nella cui puntualità si risolve l'opposizione del *massimamente grande* e del *massimamente piccolo* (che, in quanto massimi, coincidono). La filosofia di Cusano è, in sostanza, riflessione intorno a quell'incomprensibile esattezza, di cui non c'è maggiore o minore, e alla connessa, inaccessibile coincidenza, che *complica* ogni forma d'opposizione.

Dio come Massimo e come Uno

Abbiamo in precedenza rimarcato come il **De docta ignorantia** abbia radici nella certezza della fede. Cusano in effetti tende a saldare il Dio della tradizione cristiana con l'Uno della tradizione plotiniana, proponendo il *massimo* come *ciò di cui non ci può essere niente di più grande* (assai vicino al nome della fede da cui prende le mosse l'argomento del **Proslogion** di Anselmo), e facendolo poi coincidere con *l'uno assoluto che è il tutto, in cui tutte le cose sono, perché è il massimo*, dal momento che, prescindendo da ogni riferimento, all'unità nulla s'oppone, essendo tutto a essa riducibile (con un'intenzione pitagorica già emersa nel brano citato).

Dio è così:

La coincidenza oppositorum

- nella sua assolutezza, quella *verità infinita, verità precisa* che strutturalmente sfugge all'umano *mensurare*;

- da un punto di vista logico, come *unità assoluta*, è condizione della molteplicità;

- d'altra parte, da un punto di vista ontologico, come *essere assoluto* (secondo la lezione agostiniana della cosiddetta *metafisica dell'Esodo*⁹), è principio e fine di tutti i finiti;

- infine, come *Massimo*, è *l'uno* in cui giunge a coincidenza ogni forma d'opposizione, in questo rivelando la propria incomprendibilità per la *ratio*, la quale può solo, grazie alla mediazione matematica, con il soccorso d'esempi quantitativi, accennare simbolicamente all'*infinito divino assoluto*.

La funzione allusiva delle matematiche

Attraverso l'esercizio della *dianoia* matematica (con una modulazione del modello della **Repubblica** platonica) s'esalta il dotto non-sapere, dal momento che essa garantisce, nell'approssimazione dei suoi esempi, l'apertura incomprendibile all'infinito, come visione intuitiva (*intellectus*), allusiva, pur nella propria *alterità*, dell'unità e semplicità dell'*Assoluto*.

Il primato dell'Uno

La filosofia di Cusano è, dunque, plotinianamente, anche riflessione sull'*Uno*, sulla sua inafferrabile "differenza", espressa nell'assoluta identità con sé (il *non altro*), che sfugge a ogni relativizzazione e proporzione, quindi al dominio della nostra razionalità. È, di conseguenza, consapevolezza della sua fundamentalità ontologica (perché il molteplice è generato nella ripetizione dell'unità), della sua eternità (perché *eterno è ciò che precede ogni alterità, mutevolezza*), della sua funzione trascendentale rispetto a ogni ente e conoscenza (che si danno solo in quanto riferibili all'unità, o classificabili come unità).

Questo giustifica ulteriormente il ricorso alla mediazione matematica:

⁹) << Dio disse a Mosè: *Io sono colui che sono!* Poi aggiunse: *Dirai agli Israeliti: Io-sono mi ha mandato a voi*>> Esodo, 3,14.

<<Tutti i nostri più sapienti, nobili e santi dottori sono stati d'accordo nel sostenere che il mondo visibile è l'immagine verace di quello invisibile e che il nostro creatore può essere visibilmente conosciuto dalle creature come in uno specchio e per enigma. Questa verità, cioè che le realtà spirituali, per noi inaccessibili in sé, possono essere investigate mediante simboli, ha la sua radice in ciò che abbiamo esposto nei capitoli precedenti: tutte le cose hanno tra loro, reciprocamente, una certa proporzione - a noi tuttavia celata e incomprensibile - sicché da tutte sorge un unico universo e tutte nell'uno massimo sono l'uno medesimo. E benché ogni immagine sembri raggiungere la somiglianza del modello [...] non c'è immagine così simile o anche così eguale al modello, che non possa essere più simile o più uguale, all'infinito [...].

Tutte le cose sensibili sono in una instabilità continua dovuta alla possibilità materiale che abonda in esse. Le realtà più astratte di queste [...] noi le vediamo in modo sicurissimo e certissimo, come accade nelle matematiche. Perciò i sapienti ingegnosamente cercarono in questo campo gli esempi delle cose da indagarsi intellettualmente [...]>> [*De docta ignorantia*, libro I, capitolo XI].

L'universo dell'imprecisione

Il testo rivela il sottofondo ontologico del dotto non-sapere, nella platonica dicotomia tra modello e immagine, assegnando al numero un ruolo di surroga rispetto all'*instabilità* del mondo sensibile, che si coniuga con la sua funzione simbolico-allusiva. La matematica, in altre parole, non serve solo per accennare all'insondabile disegno proporzionale alla base della creazione, ma anche a imporre l'ordine a un universo che è strutturalmente *impreciso*. In ciò si palesa l'originalità della sintesi pitagorico-platonico-neoplatonica di Cusano.

L'*uno massimo* è tutte le cose, nel senso che ne costituisce la radice, il principio e la fine, la semplicità in cui tutte risiedono indistintamente: Egli *complica* tutto in sé, mentre il tutto ne è *esplicazione*, non come pura espressione, bensì come *contrazione*, in altri termini, come estrinsecazione molteplice, materiale, relativa (per cui ogni ente implica il riferimento all'infinita totalità degli altri - versione dell'anassagoreo *tutto in tutto*). L'*esplicazione contratta* è, dunque, rispetto alla perfezione, scadimento, approssimazione, imprecisione: l'identità del finito è sempre, per Cusano, identità nella diversità, l'unità sempre anche pluralità.

Conseguenze cosmologiche

Nel linguaggio della *docta ignorantia* l'universo diventa *massimo contratto*, da cui è esclusa, alla radice, l'esattezza che è propria della misura assoluta. Con una serie di rilevanti conseguenze: esso sarà illimitato, nel senso di un'approssimativa mancanza di termini (*infinito privativo*), dipendendo, nella propria imperfezione, dall'*essere divino, semplice e assoluto*. D'altra parte in questo risultato, massimo, della *contrazione* non potranno darsi un centro fisso o una circonferenza, né vera immobilità o regolare mobilità, che rappresenterebbero minimi e massimi assoluti, coincidenti in Dio (secondo la celebre espressione ermetica, riprodotta da Cusano, *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nullibi*), ma esclusi nella *contrazione*. Così la terra non sarà immobile ma in movimento, anche se noi non ce ne accorgiamo perché abituati a comprendere il movimento in relazione a qualcosa di fisso; la sua forma sarà quasi sferica, il suo movimento quasi circolare. Dal metodo della *docta ignorantia* usciva evidentemente scardinata l'immagine aristotelica del cosmo.

La riformulazione matematica dell'universo

Incomprensibile il fondamento, solo allusivamente evocabile; dominio della relazionalità e relatività il fondato (gli enti finiti): per la comprensione della realtà alla mente umana non rimane che proiettare l'unico ordine rigoroso, in quanto artificiale

e astratto (e solo se considerato in tale astrazione) che le sia consentito, quello matematico, cercando così d'imporre il proprio orientamento.

Conoscenza
e congettura

Cusano, pur nella congetturalità di tale riorganizzazione matematica, difende la strategica centralità della *mens*, che, immagine di Dio, ne riflette, *contrattamente* (in altri termini, nel limite), ma come *immagine*, i processi di *complicazione* e *esplicazione*. La conoscenza umana è così articolazione delle nozioni implicite nella mente, nella forma del giudizio comparativo, dunque un indefinito processo d'attiva, quasi demiurgica approssimazione alla *verità precisa*, ma sempre nell'*alterità*.

Come conferma il **De coniecturis** (1440-4), il riconoscimento del sapere umano come mobile *coniectura* non significa per Cusano cedimento allo scetticismo: *coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*. Essa è affermazione positiva sul proprio oggetto, non incerta opinione: ha insomma la verità come contenuto, sebbene non colta nella sua precisione.

L'uomo di fronte all'infinito: Bruno

Saldamente agganciato alla riflessione sull'infinito è anche il pensiero di Giordano Bruno (nato a Nola nel 1548, morto sul rogo a Roma nel 1600, vittima dell'Inquisizione), gran protagonista della vita culturale europea della seconda metà del Cinquecento.

L'infinito:
Uno e tutto

È stato anzi rilevato come il motivo dominante della filosofia bruniana sia rappresentato proprio da una costante articolazione dell'idea d'infinito, che sarebbe allo stesso tempo Dio, Verità, Bene, Uno e tutto l'universo: la riflessione sull'infinito si traduce così in una cosmologia, questa a sua volta in una teoria dell'essere.

Motivi
culturali

La formazione del pensiero bruniano è largamente condizionata dai grandi motivi della cultura rinascimentale: il naturalismo, l'ermetismo, il neoplatonismo classico e quattrocentesco (cusano e ficiniano), la mnemotecnica, la lezione erasmiana e quella machiavelliana, il contributo di Copernico. Tradizioni diverse, rifuse in modo originale, in una sintesi che abbraccia tutti i campi del sapere, e che, tra l'altro, fa trapelare, in modo palese, l'insoddisfazione per certi atteggiamenti contemplativi umanistici (bollati come *pedanteria* o *asinità*), e la consapevolezza della svolta radicale nella storia moderna introdotta dalla Riforma.

La filosofia di Bruno si rivela complessa per diversi ordini di motivi:

Complessità
della filosofia
bruniana

- teoretici (lo stesso tema dell'*immenso*, ad esempio, quello del *minimo* e della *monade*, negli omonimi poemi francofortesi del 1591),

- stilistici (l'assenza di sistematicità, la forte impronta polemica, la *contaminazione* cui spesso, nel corso di uno stesso testo, l'autore sottopone le proprie precedenti distinzioni concettuali, specialmente nei fondamentali dialoghi italiani, composti durante il soggiorno londinese tra il 1583 e il 1585),

- contenutistici (**Theses de magia**, **De magia mathematica**, **De magia et vinculis**, tutti del 1589).

Lucrezio
e
Erasmus

Tuttavia credo sia possibile individuare lo sfondo immediato in cui s'inserisce il nodo teorico centrale dell'infinito, rinviando a due presenze culturali decisive:

- il naturalismo lucreziano, nella sua dimensione materialistica omogeneizzante rispetto alle gerarchie aristoteliche, e nella sua vitalità vicissitudinale,
- il motivo erasmiano del *rovesciamento* degli ordini del mondo, che Bruno veniva collegando alla prospettiva ermetica e al naturalismo magico, attribuendosi proprio il ruolo che lo stesso Lucrezio aveva riconosciuto a Epicuro: quello della piena riconquista del mondo naturale.

Crisi
e *renovatio*

Per rovesciare la *crisi* che segnava, con l'inversione dei valori, nel caos civile e naturale, il mondo contemporaneo, non si doveva ritornare alle origini cristiane, secondo l'insegnamento di Erasmo: esse, piuttosto, incarnavano, nell'interpretazione bruniana, la corruzione che andava invece dissolta. La strada per la rigenerazione dell'umanità era quella indicata dal *lamento* di Ermete nell'**Asclepius** (che Bruno sostanzialmente riproduce nello **Spaccio de la bestia trionfante**), in altre parole il recupero di una religione della natura vivente, capace di riaffermare e ricostituire un principio universale di comunicazione e armonia tra uomo, Dio e natura.

Cusano
e
Platone

L'accensione infinitistica che il naturalismo cinquecentesco subisce a opera di Giordano Bruno si coniuga, nel pensiero del frate domenicano, non solo essenzialmente alla concettualità pitagorica (*complicazione, esplicazione*) del *divino Cusano*, nei suoi risvolti teologici (comunque attenuati), ma anche a un'originale rilettura (come era stata quella cusaniana) della metafisica platonica, per la dicotomia di *luce* e *tenebra*. In particolare, nel complesso dell'opera bruniana, si rivelerà decisivo il riferimento al motivo dell'*umbratilità* (*ombra profunda sumus*), che riflette, da un lato, una situazione d'instabilità ontologica dell'universo materiale (*velocissimus in naturalibus omnibus fluxus*), dall'altro, cusanianamente, una condizione gnoseologica squisitamente umana: la nostra conoscenza è strutturalmente *umbratile*, non potendo l'uomo afferrare direttamente la verità, guardare in faccia Dio.

Ombre e
idee

Così, nel **De umbris idearum** (1582), le nostre idee sono solo *ombre* dell'eterna idea, destinate a assumere un ruolo mediano, tra l'assoluta unità sfuggente (la *luce*) e la totale dispersione del nulla tenebroso. All'interno della caotica vicissitudine nell'immenso spazio dell'universo, esse rappresentano le linee di costanza, attraverso cui è possibile ricostruire l'ordine del tutto.

Il platonismo
e il pitagorismo
bruniani

In tal modo, il platonismo e il pitagorismo bruniani si delineano come riconoscimento di una struttura ideale, limite della *mutazione* universale, oggetto di una possibile contemplazione intellettuale, grazie al ricorso alla mnemotecnica (*ars memoriae*), in grado di riassumere, per immagini, quegli aspetti di costanza, e dunque necessaria per acquisire la capacità operativa, d'intervento e trasformazione, sulla realtà.

La ruota
del tempo

In questo senso, c'è un'ulteriore accezione del nesso *luce-tenebra*, ben documentata nelle pagine bruniane, quella relativa ai poli della *ruota del tempo* e della civiltà, per cui lo stesso autore, nel primo dei grandi dialoghi italiani, **La Cena delle ceneri** (1584), presenta la propria filosofia come il giorno che segue finalmente, dopo la lunga notte dei disgregatori della scienza e del sapere.

A differenza di quanto registrato in Cusano, il punto di partenza dell'analisi bruniana dell'infinito è solo apparentemente teologico: nel **De la causa, principio e uno**

(1584) Bruno esplicitamente mette in evidenza il proprio disinteresse specifico per il problema tradizionale di Dio in quanto Dio, e, in generale, per quello della *causa* e del *principio* a sé considerati. La nostra conoscenza *umbratile* può solo concentrarsi sul *simulacro*, sull'universo (con un linguaggio che sarà ripreso di lì a poco nel **De sensu rerum et magia** di Campanella).

L'ambiguo
nesso tra Dio
e universo

Tuttavia, dall'analisi dell'idea di Dio è possibile verificare l'esito contraddittorio della negazione dell'infinità dell'universo, dal momento che all'infinita potenza attribuita alla causa deve seguire, di necessità, un effetto adeguato, pena lo scadimento o ridimensionamento di tale potenza. La creazione non può dunque che essere considerata come sviluppo dell'essenza divina, anche se non precisamente nel senso dell'*esplicazione contratta* cusaniana.

Nel **De la causa** e nel coevo **De l'infinito, universo e mondi** Bruno si sforza di discriminare tra l'infinito divino e l'universo infinito (nei suoi aspetti particolari *accidente*, rispetto all'essere dell'*Uno*), rimarcando come alla positiva infinità di Dio si contrapponga l'infinità derivata dell'immagine, infinita nell'insieme, ma finita nelle parti (gli innumerevoli *mondi*). Tuttavia è l'articolazione stessa dell'esame, la qualità in sé omogeneizzante dell'*infinito* (in cui si risolvono le differenze), l'inesauribile *Vita* interna che rinnova costantemente, nella vicissitudine, l'universo, che finiscono per *contaminare* e superare quelle distinzioni.

La *Vita*
dell'uni-
verso e il
suo ordine

Nel tentativo di fondare metafisicamente la *Vita*, Bruno viene progressivamente recuperando la prospettiva lucreziana dell'infinito divenire materiale, del costante aggregarsi e disgregarsi di forme individuali nell'inesauribile seno della materia. A essa si salda il naturalismo ilozoistico presocratico, e quella lettura di Platone come *ultimo dei fisici e primo dei logici*, che consente, nel nesso di idea e costanza vicissitudinale, di vincere la complessità dell'universo, arginando, in una dialettica ideale che insegue quelle tracce di stabilità, il caos delle vicende materiali.

Naturalismo
e contamina-
zione neopla-
tonica

D'altro canto, è proprio l'approfondimento di quella *Vita* che pervade il Tutto che conduce all'inglobamento nell'universo infinito della gerarchia ipostatica neoplatonica. *Anima* e *Intelletto* sono le forze che muovono e strutturano intrinsecamente quella materia, giustificando un ordine fisso nella *mutazione*, che non coincide rigorosamente con un eterno ritorno (dal momento che nella vicissitudine si compiono continue *transmutazioni* di forme e luoghi, attraverso il moto incessante degli atomi), né con la finalità, riducendosi solo a regolare ripetizione. Su questo sfondo, dove l'infinito condensa tutte le distinzioni metafisiche, dove la causalità e il fondamento sono inseparabili dagli effetti, si mostra palesemente la tendenza bruniana a divinizzare la natura e a naturalizzare Dio.

Il nesso
libertà-
necessità

La natura come totalità infinita, in cui s'intrecciano necessità della struttura vicissitudinale e infinito rinnovamento di ogni cosa (e quindi anche libertà), diviene il quadro normativo cui deve piegarsi l'umana ragione, contro la consolidata tendenza all'astrazione logica e a quella matematica, che rischiano di stravolgerne l'interpretazione. Non solo: considerata nella sua totalità e infinita potenza formante, quella natura finisce per corrispondere alla cusaniana unità che tutto complica, mentre la nuova dicotomia è quella tra universo infinito, eternamente identico, omogeneo

o, seno di tutte le possibilità, e le sue parti finite, che non possono avere tutti i modi d'essere, dovendo quindi assumere, successivamente, nella vicissitudine, le diverse forme. La vita e la potenza infinite, che, dal punto di vista dell'universo-totalità, significano eternità e immobilità (argomentate, nell'apertura del quinto dialogo del **De la causa**, con la puntuale ripresa dei frammenti di Melisso) si rifrangono nel finito (i singoli, innumerevoli mondi, e le loro parti individuali) come infinita *mutazione*.

La posizione dell'uomo

Certamente, rispetto alla tradizionale (e "patinata") immagine della centralità dell'uomo, lo sviluppo della riflessione bruniana sull'infinito ne comporta il decentramento o, addirittura, la "deriva" (come mero *volto* o *vanità*) nello *spacio immenso*. D'altra parte è anche vero che, analogamente a quanto registrato nel caso di Cusano, è il tema stesso dell'infinito a esaltare la potenza umana (certamente nella figura del *sapiente*, e non in quella dell'*asino*), che, guidata dalla natura stessa (*iuxta sua principia*), può, con l'occhio della mente, gettare uno sguardo oltre la superficie delle cose che incessantemente scorrono, per cogliere la sostanza una, immutabile e eterna, riflettendo nelle proprie strutture ideali i nodi costitutivi dell'universo stesso.

La beatitudine come *atarassia*

Questa pretesa - o quest'illusione, come è stato detto - di poter riprodurre nella sfera del pensiero umano quell'ordine strutturale, ricorrendo a accorgimenti mnemotecnici, ha delle importanti ricadute etiche e antropologiche, dal momento che la ricerca filosofica, nella sua forma più elevata, garantisce la *beatitudine*, una sorta d'*atarassia* epicurea, riportata al nuovo quadro naturalistico. La possibilità di cogliere l'eternità e costanza del quadro dell'universo determina il superamento del timore per la morte, e una nuova idea della vita e della felicità.

Nel **De gli eroici furori** (1585), nel famoso mito di Atteone (dove il cacciatore protagonista, che, nel cuore della selva, ha avuto la possibilità di contemplare Diana nuda, è, in seguito a ciò, trasformato in cervo e sbranato dalla propria muta di cani) abbiamo una variazione del tema platonico dell'ascesi e della visione, in cui non s'afferma, in ogni modo, la trascendenza, semmai proprio quel divino nella natura che, sulla scorta del *lamento* ermetico, riassume l'*egizianismo* (magico-ermetico) di Bruno.

Liberazione dalla trascendenza

La liberazione dalla trascendenza (l'impossibilità di cogliere Apollo), comporta l'accettazione del mondo così come è, del suo ordine eterno e delle sue immutabili vicissitudini, dell'*umbratile* finitezza dell'uomo: in questo senso sembra dissolversi alla radice la *dignitas hominis*. Tuttavia è proprio del *furioso* lo sforzo ideale di superamento dell'*umbra*, per cogliere la *semplicità della divina essenza*: così a conclusione della caccia, disposta attraverso gli strumenti della logica (che si traduce nelle immagini dell'*ars memoriae*), si compie in fine, nel campo immanente della natura (Diana), quell'assimilazione:

<<Cossì Atteone con que' pensieri, quei cani che cercavano estra di sé il bene, la sapienza, la beltade, la fiera boscareccia, e in quel modo che giunse alla presenza di quella, rapito fuor di sé da tanta bellezza, dovenne preda, veddesi convertito in quel che cercava: e s'accorse che de gli suoi cani, de gli suoi pensieri egli medesimo venea a essere la bramata preda, perché già aven-

dola contratta in sé, non era necessario di cercare fuor di sé la divinità>> [De gli eroici furori, I, IV]¹⁰.

Asini e
uomini
divini

In queste righe si cela forse il tratto più originale e problematico del naturalismo di Bruno: il tema della trasformazione e della divinizzazione s'inscrivono in modo non indolore nell'impronta conservativa tipica, a esempio, del pensiero telesiano e, in fondo, anche di quello campanelliano.

Non è sufficiente per Bruno abbandonarsi alla mera naturalità, che può nascondere un atteggiamento d'*asinina* passività: l'uomo vive nei suoi limiti oggettivi, come parte di un tutto che lo dissolve, e soggettivi, gnoseologici, prospettici, ma ancorato, costitutivamente, alla verità, almeno nella sua immagine (Diana). La funzione della *nova filosofia* è, dunque, anche quella di proporre una possibilità più alta, *divina*, collegata alla consapevolezza della natura come sintesi di caos materiale che tutto rinnova (giustificando metafisicamente la libertà), e costanza vicissitudinale, che assicura la comprensione.

Essa è alla base dell'azione magica che contribuisce (con quell'esaltazione della *mano* proposta in un precedente paragrafo) alla civiltà, guida e organizza gli sforzi degli uomini, destinati, sempre e comunque, al di là dell'eternità dell'*Uno*, a muoversi e operare nell'ambito del tempo, di ciò che, a confronto dell'infinita totalità dell'universo, è *vanitas*.

Saggezza e interiorità: la lezione dello scetticismo

Come in precedenza segnalato, tra i grandi recuperi culturali operati in ambito umanistico si registrava anche quello della tradizione scettica, destinata a pesare a lungo in seno alla riflessione moderna. Frammenti di quella lezione investirono in effetti già diversi momenti della discussione rinascimentale, contribuendo a smorzare l'enfasi e l'esaltazione di certe prese di posizione.

Erasmus,
Giovanni
Francesco
Pico e A-
grippa

In fondo una vena di scetticismo segna tutta la polemica, etica e religiosa, di Erasmo nei confronti della *follia* del mondo, la sua contestazione dell'insipido raziocinio, delle presunzioni incapaci di tradursi in un'azione efficace, e immemori della finitezza creaturale dell'uomo. Denunciata l'assurdità delle discipline di scuola, la *Follia* erasmiana, precorrendo chiaramente atteggiamenti della Riforma, esprimeva a pieno l'insofferenza verso il vecchio ordine di cose e l'urgenza della rinascita.

Temi in qualche misura presenti in Giovanni Francesco Pico (1470-1533), nipote del più famoso Giovanni, la cui contestazione nei confronti della cultura contemporanea muoveva da profonde esigenze religiose (come lo zio, egli fu deciso sostenitore del riformismo di Savonarola).

L'**Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis disciplinae Christianae** (1510-20) era imperniato sul riconoscimento della sostanziale impotenza di ogni argomentazione umana, come antidoto nei confronti della crisi del proprio tempo e viatico verso la verità evangelica, da accogliere con totale disponibilità di fede. La *vani-*

¹⁰) Giordano Bruno *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile e G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze, 1985, vol. II, p. 1008.

tà coinvolgeva invece l'intera tradizione filosofica, e in particolare quella antica, foderia delle idee pagane che *avvelenavano* il mondo scientifico contemporaneo, ma anche la nuova teologia, eccessivamente attenta ai modelli aristotelici e platonici. Sfruttando largamente argomenti di Sesto Empirico, Pico puntava a convincere dell'inaffidabilità della ragione filosofica nella ricerca della verità, che invece avrebbe potuto essere conseguita nell'abbandono fideistico.

Si richiamava a fonti scettiche anche la **De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio**, del grande *mago* rinascimentale Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim. In quest'opera, che è stata definita *sconcertante* (Yates), egli passava in rassegna ogni sforzo intellettuale per concludere che tutto è vano, che tutto il sapere dell'uomo non ha alcun valore (come aveva insegnato l'autore biblico dell'**Ecclesiaste**). La *vanità*, anche in questo caso, si arrestava solo di fronte al Verbo divino.

È tuttavia nella seconda metà del XVI secolo che troviamo le testimonianze più significative dell'incidenza pirroniana.

Sanches e
l'uso del
dubbio

Nel suo **Quod nihil scitur** (1576) Francisco Sanches articolò un attacco a quelli che l'autore considerava gli arbitrii, gnoseologici e logici, dell'aristotelismo - l'atteggiamento razionalistico, il ricorso all'astrazione - contrapponendo la immediatezza dell'apprensione intuitiva, in ogni caso vincolata alla fragilità e inaffidabilità dei sensi. Con un evidente corollario: l'inaccessibilità di una conoscenza genuinamente scientifica.

Di fronte al dominio incerto del mondo esterno, si delineava allora da un lato il *dubbio* quale strumento negativamente veritativo (nel senso che fa intendere come non si possa conseguire un sapere obiettivo), dall'altro, nella consapevolezza dei limiti della conoscenza umana, la disponibilità, comunque, a una ricerca incessante e all'esercizio critico.

Il complesso
atteggiamento
di Montaigne

L'atteggiamento distaccato rispetto alla presunzione di certezza che possiamo ritrovare in Sanches era maturato nel caos storico delle guerre di religione, con le loro cieche contrapposizioni e follie omicide, così come quello del cugino Michel de Montaigne (1533-92), considerato il maggiore rappresentante della cultura improntata alla lezione dello scetticismo classico. In realtà la classificazione è riduttiva, alla luce di un pensiero che ha saputo originalmente sintetizzare motivi stoici e scettici con alcuni temi epicureo-lucreziani del contemporaneo naturalismo.

La cifra peculiare di tale sintesi può forse essere rintracciata nel *socratismo* di fondo della sua posizione, che coniugava il richiamo alla centralità della interiorità (coltivato nell'assidua lettura di Seneca), della ricerca critica condotta in genuino colloquio con se stessi, con la percezione della *vanità* del mondo, nella sua inafferrabile alterità indisponibile per i disegni umani, coinvolti nel gioco prospettico delle opinioni.

Centralità
dell'io

La dislocazione della riflessione verso l'*io* è essenziale per comprendere lo sviluppo degli **Essais** (1580), a più riprese ripubblicati, con successivi aggiornamenti, fino alla morte. La raccolta di testi di varia lunghezza e spessore esprimeva sin dal titolo l'esigenza del sondaggio, dell'*esperienza* personale, attraverso cui rileggere quanto documentato nell'insegnamento dei classici e in quello dei moderni. Si tratta-

va, in altre parole, di riconquistare, tramite una rigorosa revisione delle proprie e altrui convinzioni, quel controllo critico sulle *opinioni* in cui essenzialmente consiste l'esercizio della *libertà*. Esso può dunque realizzarsi solo nella solitudine della coscienza, rovesciando la dipendenza con cui il mero opinare ci lega all'esteriorità delle cose.

Il dominio
dell'opi-
nione

L'urgenza di una consapevole presa d'atto della propria originaria finitudine, dei limiti delle proprie pretese conoscitive è particolarmente documentata nella **Apologie de Raimond Sebond** (il saggio di maggior impegno filosofico), in cui Montaigne, fruendo largamente dell'armamentario scettico messo a disposizione dalle coeve edizioni di Sesto Empirico e Cicerone, investiva con il *dubbio* la fiducia razionalistica nelle umane possibilità di afferrare la *verità*. Tutto si mostrava imprigionato nel conflitto insolubile delle opinioni, mascherate dietro l'apparente logicità di rigorose giustificazioni filosofiche, che, in realtà, coerentemente sviluppate, non potevano che dissolvere quelle certezze, palesandone in ultima analisi la fondazione fideistica. Così ogni ragionamento si riduceva, di conseguenza, a vuoto raziocinio, avvolto circolarmente su se stesso, per celare i rischi nichilistici dell'assenza di una vera fondazione e quindi della regressione all'infinito.

Tuttavia, quel che più affascinava Montaigne della grande lezione classica non era l'articolazione delle contrastanti opinioni *teoretiche*, ma l'irriducibile varietà delle convinzioni morali e religiose, della prassi quotidiana, ribadita con grande efficacia persuasiva soprattutto dalle relazioni di viaggio, fiorite nel secolo delle grandi esplorazioni geografiche e delle prime conquiste coloniali. La rassegna e la constatazione della *diversità* contribuiva alla maturazione del senso di fragilità che avvolge le aspirazioni veritative, nella consapevolezza dell'originaria infondatezza del comportamento umano.

La consa-
pevolezza
del limite

Questa asettica valutazione dell'esperienza umana conduceva al recupero del *limite* come dimensione propria dell'uomo. Ciò significava:

- riconoscimento del vincolo sensibile della nostra conoscenza, e quindi dell'assenza di un oggettivo criterio di giudizio,
- accettazione della propria corporeità, e quindi della propria ineludibile mortalità,
- moderato apprezzamento delle gioie connesse al soddisfacimento delle nostre essenziali funzioni animali, e quindi rivalutazione della nostra dimensione *terrestre*.

L'esperienza di sé, la rivelazione della vanità delle presunzioni, la scoperta dello spessore doxastico di ogni pretesa dogmatica, addirittura il riferimento alla irrimediabile caducità dovevano così, secondo Montaigne, suscitare l'impegno a vivere più autenticamente e pienamente.

Legato da personale amicizia a Montaigne, e in qualche misura direttamente sollecitato dalla sua inflessione scettica, è Pierre Charron (1541-1603), autore di un'opera, **De la sagesse**, destinata a notevoli fortune culturali nel corso del XVII secolo.

La saggezza

La *saggezza* al centro della riflessione è appunto quella incentrata sull'uomo, sulla sua *esperienza* e *scoperta* di se stesso, della sua costituzionale finitezza e inadeguatezza rispetto alla *verità*, che consente di sviluppare un atteggiamento di corretto rap-

porto con le cose del mondo. Esse si palesano estranee all'uomo, impegnato nella cura della propria interiorità, eppure spesso necessarie per la vita: il problema è allora quello di goderne senza lasciarsene coinvolgere, servirsene per quel che possono offrire, avendo poi l'accortezza di mantenere distinti gli orizzonti di senso. Il genuino studio e esercizio per l'uomo sarà dunque solo l'uomo stesso.

Conclusioni: Rinascimento-Controrinascimento

Chiudendo questa sintesi sulla cultura rinascimentale (che, peraltro, avrà un'appendice nel prossimo capitolo), è opportuno avanzare alcune considerazioni critiche, richiamando spunti proposti nel corso dell'esposizione, e cogliendo l'occasione per sfruttare soprattutto le tesi polemiche di Hiram Haydn, contenute nel suo **Il Controrinascimento** (1950).

Egli, infatti, all'interno di una parabola di duecentottantacinque anni (1341, incoronazione poetica di Petrarca - 1626, morte di Francesco Bacone) individuò tre grandi, distinti movimenti intellettuali, non successivi in ordine cronologico, che permearono l'intero campo della civiltà occidentale, con parziali sovrapposizioni reciproche:

Le tesi
di
Haydn

- il primo è il *Rinascimento classico* o *umanistico*,
- il secondo, appunto, il *Controrinascimento*,
- il terzo la *Riforma scientifica*.

Il *Rinascimento classico*, secondo lo studioso americano, non avrebbe rappresentato una decisa frattura con il pensiero del Medioevo, che, a suo modo, sarebbe comunque maturato sulle radici classiche, greco-romane, poi riscoperte sistematicamente nella nuova stagione. Essa non avrebbe tanto costituito, in questo senso, un'aperta, radicale rivolta contro il pensiero medievale, come spesso si è ritenuto, quanto, piuttosto, una continuazione di quella tradizione, anche se con accentuazioni originali. Sostanzialmente cristiano, l'*umanesimo* avrebbe perpetuato, nelle dimensioni di un'etica civile, l'atteggiamento *sintetico* proprio della filosofia cristiana medievale, un connubio di ragione e fede, di ragione e natura, che aveva le sue radici remote nella filosofia di Tommaso d'Aquino.

Il Rina-
scimento
classico

Come protesta contro il prevalente interesse degli umanisti cristiani, contro il loro *moralismo*, e contro l'intellettualismo tipico della scolastica, si sviluppò il *Controrinascimento*. Durante il XVI secolo ogni aspetto della sintesi medievale e dell'*umanesimo* cristiano venne, secondo lo studioso americano, esaminato e attaccato, nel ripudio della tradizionale esaltazione della *ragione*, come intelletto astratto o principio regolatore della vita umana.

Il Contro-
rinascimento

Così, gli iniziatori della Riforma protestante si sarebbero rivolti con entusiasmo esclusivo alla fede; gli empiristi radicali all'osservazione e alla sperimentazione; gli scrittori di storia e politica avrebbero conferito un nuovo, esclusivo valore alla prova del *fatto* e dell'esperienza pragmatica. In genere, dunque, ciò che avrebbe unito tanti pensatori, per altri versi così dissimili, sarebbe stato il comune *atteggiamento integralmente anti-intellettualistico, anti-moralistico, anti-sintetico, anti-autoritario*.

Contro-
rinascimento
e rivoluzione
scientifica

Con la propria avversione alla tirannia della ragione, il *Controrinascimento* avrebbe assunto come credo la vanità del sapere, esaltando i semplici e gli umili, riconoscendo il valore e l'utilità dell'applicazione alle *cose*, del contatto diretto con l'oggetto di studio: i pensatori di questa stagione (Lutero, Calvino, Machiavelli, Montaigne, Bruno, per citare i più noti) risulterebbero tutti accomunati dal rifiuto della verità ricevuta da una fonte autoritaria, esprimendo una convergente aspirazione alla semplificazione e alla semplicità, contro la vecchia tendenza alla complicazione e alla sintesi. La violenza e l'unilateralità del *Controrinascimento* avrebbero, infine, prodotto il passaggio a un nuovo equilibrio teorico, incarnato dalle combinazioni empirico-razionali, e dalla natura matematica della *Riforma scientifica*, punto di partenza per l'età della scienza, estesa da Galileo a Newton.

Al di là dell'evidente schematismo, inevitabile in un'opera di "rottura", la proposta di Haydn è fondamentale per una valutazione equilibrata della cultura rinascimentale, che non intenda cadere negli stessi schemi degli umanisti, offrendone, così, un quadro che abbiamo già definito "patinato". Se l'accostamento di autori così diversi può lasciare, nell'immediato, perplessi, è tuttavia innegabile che la collocazione di un Machiavelli o di un Bruno accanto a Pico o Ficino, e in genere ai maggiori umanisti quattrocenteschi, risulta altrettanto stridente, alla luce delle stesse prese di posizione degli interessati, o, quantomeno, richiede uno sforzo di discriminazione e puntualizzazione (a dire il vero, non sempre praticato).

Valore e
limiti della
proposta
di Haydn

D'altra parte, l'esposizione avrà consentito di cogliere un dato innegabile della proposta "Haydn", la continuità, da diversi punti di vista, tra la nuova cultura e la "vecchia", divaricate negli atteggiamenti, spesso accomunate dai contenuti (platonici, neoplatonici, piuttosto che aristotelici o stoici). E anche laddove più netta sembra delinearci la rottura con l'edificio scolastico (si pensi, a esempio, a Cusano), ancora possono riscontrarsi solidi tratti della *filosofia cristiana* (l'uomo come *imago dei*). Profondamente cristiano, come abbiamo constatato, l'*irenismo* umanistico, indirettamente cristiane anche l'attesa della *renovatio*, e la compattezza solidale, implicite nell'*utopismo* di Campanella e dello stesso Moro, in cui, secondo l'indicazione dell'americano, effettivamente s'intrecciavano motivi stoici e aristotelico-tomistici. In questo senso, Machiavelli e Bruno, con il richiamo all'efficacia e alla *verità effettuale*, o a un'etica naturalistica in cui la *giustizia* si lega alla *vicissitudine*, sembrano stridere con quello sfondo di cui si pretende siano, invece, espressione.

A ciò si dovrebbe aggiungere la polemica di molti storici della scienza, i quali hanno decisamente negato un carattere di *modernità* alla stagione genericamente *rinascimentale*, che, addirittura, avrebbe costituito in campo scientifico un arretramento rispetto a certi spunti trecenteschi (contro cui si scagliarono proprio i primi umanisti), riallacciandosi, invece, agli aspetti più caduchi (astrologia, alchimia) delle pratiche medievali.

Se poi consideriamo la dimensione del problema dello stato, centrale nella storia del mondo moderno, dovremmo riconoscere che il tratto più peculiare, la laicizzazione e l'autonomizzazione della riflessione politica, è sostanzialmente estraneo almeno alle prime generazioni umanistiche, le quali, pur collocandosi in tale prospettiva, non riuscirono, come abbiamo avuto modo di verificare, a emanciparsi

dall'impostazione tradizionale del tema della *virtus*, in questo rivelandosi più evanescenti e astratte delle stesse avanguardie aristoteliche del XIII e XIV secolo.

Conclusioni

In conclusione, è assolutamente necessario valutare il contributo *rinascimentale* avendo, per lo meno, un duplice riguardo:

1. non cadere nella tentazione delle sintesi troppo generiche, nella consapevolezza che all'interno del clima della *renascentia* operarono e s'inserirono personalità di spessore differente, e che i temi attraverso cui si tende a riassumerne l'atteggiamento devono essere adeguatamente contestualizzati (a esempio, la *centralità dell'uomo*, per una seria comprensione, richiede di essere collocata sullo sfondo dell'*ermetismo*, questo, a sua volta, in quello naturalistico);

2. non cadere nell'errore dell'equazione *rinascimento=modernità*, sapendo discernere, in quell'ampia stagione culturale, ciò che effettivamente sollecitò una profonda metamorfosi della mentalità, da quello che, invece, ribadiva, magari in termini più preziosi e eleganti, atteggiamenti inscrivibili nella tradizione medievale, e destinati a essere messi in discussione nei secoli successivi.

Ciò dovrebbe garantire dalla confusione, e consentire, non una lettura comunque schematica come quella di Haydn, ma la possibilità di sfruttare una sintesi, come quella qui proposta, per individuarne i passaggi nodali, e andare poi a rileggerne i protagonisti più originali.

Dario Zucchello (1996)