

AUTORI e TEMI del '400:

- 1) Cusano
 - 2) FICINO e PICO
 - 3) L'ARISTOTELISMO
 - 4) SCHEMA m. 1, N. CUSANO
 - 5) " n. 2, UMANESIMO
-

1. Cusano - La posizione storica del suo pensiero

La filosofia di Cusano si presenta come un momento posto tra due mondi diversi — il medioevo e l'umanesimo — e come un momento in cui sono compresenti i motivi ispiratori di entrambe le età. Come tutte le grandi filosofie del medioevo il pensiero cusano è un sistema, ed un sistema vigorosamente poggiato sull'essere trascendente di Dio. Ma la sensibilità con cui questo sistema è svolto è affatto nuova: l'infinita e incolmabile distanza che separa l'uomo da Dio, mentre obbliga a riconoscere che solo Dio è l'essere sommo, libera tuttavia nuove energie. L'universo vi appare come indefinito, come una realtà in cui vano sarebbe cercare un punto fermo su cui poggiarsi. Il suo centro è in ogni luogo, i suoi confini da nessuna parte. Il sistema tolemaico, fisso e determinabile, lasciava così il posto a un diverso modo di intendere il cosmo. Senza essere giunto alle conclusioni copernicane, Cusano le anticipa, e non in base ad argomentazioni scientifiche, ma in virtù della

sua stessa impostazione filosofica. L'uomo si pone al centro dell'universo come una sorta di misura, un microcosmo in cui tutto è come contratto e riassunto; l'individuo acquista nuovo valore e significato. Le direzioni che successivamente la filosofia percorrerà trovano qui caratteristica fusione. Ma ciò che più conta è che esse siano espresse con un vigore e una forza che impedisce di considerarle come una pura giustapposizione, un fugace momento di trapasso tra due mondi. Il principio di trascendenza che fa ogni cosa altro da Dio, e il senso d'immanenza, la presenza del divino che dà valore all'intera realtà, sono qui tenuti congiunti in un modo originale, che fa della soluzione cusana, anziché un transitorio punto di passaggio verso altre soluzioni più radicalmente ed esclusivamente umanistiche, piuttosto l'anticipazione di vie che anche più modernamente la filosofia ha ripreso e tentato.

Un ultimo aspetto è caratteristico di Cusano. La sua filosofia tocca, evidentemente, il piano ontologico o metafisico, cioè il discorso sull'essere, e sulla relazione tra l'essere di Dio e l'essere del mondo. La strada che Cusano sceglie per giungere a queste considerazioni è però diversa da quella metafisica tradizionale. Egli vi perviene tramite il problema della conoscenza. Domandandosi quale sia la via per giungere a conoscere e a esprimere l'assoluto, egli coglie l'inadeguatezza di ogni sua definizione e conclude da ciò per una sua assoluta trascendenza. L'essere di Dio non può essere colto adeguatamente dall'uomo perché esso trascende ogni essere. Scaturisce di qui la consapevolezza che il piano del conoscere non è in grado di ripercorrere completamente il piano dell'essere. Ciò non significa però un'assoluta inaccessibilità dell'essere, ma indica piuttosto che ad esso si perviene per via negativa, o meglio attesta che il passaggio tra finito e infinito avviene tramite un salto, uno scarto non colmabile mediante termini intermedi. Ciononostante il finito rivela in qualche modo l'infinito, così come l'esplicito rivela il senso infinitamente più profondo che in esso è implicito o, per usare il linguaggio cusano, come l'*explicatio* contiene, pur senza esaurirla, la *complicatio*. Finito e infinito stanno dunque congiunti, l'uno è *explicatio*, l'altro *complicatio*, ma non si confondono, perché se il finito è, è solo perché esso è esplicitazione dell'infinito, il quale trascende infinitamente qualsiasi sua espressione finita.

2. L'accademia platonica - Ficino e Pico della Mirandola

Come si è detto, già Leonardo Bruni aveva contribuito a una maggiore diffusione del pensiero di Platone, traducendone numerosi dialoghi. La diffusione del platonismo tuttavia, doveva diventare negli anni seguenti ancora più ampia e intensa. Nel 1438 il concilio di Firenze, convocato per riunificare chiesa latina e chiesa greca, contribuì a portare in Italia numerosi studiosi orientali e in tal modo favorì la conoscenza della lingua e della cultura greca. La stessa caduta di Costantinopoli in mano ai turchi (1453) fece confluire in Italia molti dotti

greci, accentuando ulteriormente il processo già iniziato. In questo contesto storico il platonismo divenne per qualche decennio la nota dominante del clima culturale, specie di Firenze. È bene però avvertire subito che con platonismo si vuole qui indicare una corrente culturale complessa e composita, e certo non restringibile a Platone soltanto. In essa trovano posto non solo Platone e i neoplatonici, ma anche gli scritti ermetici e quelli della tradizione orfica e pitagorica fino agli scrittori cristiani, come Dionigi o Agostino o Duns Scotto o Cusano. Tutto questo è *platonismo*, o, per usare un'espressione cara a Marsilio Ficino, è *pia philosophia*, cioè una sorta di divina rivelazione filosofica che, pur nel variare delle dottrine, percorre e anima tutto intero un certo filone culturale, di cui sono espressione proprio gli autori sopra indicati.

Quindi, quando a Firenze nel 1459 per iniziativa di Cosimo de' Medici si dà vita a quella Accademia Platonica di cui MARSILIO FICINO (1433-1499) fu animatore instancabile, l'intento è precisamente quello di far rivivere intera questa tradizione platonica. I pensatori che meglio interpretano questa esigenza sono il già citato Ficino e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494); ma accanto ad essi numerosi sono gli umanisti, i dotti, gli artisti. Basti ricordare, tra coloro che più direttamente parteciparono di questo clima culturale, Lorenzo il Magnifico, il Poliziano, il Botticelli.

L'idea ficiniana di una *pia philosophia* accosta, come già la espressione stessa consente di vedere, elementi religiosi ed elementi filosofici. La filosofia autentica contiene da un lato un'ansia metafisica, un desiderio di ricerca che è propriamente umano e filosofico, dall'altro però possiede anche una certezza del vero che la porta a superare i propri limiti, ad essere come una forma di religione. E infatti, per Ficino, il platonismo a cui egli si richiama e che intende proseguire è una vera e propria *rivelazione* filosofica, tanto che egli può intitolare l'opera sua più celebre *Theologia platonica* (1482). Non vi è per lui contrasto tra filosofia e religione cristiana, anzi il platonismo è vera e propria preparazione alla fede:

« Ai nostri tempi la divina provvidenza ama appoggiare la religione all'autorità razionale della filosofia, finché al tempo stabilito, come ha già fatto una volta, la confermerà ovunque con i miracoli. Per ispirazione dunque della provvidenza divina abbiamo interpretato il divino Platone e il grande Plotino ».

(Introduzione alla traduzione delle *Enneadi*)

Alla luce di questo si intenderà facilmente come Ficino possa usare concetti platonici attribuendo a essi un significato radicalmente cristiano. Il tema dell'*eros* che percorre taluni dialoghi platonici viene fatto diventare qui un motivo filosofico centrale: antichissimo Dio è amore, perché è il dilatarsi stesso di Dio nel mondo, il suo farsi mondo, presiedendo alla creazione, facendo provenire dall'uno tutta la realtà; giovanissimo Dio è amore, quando a quest'unità riconduce le menti

e l'anima, restituendole alla loro origine. Ove si può riconoscere un tratto platonico — il carattere intermedio tra il mondo e l'essere, riconosciuto all'*eros* —, ma ove si coglie anche una profonda differenza, poiché qui, diversamente che in Platone, l'amore è anzitutto, cristianamente, attributo di Dio, movimento di Dio verso il mondo, e non solo tensione irrequieta dell'anima verso l'eterno. La filosofia ficiniana istituisce così un circolo che da Dio scende al mondo, per ritornare poi a Dio. L'uomo, o meglio l'anima dell'uomo, ossia ciò che in lui è spirituale, è al centro di questo processo circolare, vera *copula mundi*, capace per istinto di natura tanto di salire verso l'alto quanto di scendere verso il basso, e capace altresì, proprio mentre segue uno di questi due istinti, di conservare sempre anche l'istinto opposto, capace cioè di tenere davvero congiunti gli estremi del mondo. Tutto così appare congiunto, legato, tenuto insieme da una natura comune. E Ficino spesso esprime quest'idea dell'unità dell'universo e dell'unità di questo con Dio nei termini di una vera e propria teologia della luce. Dio è il padre della luce, e luce è altresì la ragione ultima di tutto ciò che è, e luce infine è la capacità dell'anima di cogliere nell'ordine e nella bellezza dell'universo le tracce di Dio.

Non stupiscono allora le simpatie ficiniane per la magia e l'astrologia, che sono scienze che si fondano proprio sul presupposto di una unità che regge il cosmo intero, né stupisce la polemica contro l'aristotelismo naturalistico, il quale finiva per smarrire il senso religioso della natura. Si noti però che questa polemica, secondo un indirizzo largamente diffuso nell'umanesimo, non è contro Aristotele, ritenuto conciliabile con Platone, ma solo contro una certa interpretazione dell'aristotelismo, che è poi quella stessa che, oltre a sfociare in un naturalismo areligioso, porta a negare — almeno secondo Ficino — il carattere individuale dell'anima (cfr. la polemica tra alessandrino e avverroismo). Il richiamo ficiniano all'anima, alla sua spiritualità vuol essere invece proprio il riconoscimento del valore e della libertà dell'uomo.

Alla base della concezione ficiniana della filosofia stava l'ideale di una universale concordia dei filosofi, l'ideale di una filosofia unica e divina che, tramandata sin dai tempi più antichi, si è fatta più chiara con il cristianesimo. Questo ideale diventa esplicito programma filosofico in Giovanni Pico della Mirandola. In lui alle tradizioni filosofiche ricordate si aggiungono influssi di derivazione ebraica e cabbalistica. L'ideale di questa universale concordia dei filosofi trova espressione nelle opere in cui (come nel *De ente et uno*, 1492) Pico imbocca decisamente la strada della conciliazione di Aristotele e Platone, e soprattutto nel suo celebre progetto (che non trovò mai concreta realizzazione) di un universale congresso di dotti da tenersi a Roma. Per esso egli preparò 900 tesi che avrebbero dovuto stare alla base delle discussioni e redasse anche una orazione introduttiva, il *De hominis dignitate*, che restò giustamente come il più compiuto manifesto umanistico del Quattrocento. Il congresso di fatto non poté avere luogo, date le difficoltà

b) P
M

e le incomprensioni sorte fin dall'inizio; Pico fu accusato di eresia e alcune delle proposizioni da lui preparate furono condannate. La pace filosofica da lui attivamente perseguita tendeva sempre più ad allontanarsi come un ideale difficilmente conseguibile.

Il tentativo di congiungere mistici ebrei, greci e cristiani tracciando un'ideale linea di continuità denunciava la sua fragilità e ad esso tendeva a sostituirsi, nell'animo stesso di Pico, quell'altro ideale di rinnovamento che fra' Girolamo Savonarola incarnava in quegli stessi anni. All'ideale della concordia universale, si sostituiva quello del rinnovamento morale, sociale e politico di Firenze sotto la guida dell'ispirazione religiosa. È il segno che la splendida stagione fiorentina era al termine; l'ideale armonia che aveva congiunto scienze ed arti, filosofia e religione, nuovo ed antico ha ormai perduto la sua forza, e un senso più cupo e tragico dell'esistenza si sostituisce alla visione umanistica. Ciò si avverte già nel pensiero di Pico, inquieto e tormentato, a differenza di quello di Ficino, e ha riprova nel piegarsi, nel campo delle arti figurative, della lieve linea del Botticelli — anch'egli influenzato dal Savonarola — a un più esasperato sforzo espressivo. Ma era un'epoca che ormai volgeva al suo termine. L'anno della morte di Pico, Carlo VIII entra da vincitore in Firenze.

Una cosa soltanto resta, come una conquista irrinunciabile in Pico e come un'eredità dell'umanesimo: il senso altissimo della dignità dell'uomo. Nel celebre discorso, che reca appunto questo titolo, Pico attribuisce all'uomo la dignità di essere l'artefice del proprio destino. Mentre alle altre creature tutto è stato già dato come un dono definito e stabile, all'uomo è concesso di *farsi* ogni cosa:

« O Adamo, noi non ti abbiamo dato né una sede determinata, né un aspetto proprio, né alcun dono particolare, affinché tu possa avere e possedere quella sede, quell'aspetto, quei doni che tu abbia coscientemente bramati, secondo il tuo desiderio e secondo il tuo sentimento. La natura degli altri viventi, già definita, è costretta entro leggi da noi prescritte: tu, non limitato da alcuna costrizione, potrai secondo il tuo arbitrio, al cui potere io ti affidai, definire la tua natura... Noi non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché tu, quasi arbitrario e onorario plasmatore e fondatore di te stesso, possa collocarti in quella forma che tu avrai preferita. Potrai degenerare verso i gradi inferiori che sono bruti; potrai rigenerarti nei gradi superiori che sono divini, secondo la decisione del tuo animo ».

(De dignitate hominis)

Si intende di qui non solo il ruolo centralissimo attribuito all'uomo nell'universo, ma anche l'importanza che si ascrive alla sua libertà. Il rifiuto di Pico dell'astrologia si ricollega proprio a ciò, al pericolo che la scienza astrologica, accentuando l'influenza degli astri, faccia

dimenticare la libertà dell'uomo. Non così invece è per la magia, la quale non solo aiuta a penetrare i segreti della natura, ma sottolinea altresì le doti di quell'uomo — il mago — che ne penetra i misteri.

3. L'aristotelismo del '400 (AVERROISTI E ALESSANDRISTI)

Confrontato con il platonismo, l'aristotelismo quattrocentesco rivela caratteri indubbiamente più accademici e, almeno all'apparenza, denuncia una certa mancanza di originalità. Ciò dipende certo dal fatto che, mentre il platonismo fiorisce fuori delle scuole, obbedendo immediatamente alle esigenze della nuova spiritualità umanistica, l'aristotelismo invece continua a svilupparsi all'interno degli ambienti accademici, in una situazione certo più difficilmente permeabile dalle nuove tematiche quattrocentesche.

Tuttavia il lavoro che si svolgeva all'interno delle scuole, e in particolare nella roccaforte dell'aristotelismo, Padova, aveva tratti capaci di accomunarlo con le ricerche dei nuovi platonici. Comune era infatti la ricerca di scoprire il vero pensiero del classico cui ci si ispirava. Ed è proprio da questo sforzo di ricostruzione storica che si affacciano per l'aristotelismo i primi problemi, destinati a ridare vitalità a una tradizione che altrimenti si sarebbe inaridita. Nella seconda metà del Quattrocento vengono pubblicati a stampa in latino i grandi commentari di Averroè, ma ben presto — all'inizio del Cinquecento — si affiancano a questi quelli di Alessandro di Afrodisia. La disputa tra le due interpretazioni che già era viva allo spirare del '400, secondo l'esplicita testimonianza di Marsilio Ficino, diventa da quel momento in poi sempre più acuta, e favorisce in tal modo il sorgere di posizioni originali e feconde di successivi sviluppi. *Averroisti* e *alessandrismi* si scontrano sul problema dell'intelletto: gli averroisti, infatti, sostenevano l'esistenza di un unico intelletto, insieme attivo e passivo, identico per tutti gli uomini, separato e immortale; gli alessandrismi, invece, da un lato identificavano l'intelletto attivo con Dio, e dall'altro sostenevano che ogni uomo ha un suo proprio intelletto passivo, che è quello che di fatto conosce intellettivamente; esso è una facoltà dell'anima, forma del corpo. Attorno a questa questione era tutto un nodo complesso di problemi. Anzitutto relativamente al tema dell'immortalità. Gli averroisti infatti la ammettevano, anche se non nella forma di un'immortalità personale, gli alessandrismi al contrario si manifestavano più capaci di attribuire validità all'individuo, ma non desumevano da ciò l'immortalità, in quanto proprio l'unità tra anima e corpo faceva di quella una pura forma di questo, destinata a venir meno con il morire del corpo. Si intrecciano in queste dispute motivi schiettamente teorici e contrasti nell'interpretazione da dare a singoli passi o a determinati problemi di Aristotele. Molti tratti restano comunque comuni alle due correnti (tra l'altro non sempre così facilmente identificabili nelle loro differenze, come potrebbe sembrare dalla schematizzazione qui presentata); tra questi in particolare va sottolineato l'interesse gnoseologico e l'atten-

zione per il tema della natura. È importante notare, comunque, che questo naturalismo aristotelico non è insensibile alle istanze platoniche, attente al tema della dignità dell'uomo. È questo un tema che le precedenti riflessioni filosofiche ispirate al platonismo consentono di ritenere acquisito, sicché il modo con cui l'uomo ora si rivolge alla natura è consapevole di quella dignità e di quel valore; ed anzi proprio intende arricchirlo, collegandolo con la scoperta dell'intima solidarietà che tiene legato l'uomo alla natura.

Un altro tratto è comune alle diverse forme di aristotelismo: la dottrina della *doppia verità*, ovvero la consapevolezza di una divergenza tra le verità cui la ragione conduce e le verità che la religione insegna. Di fronte a questo contrasto la conciliazione non appare possibile; sia le proposizioni della filosofia che quelle della religione appaiono nel loro ambito vere, né è possibile scegliere tra esse. È questo un conflitto che, se in taluni casi appare come un sotterfugio per sottrarsi alle condanne ecclesiastiche, in numerosi altri attesta piuttosto di un disagio diffuso, a cui non si era riusciti a trovare adeguata soluzione.

La figura più importante dell'aristotelismo padovano è quella di PIETRO POMPONAZZI (1462-1524), considerato il maggior rappresentante della scuola alessandrista. L'opera sua più nota è certo il *De immortalitate animae* (1516), sollecitatogli da un discepolo, il domenicano Girolamo Natale. Qui Pomponazzi prende posizione a riguardo dell'annoso problema e conclude nella negazione dell'immortalità dell'anima. Questa infatti, proprio per la sua unità con il corpo, non può esserne in alcun modo separata. Ma ciò non significa per Pomponazzi la svalutazione dell'uomo, il quale al contrario resta, anche per lui, una natura media tra le cose mortali e le immortali. L'anima, legata com'è al corpo, non è però assorbita da questo; essa è mortale in senso assoluto, ma immortale in un certo senso, in quanto cioè « profuma » di immortalità a motivo dell'aspirazione che la caratterizza, ad andare al di là del dato e del corporeo. La negazione dell'immortalità non comporta, secondo Pomponazzi, le temute conseguenze nell'ambito morale. Anzi, proprio tale negazione e quella, connessa, delle ricompense ultraterrene, ha come effetto di garantire meglio la virtù, la quale — almeno per i migliori — è premio a se stessa. È proprio l'aspettativa dell'al di là, che impedisce un vero comportamento etico: « infatti la speranza del premio e il terrore della pena comportano un certo atteggiamento servile che è contrario alla virtù ». Queste le conclusioni filosofiche; ma accanto ad esse stanno quelle portate dalla religione che affermano invece l'immortalità. E Pomponazzi, interprete di quel disagio di cui già si disse, conclude per un atteggiamento di neutralità relativamente a questo problema. Solo Dio può indicarne la soluzione vera.

Lo stesso atteggiamento si può ritrovare in un altro celebre scritto pomponazziano, il *De incantationibus* (pubblicato postumo), in cui l'autore si impegna a dare spiegazione di quegli eventi straordinari che il volgo considera miracoli. Anche qui non si nega l'esistenza di altre verità, accanto a quelle di ordine filosofico; in questo ambito però si

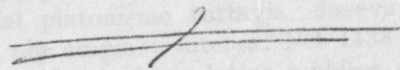
tende a ricondurre ogni evento, anche quelli straordinari o 'miracolosi', a cause naturali e fisiche. Per la verità ciò non deve far pensare al precorritamento di più moderni atteggiamenti scientifici; la natura resta per Pomponazzi una natura qualitativa, retta da forze, da influssi astrali; essa quindi non è certo la natura di cui parlerà Galileo. Importante è comunque il tentativo di ricondurre a spiegazioni puramente naturali anche i fatti straordinari o miracolosi.

Il tema della libertà dell'uomo è invece al centro di un altro scritto di Pomponazzi, il *De fato* (anch'esso pubblicato postumo). Qui, di fronte al contrasto che sussiste tra l'ammissione del libero arbitrio umano e quello della provvidenza divina, si inclina verso una negazione della libertà. La provvidenza consente infatti una spiegazione dell'universo come un tutto unitario e necessario, retto da una legge immutabile: il fato. Pomponazzi come si vede inclina verso la soluzione stoica del problema, anche se non manca di metterne in luce i limiti e di indicare anche gli argomenti che militano a favore dell'ammissione della libertà. Una volta ancora, la filosofia appare a Pomponazzi come scienza difficile, la cui mercede è il tormento, e a cui non è dato di acquietarsi in un tranquillo possesso della verità, stante il divorzio esistente tra ragione naturale e fede:

« Prometeo è il filosofo che, nello sforzo di scoprire gli arcani divini, è roso di continuo da pensieri affannosi, non ha sete, non ha fame, non dorme, non mangia, non spurga, irriso da tutti, tenuto per stolto e per sacrilego, perseguitato dagli inquisitori, oggetto di spettacolo per il volgo. Questo è il guadagno dei filosofi, questa la loro mercede ».

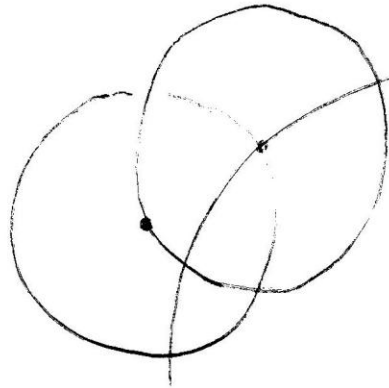
(De fato)

L'aristotelismo del Cinquecento conosce altre personalità di un certo rilievo, come il medico ANDREA CESALPINO (cfr. par. 28), o IACOPO ZABARELLA (1533-1589), noto per gli scritti di logica e per l'interesse ai problemi della natura, o CESARE CREMONINI (1550-1631), noto per la critica che Galilei, suo collega di insegnamento a Padova, fa del suo intransigente e dogmatico aristotelismo. Proprio questa figura di studioso, messa a paragone con Galilei, mette in luce la debolezza di una tradizione ormai stanca. Eppure, anche se questo giudizio è sostanzialmente corretto, sarebbe ingiusto dimenticare i debiti che la nuova scienza ha nei confronti di questi studiosi. Il rigoroso metodo razionale che questa scuola aveva tentato di porre a base di ogni ricerca, se nei suoi più stanchi ripetitori diventa dogmatismo incapace di discostarsi dalla lettera di Aristotele, è tuttavia un contributo a cui gli stessi nuovi scienziati antiaristotelici non intendono rinunciare.



N. CUSANO (schema. n. 1)

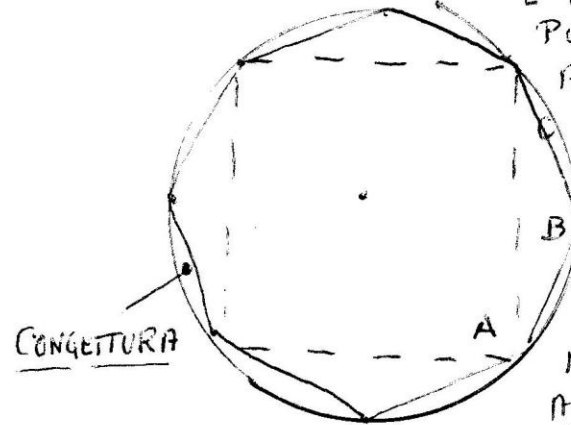
A. DAL MONDO CHIUSO ALL'UNIVERSO INFINITO



«OGNI PUNTO DELL'UNIVERSO
È INSIEME CENTRO E
PERIFERIA»

CUSANO SUPERA IL
SISTEMA TOLEMAICO
ED "INTUISCE" CIO'
CHE COPERNICO
DIMOSTRERÀ

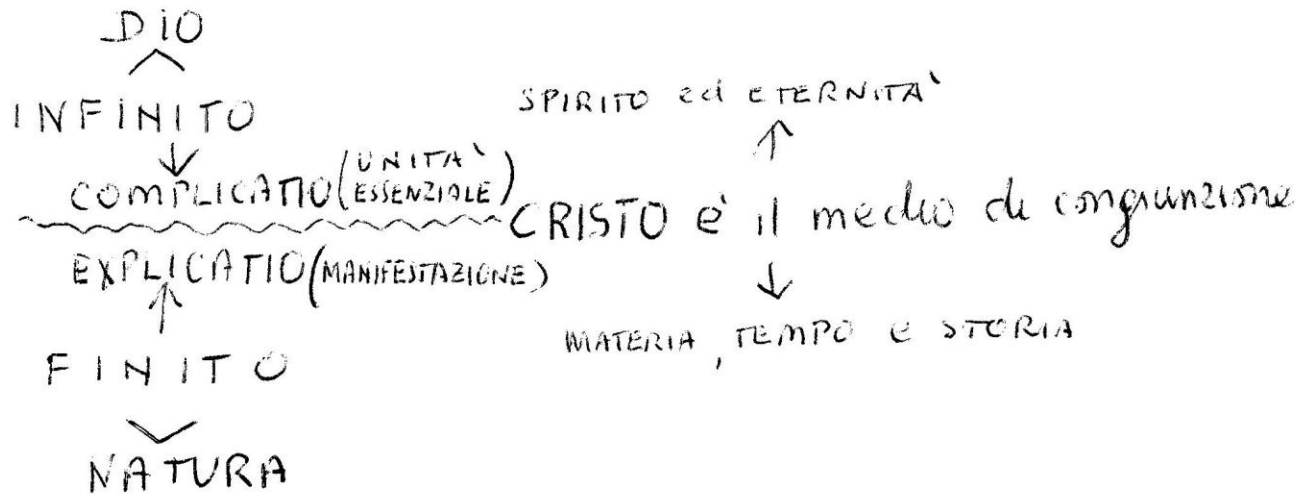
B. IL SISTEMA DELLA "CONGETTURA"



LA RAGIONE DELL'UOMO
È PARAGONATA AD UN
POLIGONO, DIO (=INFINITO)
AD UN CERCHIO PERFETTO.
COME I LATI DI UN POLIGONO
NON POTRANNO MAI
COINCIDERE CON IL CERCHIO,
COSÌ LA RICERCA
RAZIONALE DELL'UOMO
NON POTRÀ MAI
ARRIVARE ALLA VERITÀ
ASSOLUTA (A, B, C, ...)

L'AVVICINAMENTO ALLA VERITÀ ASSOLUTA
È DATO DALLA CONGETTURA.
LA CONGETTURA DIMOSTRA, JOCRATICAMENTE,
CHE L'UNICA SAPIENZA
UMANA POSSIBILE È «DELTA IGNORANTIA»

C. FINITO ED INFINITO: NÈ COINCIDENZA, NÈ OPPOSIZIONE TOTALE



Mappa concettuale L'uomo artefice del proprio destino

