

«Il Rinascimento trova un senso adeguato al termine solo nel terreno della cultura: è, innanzitutto, una concezione della vita e della realtà che opera nelle arti, nelle lettere, nelle scienze, nel costume.»

Il concetto di «Rinascimento» ha avuto un'origine relativamente recente, affermandosi intorno a metà Ottocento quando ricercatori francesi e tedeschi hanno identificato in un periodo della storia italiana una rinascita culturale e politica contrapposta all'epoca medievale. Per Eugenio Garin questa interpretazione è stata spesso fuorviante: il Rinascimento è stata un'enorme rivoluzione culturale, generata in un contesto politico e sociale in crisi. Il mondo che si riflette nelle opere dell'epoca è più tragico che lieto, più enigmatico e inquieto che limpido e armonioso. Garin prende in esame i principali elementi culturali del periodo, dalla riscoperta dei classici latini e greci allo sviluppo delle scienze, dal rinnovamento religioso alla straordinaria fioritura delle arti, rileggendoli sotto una nuova luce.

Eugenio Garin (1909-2004) è stato professore di Storia della filosofia all'Università di Firenze e alla Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha diretto la rivista *Rinascimento* e il *Giornale critico della filosofia italiana*. Fra le sue opere, *Rinascite e rivoluzioni*, *L'Umanesimo italiano*, *Interpretazioni del Rinascimento*, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrine*.

In copertina: Bronzino, *Ritratto di Eleonora di Toledo col figlio Giovanni*, 1545 ca; Scala, Firenze

€ 11,00

ISBN 978-885650302-9



9 788856 503029



Eugenio Garin
**La cultura
del Rinascimento**

esclusa qualche variazione popolare della «dotta ignoranza» del Cusano. Espressione di una diffusa inquietudine religiosa, Savonarola non è affatto un fenomeno medievale sperduto nel Rinascimento; senza il Rinascimento la sua polemica non è pensabile, come probabilmente senza Savonarola non sarebbero pensabili certi accenti fra i più alti e tragici di Michelangelo. Così diverso dai predicatori popolari, quale era stato san Bernardino da Siena, fu Savonarola a inserire una nota profonda e tragica nella meditazione religiosa anche di umanisti del Quattrocento: quella nota che attraverso Giovanni Pico della Mirandola ritroviamo in Thomas More e in John Colet. In un arco che dal gusto comune anche a taluni pontefici per gli aspetti deteriori della nuova cultura, e dai compiacimenti per un costume che «imita» dell'antico le ultime degenerazioni, giunge fino al rigore morale dei More e dei Colet, l'opera del Savonarola occupa un posto di notevole rilievo. Non a caso qualche sua eredità sarà dato ritrovare nella storia dell'eresia cinquecentesca, anche se gli eretici italiani, destinati a emigrare in Europa lungo il secolo XVI, recheranno più spesso con sé, insieme alle istanze critiche messe avanti da Valla, il richiamo all'interiorità caro alla tradizione platonica. Su quelle basi doveva fiorire l'esigenza di comprensione e di pace, affermata da uomini come Giovanni Pico, e destinata a concretarsi, in altre terre e in altri tempi, negli ideali della tolleranza.

XI. La nuova filosofia: l'esaltazione dell'uomo e della natura

Nel 1509 in casa di Thomas More, subito dopo il viaggio in Italia, Erasmo stese di getto la più famosa, e forse la più felice, delle sue opere, il *Moriae Encomium*, l'*Elogio della pazzia*, messo in bocca alla Stultitia che fa l'esaltazione di sé medesima. In una prosa scintillante la molla dell'agire umano è individuata in una sorta di follia, ossia in un agire spontaneo, nello slancio della vita, nell'emozione, nel sentimento che opera anche a dispetto della ragione: che fa procreare, che mantiene famiglie, città, popoli, che induce agli atti eroici, che produce le cose grandi e belle. Senza la pazzia non esisterebbe società, non unioni gradite e durature; senza follia i popoli non sopporterebbero i principi, né i padroni i servi, né le dame le domestiche, né i maestri gli allievi, né gli amici l'amico, né il marito la moglie. Senza un giuoco di reciproci inganni nessun vincolo sarebbe sopportabile, nessun rapporto (*Encomium*, cap. 21). Senza Philautia (l'amor proprio), sorella della Pazzia, nessun atto umano sarebbe possibile. Soprattutto, senza la Pazzia non ci sarebbe la Saggiezza.

Johan Huizinga ha dato dello scritto un giudizio felice: «C'è tanta ricchezza di fantasia, unita a tanta sobrietà di linea e di colore, a tanta riservatezza, che ne sorge un quadro di quella perfetta armonia che costituisce la caratteristica essenziale del Rinascimento». Per compiutezza artistica Huizinga paragona lo scritto alle opere di Rabelais – quel Rabelais che chiamò Erasmo suo maestro – e trova nell'*Encomium* più

audacia e freddezza che in Machiavelli, più spregiudicatezza che in Montaigne. Paragonato al *Narrenschiff* di Sebastian Brant, anteriore di non molti anni, didattico e greve, l'*Encomium* al contrario è pieno di grazia lucianesca e di profondità sottile. È uno dei documenti più efficaci di un nuovo modo di vedere ed apprezzare la vita nella sua assurdità, gioiosa insieme e amara.

Nel 1509 Erasmo tornava dall'Italia; viene fatto di pensare a un altro grande spirito, anch'egli ammiratore ed imitatore di Luciano, ed ai suoi dialoghi amaramente scherzosi, ben noti all'Ariosto, alcuni dei quali nel '500 e nel primo '600 circolarono anonimi e stampati insieme alle opere di Luciano e a pagine di Erasmo. Leon Battista Alberti, moralista, artista, architetto, matematico, fisico, nel suo *Momus* aveva fatto l'elogio della fantasia, dell'assurdo, della vita un po' folle e vagabonda, fuori delle convenzioni e delle norme accettate. In una sorta di grande affresco carico di bizzarrie mitologiche, con una immaginazione sfarzosamente sbrigliata, l'Alberti aveva coinvolto dèi e uomini in una favola satirica e morale, la meno convenzionale che si possa pensare. Nelle straordinarie *Intercoenales*, i dialoghi latini lucianeschi del genere del *Momus*, Alberti aveva esasperato questa sua visione tra amara e paradossale dell'uomo come nodo vivente di illusione e realtà, di grandezza e miseria, di saggezza e follia: quasi un dio e, insieme, una belva più crudele del lupo.

Chi ripensi alla formula del Michelet e del Burckhardt, del Rinascimento come scoperta dell'uomo e del mondo, potrà forse respingerla nel suo significato letterale, indefinito e un po' retorico. Dovrà invece riconoscerle ancora validità, qualora la intenda nel senso che il Rinascimento elaborò una nuova immagine dell'uomo e del mondo, ossia una nuova concezione della vita e una nuova visione della natura, nuovi ideali morali, nuove teorie filosofiche, nuove scienze. La «Stultitia» di Erasmo sottolinea bene, non solo la rottura con atteggiamenti consueti, ma anche l'aprirsi spregiudicato ed ironico alle contraddizioni feconde della vita, all'insorgenza perenne del sentimento contro la ragione, alla imprevedibilità senza fine

delle possibilità dell'esperienza, alla dialettica perenne di saggezza e follia. La follia è la "verità" della vita, della scuola, della società. La follia non si può né scacciare, né "separare". È la verità stessa che si rovescia nella follia, finché una più alta follia consenta di raggiungere quella più alta verità che è la consapevolezza ironica della indisgiungibile connessione fra saggezza e follia, anzi della loro dialettica coincidenza. La coincidenza degli opposti, l'*ars oppositorum*, da Cusano a Bovelles, a Giordano Bruno, è dovunque nell'aria, e aiuta a capire il fondamento logico del giuoco paradossale che domina l'intera realtà.

Erasmo è un moralista, come Petrarca, come i maggiori del secolo XV e XVI. La filosofia visse allora i suoi momenti originali, piuttosto che in sistematiche costruzioni metafisiche, esposte in lezioni e trattati destinati alla scuola – le «grandi cattedrali di idee» dei pensatori del Medioevo – in riflessioni politiche e morali, di logica e dialettica, di estetica, consegnate per lo più a dialoghi, a epistole, a discorsi agili e brevi, a scritti eleganti e chiari, destinati a un pubblico più vasto, non di professionisti della filosofia, non di scolari universitari. Chi scrive, sempre sul margine della creazione letteraria, non è in genere neppur lui un professionista, ma un uomo colto, un artista, un politico, che riflette su un'esperienza personale, la collega a letture e meditazioni, ne trae un insegnamento, senza più il diaframma di vecchie dispute di scuola, con immediatezza e freschezza. Mutato il pubblico degli scritti filosofici, mutati gli autori, mutano il tono e le prospettive. Questo, ben inteso, non significa la scomparsa d'un tratto della filosofia delle scuole; essa rimane, a volte non senza efficacia, bersaglio di ironie e di invettive, quasi sopravvivendo a sé medesima. Ché anche i nuovi grandi sistematori del secolo XVII, Francis Bacon come René Descartes o Thomas Hobbes, John Locke come Spinoza o Leibniz, non saranno maestri universitari, né scriveranno trattati rivolti alla scuola, anzi considereranno spesso superata per sempre la filosofia delle scuole.

Legata agli «studia humanitatis», ossia al risveglio degli

studi classici, e perciò stesso preoccupata soprattutto di problemi umani, etico-politici e logico-retorici, la nuova meditazione filosofica si rivolse a "autori" diversi da quelli che avevano dominato le scuole del Medioevo; al posto di Aristotele e dei suoi commentatori arabi furono collocati scrittori come Cicerone, e soprattutto come Platone: e il Platone evocatore di Socrate, piuttosto che il Platone dei grandi dialoghi dialettici, o della cosmologia e della fisica del *Timeo*. Con Platone, con Cicerone e attraverso Cicerone, tornano a circolare Lucrezio, Epicuro ritrovato nel libro decimo delle vite di Diogene Laerzio, gli stoici, gli scettici. Eppure, l'ispirazione delle pagine antiche non soffoca mai l'originalità delle riprese: e, se è giusto parlare, volta a volta, di epicureismo, di stoicismo, di scetticismo, non si dovrà dimenticare mai il timbro affatto originale delle pagine nuove.

S'è detto del ritorno di Platone. Rendersi conto di quello che è stato di rinnovatore e di preponderante, lungo oltre due secoli, il platonismo del Rinascimento, non è facile. E, in primo luogo, perché pur leggendosi ormai direttamente, o in ottime traduzioni latine, tutte le opere platoniche, Platone fu legato a una corrente vasta e complessa che includeva non solo Plotino e Proclo, ma anche scritti della tradizione mistica posteriore. In secondo luogo, non si può dimenticare che il ritorno di Platone determinò, più ancora che definiti indirizzi di pensiero, un'atmosfera, un modo di intendere la problematica filosofica, un modo di farla penetrare nei vari campi della cultura. Il platonismo significò, spesso, più che determinate dottrine, un linguaggio e un gusto: alla fine, se si vuole, una moda che, per tramiti vari, penetrò dovunque: nella letteratura, nelle arti figurative, nelle scienze, nel costume. Chi, per esempio, credesse di poterne ritrarre in modo esauriente la diffusione europea a prescindere dalle "imprese", dalle rappresentazioni, dagli spettacoli, dalle feste, dai trionfi, dai balletti, rischierebbe di incorrere in gravi lacune, e darebbe un'immagine monca dell'irraggiarsi di una nuova civiltà, nonché dei messaggi che a un certo momento il potere politico affidò ai personaggi di un corteo o alle scene di un *masque*. Gli *Hymenaei*, il *masque* di

Ben Jonson per le nozze del Conte di Essex con la figlia del Conte di Suffolk (5 gennaio 1606) non sono che la traduzione fedele di concetti pitagorici e platonizzanti. «L'unione matrimoniale consumata nell'amore è l'esempio ideale dell'ordinamento armonioso della natura dell'uomo e della società umana: esso deriva dall'obbedienza a ragione. Questo è perfezione. Né è possibile la separazione dell'uomo – e degli elementi che contribuiscono a costituirlo – dal mondo della natura, dell'uomo dal globo terrestre, *l'orbis terrarum*, del microcosmo dal macrocosmo. Nel microcosmo e nel macrocosmo il corretto ordinamento è stato stabilito dalla Ragione Divina; la perfezione [...] viene conseguita e mantenuta quando sono ammesse e accettate le direttive della ragione, umana e divina. Il cerchio è eternità, perfezione, Dio. La sfera è il globo terrestre, il cielo, l'eternità. Il cerchio è anche il cinto di Venere: matrimonio come legame di unione attraverso l'amore. E Venere non è soltanto la potenza dell'amore che lega l'una all'altra le creature e ne controlla la riproduzione; Venere è anche la potenza dell'*Anima Mundi* che sotto la Ragione Divina dà vita e forma e unità alle cose create.» (D.J. Gordon, *L'immagine e la parola*, trad. it., Milano 1987, pp. 309-310).

Da tutto questo risulta chiara l'importanza singolarissima del platonismo, ma anche la difficoltà di fissarne un'immagine. Il Medioevo, ossia la cultura occidentale fino a quasi tutto il secolo XIV, non aveva conosciuto Platone che scarsamente e in forma molto unilaterale. Aveva circolato in modo amplissimo una parte del *Timeo*, tradotto e commentato da un enigmatico Calcidio, forse intorno al 400 dopo Cristo. Con Calcidio avevano diffuso una immagine abbastanza deformata e complessa del platonismo testi come il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*. Le versioni dal greco in latino del *Menone* e del *Fedone* compiute nella seconda metà del secolo XII (fra il 1154 e il 1160) da Enrico Aristipppo, arcidiacono di Catania, avevano avuto scarsa circolazione, almeno fino ai tempi di Petrarca e di Cusano, ossia, appunto, fino al rinascere del platonismo umanistico.

Fu Francesco Petrarca ad additare in Platone un *altro*

filosofo rispetto ad Aristotele, il rappresentante di un tipo di ricerca più direttamente intesa a rispondere alle domande dell'uomo, più "umana". Al "filosofo" per eccellenza, ad Aristotele, per la cui bocca avrebbe parlato la verità, non autore fra autori, ma l'unico autore, si contrapponeva, attraverso il richiamo a Platone, la molteplicità dei sistemi e dei punti di vista, la pluralità delle filosofie. L'appello a Platone significava, non solo la fine di un'egemonia, ma la rottura di un'immagine della ricerca, la scoperta di una dialettica interna alla storia del pensiero, l'idea di uno svolgimento, di un dibattito attivo capace di originare un progresso.

Ai primi del Quattrocento viene tradotta per la prima volta la *Repubblica*, da Manuele Crisolora e da Uberto Decembrio; poi, di nuovo, da Pier Candido Decembrio, per il Duca di Gloucester, che nel 1441, da Londra, ringrazia per l'attesissimo dono. Una terza traduzione ne fa Antonio Cassarino (1438-1447), una quarta Marsilio Ficino, che rende in latino tutto Platone, tutto Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico e gran parte dei testi della tradizione platonica. Già prima di lui avevano tradotto in latino, a gara, dialoghi di Platone, Leonardo Bruni, Francesco Filelfo, Rinuccio Aretino, Giorgio da Trebisonda, Rodolfo Agricola, per dir solo dei primi. La prosa suggestiva di Platone, la figura di Socrate, riempiono il secolo. Il gusto platonico fa ricercare in Italia i poeti dello «stil nuovo». Le teorie platoniche della bellezza e dell'amore si intrecciano alla sempre più vasta fortuna europea di Petrarca, contemporaneamente si diffonde l'idea di un mondo della natura in cui si riflettono come in uno specchio oscuro i modelli eterni, le ragioni di tutte le cose. La natura stessa è vista come animata, mossa da una forza intima che la agita, la vivifica, la fa sviluppare.

I miti platonici, al margine fra discorso razionale e poesia, trasformano la filosofia in una teologia poetica che costituisce lo sfondo comune della resurrezione dell'antico. D'altra parte, i temi dell'amore, del rapporto fra la bellezza sensibile che traspare nelle cose e la bellezza spirituale, se alimentano una visione estetica del cosmo, danno vita al motivo della presenza

del divino nel tutto, e quindi della razionalità del tutto, insistendo sulla catena dell'essere e sulla circolarità del reale.

Le Nourant par ses hautes Idées
Rendit de soy la Nature admirable.
Par les vertus de sa vertu guidées
s'esvertua en œuvre esmerveillable.

Sono versi della *Délie* di Maurice Scève (1544), di cui la leggenda andrà raccontando che nel 1533 ritrovasse il sepolcro di Laura. Petrarca e Platone, Marsilio Ficino e Leone Ebreo, per dire solo i grandi nomi, impronteranno tanta parte della produzione letteraria italiana e francese del Cinquecento, per traboccare dovunque, attraverso un gusto dovunque diffuso. Margherita di Navarra parla con eloquenza della luce che illuminò Socrate, e gli fece accettare la cicuta, fiducioso nell'immortalità dell'anima; e sottolinea che quella luce stessa raggia dalle pagine di Platone, ed è un solo spirito che parla in loro e in noi, ed è uno spirito che rivelandosi rende inutile ogni altra dottrina:

mais ung esprit seul parle en leur esprit;
et cest esprit en moy si bien ouvra
que tout mon cœur des livres délivra.

Montaigne scherza sulla moda di Ficino e di Leone Ebreo, e sui tanti trattatisti d'amore, e contrappone ad essi il senso spontaneo dell'uomo semplice: «mon page fait l'amour et l'entend. Lisez luy Leon Hebreu et Ficin: on parle de luy, des ses pensées et de ses actions, et il n'y entend rien». Certo il platonismo non fu una dottrina per il popolo; ma alle corti, nelle accademie, fra gli artisti e i letterati, nel mondo colto, fu qualcosa di più di una filosofia di moda: fu un nuovo modo di sentire, un avvicinamento alle cose e alla natura, una prospettiva entro cui cogliere il mondo e l'aspirazione al divino e la presenza del divino nel mondo. Senza questo platonismo non si intende il Rinascimento – e si dice platonismo, e non Platone o Plotino o Proclo, ma una "divina" filosofia, una «pia Philoso-

phia», una «perennis philosophia», fatta di intuizioni e di ispirazioni, di illuminazioni e di metafore. L'esponente maggiore ne fu certo Marsilio Ficino (1433-1499), protetto dei Medici, efficace scrittore latino e volgare, ma soprattutto propagatore, appunto, di quel tipo di platonismo che inondò l'Europa dotta e la penetrò almeno fino al secondo XVII avanzato. La sua «Theologia platonica» rivendicò l'immortalità dell'anima umana, l'ordine graduale della realtà, la sua armonia, la bellezza come intima spiritualità trasparente in ogni individuo corporeo. Il suo commento al *Convito* platonico delineò quella filosofia dell'amore che nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo (circa 1460-1530?) doveva configurarsi come filosofia dell'intera natura nel suo ritmo divino ed arrivare fino a Spinoza. E, tuttavia, in Ficino c'è altro: c'è la tesi della profonda unità della tradizione filosofica classica e della sua continuità col cristianesimo, che tende a dilatarsi in una visione dell'armonia profonda delle varie dottrine.

Difficilmente riducibile nei quadri del platonismo, anche se variamente legato con esso, è il pensatore italiano più affascinante del secolo, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), formatosi per una grande parte alle scuole tradizionali di Bologna, Padova, Parigi, ma pieno di fermenti nuovi. Insofferente delle pure esigenze formali e stilistiche di un certo umanesimo già incline alle degenerazioni retoriche, sostenne in polemica col patrizio veneto Ermolao Barbaro che ciò che vale, in filosofia, non è l'eleganza dell'esposizione, ma la sostanza del pensiero. Datosi agli studi delle lingue orientali, in cui fu uno dei pionieri, colpito dalla tradizione esoterica ebraica (la cabala), cercò di dimostrare la profonda concordia di tutte le dottrine in apparenza contrastanti fra loro, nella fiducia di raggiungere la «pax philosophiae». In questa direzione volle anche operare praticamente, e resta memorabile il suo tentativo, vagheggiato nel 1486, di riunire a Roma a sue spese un convegno di dotti per giungere, attraverso una pubblica discussione, al superamento di ogni divergenza. Il convegno fu vietato dal pontefice; alcune sue tesi furono condannate. Egli stesso dovette fuggire dall'Italia, fu imprigionato in Francia, e

visse poi in disparte, a Firenze, prima sotto la protezione di Lorenzo de' Medici, in seguito molto vicino al Savonarola. I punti notevoli del suo pensiero, nei quali meglio espresse le caratteristiche del tempo, sono la concezione dell'uomo, e la critica e il rinnovamento delle scienze della natura. Sul primo argomento stese uno scritto rimasto celebre, che avrebbe dovuto aprire la discussione romana: una orazione rimasta senza titolo, ma che poi, nella edizione postuma, fu intitolata *De hominis dignitate*. Il tema non era nuovo; nel secolo XV molti ne avevano scritto, Giannozzo Manetti aveva dedicato ad Alfonso d'Aragona un trattato sull'argomento (1451-52: *De dignitate et excellentia hominis*) nel quale aveva confutato gli autori medievali volti a sottolineare la miseria della condizione umana. Ciò che distingue lo scritto del Pico è, tuttavia, l'originalità con cui si stacca da un'antica tradizione retorica che è facile far risalire, attraverso i Padri della Chiesa, a fonti classiche. Pico indica invece il significato dell'uomo nella sua libertà; nel fatto che l'uomo è l'unico essere in natura che non sia condizionato da una specie, da una essenza. L'uomo è quello che si fa, il risultato delle sue opere e delle sue scelte. Per questo, e solo per questo, occupa una posizione privilegiata nell'universo. I trattatisti dei secoli XV e XVI hanno molto dissertato del rapporto fra la "virtù", ossia la libera attività dell'individuo e la sua capacità di dominare le forze della natura, e la "fortuna", ossia l'imprevedibile limite naturale degli eventi che sfuggono alla presa umana. Da Leon Battista Alberti a Niccolò Machiavelli, per ricordare solo due grandi nomi, il contrasto virtù-fortuna resta drammatico e rispecchia l'esperienza centrale di un'epoca di individualità d'eccezione che, tuttavia, vedono le loro opere infrante da avvenimenti non prevedibili ed invincibili. Ora Pico fissa il fondamento metafisico della signoria dell'uomo sugli eventi, della sua superiorità su tutti gli esseri della realtà. E su questo punto la sua dottrina ebbe larga eco. Basti pensare a Charles de Bovelles, uno dei più caratteristici platonici francesi, che nel suo singolare *Liber de sapiente* svolse ed articolò con originalità le tesi del Pico, della centralità dell'uomo e delle sue prerogative eccezionali, anche

se il Pico puntava sulla libera autodeterminazione, e il Bovelles sottolinea la conoscenza, la "sapienza". Non meno importante l'altro nodo della dottrina pichiana: la discussione della magia e dell'astrologia, condotta in opere in parte troncate dalla morte. Nel suo scritto sulla dignità umana Pico aveva delineato l'immagine dell'uomo come attività che si crea e che domina la natura. Come si ottiene questo dominio? La magia e l'astrologia popolavano la natura di forze ed influssi occulti, che solo riti e misteriose forze "spirituali" potevano dominare e vincere. Di qui esorcismi e una continua mescolanza di motivi e velleità operative, in prospettive dominate dal determinismo del fato stellare, mentre i cieli e la terra si popolavano di divinità. Pico da un lato mostra il carattere ibrido di magia e astrologia, dall'altro cerca di determinare il concetto della «causa vera» dei fenomeni, per avviare l'uomo all'effettivo dominio razionale e operativo delle cose. Di qui la continua distinzione fra magia "vera" e necromanzia, fra astronomia "vera" e astrologia, ossia, più generalmente, fra magia e scienza.

L'opera del Pico ebbe una singolare potenza suggestiva: i suoi studi ebraici, e particolarmente cabalistici, operarono su uomini come Giovanni Reuchlin (Capnio: 1455-1522), due volte venuto a Firenze (1482, 1490); la sua visione del mondo, combinata con quella ficiniana, agì sul gruppo francese di Charles de Bovelles (circa 1479-1567) e Lefèvre d'Étaples (circa 1455-1536) per dire solo di alcuni. Si irraggiò, come si è visto, in Inghilterra, attraverso personalità come il More e il Collet. I suoi echi si trovano, al margine dell'occultismo, in figure come Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535). Non di rado il pensiero del Ficino e del Pico venne collegandosi, nel secolo XVI, con l'influenza di Niccolò da Cusa, la più alta personalità filosofica del Quattrocento, anche se, per molti aspetti, piuttosto legato con la mistica germanica che con gli ambienti umanistici italiani, con i quali tuttavia ebbe rapporti fitti e continui. Niccolò Krebs (1401-1464), nato a Cues (Cusa) sulla Mosella, formatosi a Deventer, nella scuola dei Fratelli della vita comune, a Padova si incontrò con gli italiani, col cardinal Cesarini, e soprattutto con un grande scienziato, il

fiorentino Paolo Del Pozzo Toscanelli. Al suo letto di morte, a Todi, dove la fine lo colse mentre andava a raggiungere la crociata di Pio II, sono ancora il Toscanelli e quel Ferdinando Martins portoghese, legato anch'egli, come Toscanelli, all'antefatto del viaggio di Cristoforo Colombo. Staccare il nome del mistico Cusano dalla nuova scienza è ben difficile. Alla scienza della natura infatti contribuirà fortemente la sua stessa filosofia, che pur ne sembra così lontana nelle origini e nelle preoccupazioni. Eppure l'insistenza sulla incommensurabilità fra uomo e Dio, e quindi sull'impossibilità di una teologia positiva che afferri Dio con le categorie umane, libera il pensiero dagli equivoci e dalle confusioni scolastiche fra fisica e teologia. La «docta ignorantia» è la dimostrazione del fallimento della "logica" delle scuole nel suo tentativo di afferrare così il mondo come Dio. Contemporaneamente il rapporto fra mondo e Dio connesso col concetto di infinito e col valore dato ai "simboli" matematici, rinnova tutti i fondamenti di ogni possibile conoscenza "fisica", e quindi di ogni scienza. Se è vero che la matematica del Cusano nelle sue formulazioni sembrò al Toscanelli assai poco scientifica, è pur vero che l'uso che il Cusano fece dei concetti di finito e infinito nel rapporto fra mondo e Dio, e le indicazioni che dette a proposito dell'uso e del significato della matematica, ebbero conseguenze veramente rivoluzionarie nella concezione del mondo. Non solo entrano in crisi profonda i principi della "fisica" di Aristotele, ma vengono relativizzandosi tutte le misure e le proporzioni dell'universo. L'applicazione dell'idea di infinito al mondo, se anche fatta in chiave metafisica, svuota di senso il sistema tolemaico, spezza e abbatte per la prima volta - come dirà Giordano Bruno - le muraglie del mondo, rompe l'opposizione fra terra e cielo, mette in crisi il geocentrismo; in altri termini elimina la visione classica del cosmo.

È difficile, qui, non cogliere una sintomatica convergenza di uomini e teorie: il platonismo ficiniano che esalta la luce e il sole come centro ideale del mondo, statua viva di Dio, e vede insieme nel mondo l'espressione armonica dell'"arte" divina, comprensibile attraverso l'intuizione del bello che suscita

l'amore, forza unitiva universale; l'antropocentrismo del Pico che colloca al centro ideale della realtà l'uomo costruttore di sé, e, contemporaneamente, chiede una scienza razionale che proceda per «cause vere»; la dialettica dell'infinito di Cusano, che non solo rompe col geocentrismo, ma rinnova la logica e i fondamenti della scienza; e, col Toscanelli, sottolinea il valore della matematica. Contemporaneamente, questi stessi uomini, e i loro amici, combattono per un ideale irenico, vogliono la «pax philosophica» e la «pax fidei». Sul terreno dell'organizzazione umana, chiedono la concordia e l'unità della città terrena. Nello stesso tempo tengono per così dire a battesimo la scoperta del Nuovo mondo. Ci sono, a volte, incontri che impressionano. Cusano è amico di Gutenberg, e contribuisce alla nascita delle prime stamperie italiane di Roma e di Subiaco; è amico di Valla; è amico di Toscanelli, le cui carte geografiche sarebbero da connettersi al primo viaggio di Cristoforo Colombo. Al suo letto di morte si incontrano Toscanelli e quel Martins che avrebbe potuto essere il tramite fra lo scienziato fiorentino e il navigatore genovese. Fra i libri annotati da Colombo ci sono gli scritti geografici di Pio II, amico anch'egli del Cusano. In tutti la stessa volontà di riunificazione spirituale degli uomini, in tutti, anche se in prospettive diverse, una visione dell'uomo e del mondo completamente nuova, e profondamente innovatrice. In breve volgere d'anni, in una cerchia non grande di pensatori, si ha l'impressione che si spezzino secolari barriere del pensiero umano e si aprano alla civiltà vie nuove e imprevedute. Non a caso le eredità di Ficino, Pico, Cusano, si mescolano e si fondono nei circoli francesi dei primi decenni del secolo successivo; non a caso a quel patrimonio di idee si è soliti ricollegare i nomi di Leonardo da Vinci da un lato e di Niccolò Copernico dall'altro.

Nello stesso tempo, accanto allo svolgimento della ricerca in direzione dell'universo fuori di noi, l'esplosione ideale di questi pensatori si ripercuote sull'indagine antropologica; se Cusano aveva indicato soprattutto l'infinito cosmico come specchio dell'infinità di Dio, Pico aveva battuto sulle infinite possibilità dell'uomo. All'infinito fuori di noi sembra simmetricamente

rispondere l'infinito dentro di noi; alla ricerca cosmologica la ricerca antropologica, sia essa l'analisi dell'anima e della vita di Juan Luis Vives (1492-1540), o l'incessante esplorazione dell'uomo interiore di Michel de Montaigne, o la disincantata visione della società umana di Niccolò Machiavelli. Tuttavia l'indagine antropologica si rinnova, non solo nei moralisti e nei politici, ma anche nei filosofi della natura e nei medici. Il nuovo clima culturale, mentre spezza gli antichi quadri mentali, muta le impostazioni usate. I maestri aristotelici delle Università si rendono conto del clima cambiato, affrontano i problemi di metodo, e si servono delle formulazioni aristoteliche per portarle al limite, fino a distruggerle. È il caso, per fare un solo esempio, di Pietro Pomponazzi (1462-1525), maestro padovano e bolognese, che nel suo celebre libro sull'immortalità dell'anima (*De immortalitate animae*), la cui eco è ancor viva nel secolo XVII, partendo dalla definizione di Aristotele dell'anima come forma o atto del corpo fisico-organico che ha la vita in potenza, mette in dubbio la possibilità stessa di una sua esistenza separata dalla materia. D'altra parte non v'è funzione dell'anima, anche nella sfera più elevata del conoscere, che sembri potersi svincolare dalla componente sensibile o immaginativa, dipendente dagli organi corporei. Così l'immortalità rimane un bisogno, un'aspirazione, mentre la vita morale, svincolata dall'appello alla sanzione ultraterrena, acquista una sua completa autonomia. I valori sono immanenti alla realtà, e si realizzano nella volontà dell'uomo. Le tesi del Pomponazzi, nel loro radicalismo, suscitarono la più violenta polemica filosofica del secolo, documentando il mutato orizzonte del pensiero. Non meno estremo, del resto, Pomponazzi si mostrò nel tentativo di dare un'interpretazione "naturale" dei miracoli e in genere degli avvenimenti straordinari (*De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*), mentre gli aristotelici padovani lungo tutto il secolo XVI, anche se in forme tradizionali, affronteranno con originalità e spregiudicatezza i problemi di nuovi procedimenti logici e, soprattutto, del metodo, che lo sviluppo impetuoso delle scienze andava ormai proponendo con urgenza. Gli scritti di Jacopo Zabarella

(1533-1589), che ebbero circolazione europea, e particolarmente in Germania, accennano a temi di metodo e di analisi di cui discorrerà Galileo. Contemporaneamente l'attenzione rivolta alle tecniche retoriche in genere, soprattutto sul terreno dei discorsi giuridici, porta a definire i procedimenti persuasivi in quanto distinti dai ragionamenti propri delle scienze matematiche e fisiche. In questo campo gli scritti dialettici di Pierre de la Ramée, che continuavano le ricerche quattrocentesche del Valla e dell'Agricola, ebbero diffusione, oltre che in Francia, in Inghilterra, in Germania, e perfino nel Nord America.

Nell'ambito più propriamente politico, ma legato strettamente alle discipline storiche, l'influenza del Machiavelli, e in certa misura del Guicciardini, contribuì a tener viva una discussione secolare. D'altra parte lo studio metodico dei fatti umani, del corso degli eventi, delle strutture degli Stati, alimentò da una parte la problematica circa una regolarità ciclica della storia, dall'altra suscitò l'idea, connessa alla diffusione di Cicerone e di temi di origine stoica, di leggi naturali intrinseche all'umanità, anteriori a ogni legislazione positiva storicamente individuata e differenziata, aventi perciò un valore anteriore alle leggi variabili da tempo a tempo e da nazione a nazione. Comunque uomini come Jean Bodin (circa 1530-1596), Alberico Gentili (1552-1608), o Ugo Grozio (1583-1645) ci portano ormai, almeno sotto certi aspetti, al di là dei limiti, e non solo cronologici, di quel periodo che si è soliti chiamare rinascimentale. I moti religiosi, la Riforma, la reazione romana, avevano infranto i programmi irenici; erano ormai gli eretici che predicavano la pace. Il sogno della «*pia philosophia*» si era rivelato un sogno. Scienza e filosofia, fra processi, persecuzioni e roghi, fra condanne e indici di libri proibiti, andavano ormai proclamando l'autonomia della ricerca, non solo dall'autorità di Aristotele, e di ogni altro autore, ma da qualsiasi autorità diversa dalla ragione.

XII. La nuova scienza: la conoscenza dell'uomo e del mondo

Mentre i filosofi contribuivano a distruggere un'antica visione del mondo, ed una sistemazione organica del sapere che era durata secoli, nei campi specifici delle scienze tendevano a svilupparsi e a rendersi autonome ricerche particolari volte alla conoscenza e all'azione. L'enciclopedia medievale, entrata da tempo in crisi, non era solo distrutta nelle sue grandi impalcature; era sovvertita nelle singole zone. Ora, proprio entro queste zone venivano elaborati strumenti di ricerca destinati a permettere nuove sintesi.

Il secolo XIV aveva assistito, nel campo del sapere, ad un'opera di erosione di quella logica e di quella fisica di Aristotele che avevano rappresentato la grande forza del secolo XIII. Fisici come Buridano, logici e fisici sottili come Alberto di Sassonia o Marsilio di Inghen, avevano esasperato le difficoltà della teoria aristotelica del movimento, studiando i movimenti violenti, l'inizio del moto, e il rapporto fra il moto e il mezzo in cui il mobile si sposta. Inizio e fine del moto, accelerazione e ritardo, relazione fra motore e mobile, erano venuti svelando le aporie insanabili dell'aristotelismo. Le dissertazioni sull'«*impetus*» avevano segnato la fine di una teoria. I logici inglesi di Oxford, i «*calculatores*» del Merton College, avevano messo in evidenza la necessità di altri strumenti logici per afferrare la realtà. Lo studio delle «*proportiones*» aveva richiamato l'attenzione sulla matematica come mezzo per intendere i fenomeni fisici. Con tutto questo, con tutto il loro acume, la logica e la