

# I

## UMANESIMO E RINASCIMENTO

**1.1. Caratterizzazione del periodo.** – Il XIV secolo aveva visto la crisi della filosofia scolastica e il divaricarsi tra ragione filosofica e professione di fede. Vengono così poste le premesse per un rinnovamento complessivo della filosofia e della cultura che si accompagna alle trasformazioni economiche e sociali che avevano cominciato a minare, a partire dal XIII secolo, la società medievale.

Umanesimo e rinascimento sono di solito considerati all'interno di un processo unitario, anche se a volte li si distingue sia cronologicamente che concettualmente. La patria di questo movimento di civiltà e di pensiero è l'Italia dei secoli XV e XVI, specie nel campo dell'arte (pittura, scultura e architettura), da cui si è diffuso nel resto d'Europa durante il XVI secolo, sicché si parla di un umanesimo e rinascimento francese, inglese, tedesco, fiammingo, ecc., che assumono caratteristiche e tonalità propri di ciascun paese. Anche il suo tramonto inizia in Italia, con la decadenza politica ed economica (dovuta allo spostamento del commercio dal Mediterraneo alle nuove rotte oceaniche, dopo la scoperta dell'America) e il suo divenire preda ambita delle potenze politiche europee. La controriforma e l'inizio delle sanguinose guerre di religione segnano la fine degli ideali dell'età rinascimentale nel complesso dell'Europa: una nuova epoca di profonda intolleranza fa definitivamente tramontare il sogno umanistico della possibile concordanza e armonia di tutte le fedi alla luce della ragione, nutrito in forme diverse da pensatori come Niccolò Cusano, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola ed Erasmo da Rotterdam.

Dalla notte delle guerre di religione l'Europa fuoriuscirà con la sconfitta del progetto politico controriformista, impersonato prima dalla monarchia spagnola di Filippo II e quindi dalla casa d'Asburgo austriaca: con la fine della guerra dei trent'anni (1618-1648) e la pace di Westfalia (1648) non solo entra in crisi il tentativo egemonico imperiale degli Asburgo sulla Germania, ma inizia un nuovo periodo della storia europea che vede la prevalenza culturale dei paesi nei quali si era maggiormente affermata la borghesia commerciale (Inghilterra, Francia e Olanda) e l'uscita di scena dell'Italia dal circuito della grande cultura, dopo la splendi-

Definizione del periodo e degli ambiti territoriali

La fine del rinascimento e il tramonto culturale dell'Italia

da fioritura dell'umanesimo e del rinascimento. Da un punto di vista culturale e filosofico i punti terminali del periodo vengono di solito indicati in Francesco Petrarca (1304-1374) e in Tommaso Campanella (v. sotto).

Cambiamenti economici, politici e sociali

**1.2. Una nuova geografia della cultura.** – Da un punto di vista sociale e politico il rinascimento è in Italia fatto iniziare con l'affermazione della società comunale e con l'ascesa della nuova classe borghese, con la crisi della vecchia aristocrazia feudale e della nobiltà, che avevano le loro roccaforti nelle campagne e nei castelli. Centro della vita sociale e culturale diventa ora la città, che si libera sempre più dal dominio feudale e tende ad organizzarsi come entità sociale autonoma, indipendente dall'aristocrazia e in cui acquista sempre più peso la nuova classe della borghesia mercantile. Il nuovo patriziato urbano diventa il protagonista della vita economica e sociale: amante del lusso, della raffinatezza e anche della cultura, esso vive in sontuosi palazzi all'interno delle città e in splendide ville in campagna, nei cui saloni si raccolgono artisti, letterati ed esponenti della cultura e della società più dinamica dell'epoca. La fioritura dell'età comunale, che aveva avuto una più significativa espressione nell'Italia centro-settentrionale, conduce però all'anarchia delle città in reciproca lotta, con ciò favorendo l'avvento nel corso del XV secolo delle *signorie*, ovvero di principati regionali (Milano, Venezia, Firenze, Stato della Chiesa, Regno di Napoli e altre entità minori) in un fragile equilibrio, sancito dalla pace di Lodi (1454). Tuttavia la debolezza politica e militare di questi stati farà dell'Italia rinascimentale una terra di conquista di quegli stati nazionali (i regni di Francia, Spagna e Inghilterra) che nel resto d'Europa avevano segnato la fuoriuscita dal medioevo.

La fine dell'universalismo religioso medievale

Questa trasformazione dell'assetto politico - sia in Italia che in Europa - mette in crisi l'universalismo medievale, incarnato da Chiesa e Impero in reciproca concorrenza e antagonismo per affermare la propria egemonia. Da un lato la Chiesa, superata la stagione avignonese (in cui il papa, risiedendo ad Avignone, in Francia, era stato di fatto subordinato alla politica regia) e reinsediata a Roma, aveva conosciuto una grande fioritura nel corso del rinascimento, specie come promotrice delle arti, ma finendo però per essere sempre più implicata in interessi temporali: i papi rinascimentali non spiccavano di certo per spiritualità, ma erano interessati più a questioni di potere e agli intrighi politici, miranti ad assicurare i propri interessi nepotisti e di famiglia. Questa crescente insensibilità verso il sentimento religioso dei fedeli e il divario tra l'istituzione e il popolo cristiano sarà alle origini della Riforma protestante, iniziata da Lutero all'inizio del '500. Dalla

reazione della Chiesa alla Riforma e con l'avvento della Controriforma si può datare la fine del rinascimento.

Ma anche l'Impero conosce la sua crisi: non solo i nuovi stati nazionali si affermano come realtà autonome che non vogliono essere subordinati a nessuna autorità loro superiore (sia essa la Chiesa o l'Impero), ma esso stesso entra a far parte degli interessi dinastici degli Asburgo e finisce per limitare il proprio ruolo politico e i propri tentativi di egemonia solo sulla Germania. Questa, tuttavia, si presenta divisa in una serie di potentati locali sui quali l'autorità dell'imperatore stenta ad affermarsi, non riuscendo così ad avviare quel processo di centralizzazione e di unificazione che era stato all'origine degli altri stati nazionali.

La fine dell'universalismo politico medievale

È nell'ambito di questa nuova civiltà urbano-borghese, che vide l'Italia all'avanguardia rispetto al resto d'Europa, che si forma la nuova cultura umanistico-rinascimentale. Ciò porta alla elaborazione di una nuova immagine dell'uomo nel mondo e a una progressiva laicizzazione della cultura, che si svincola sempre più dal dominio ecclesiastico e si allontana dai luoghi in cui essa prima era praticata (i monasteri e le *scholae*): è la borghesia cittadina che ora se ne fa promotrice e successivamente, con la creazione delle signorie e dei principati regionali, essa finisce per insediarsi presso le corti regionali (in Italia) o statali (nei grandi stati nazionali europei in via di formazione), che ne diventano i finanziatori e i protettori. Accanto alle nascita e affermazione delle università, però ancora sottoposte all'autorità vescovile, si formano altre istituzioni culturali come le Accademie e le scuole private di arti liberali, intese come luoghi di incontro di cultori di arti e discipline affini e di elaborazione di alta cultura (ma non aventi fini di alta educazione curricolare, che ancora viene impartita nell'ambito delle università, nelle quali continua a dominare la vecchia filosofia scolastica), nelle quali poteva avvenire uno scambio libero e senza regole codificate tra gli umanisti e i letterati. L'accademia più celebre fu quella platonica, fondata e ispirata da Marsilio Ficino a Firenze, con la protezione dei Medici, che ebbe un'importanza decisiva per la riscoperta di Platone nell'integralità della sua opera, dopo il lungo dominio dell'aristotelismo mediato dalla filosofia di Tommaso d'Aquino.

La laicizzazione della cultura

Le accademie e la rinascita del platonismo a Firenze

Cambia anche la figura dell'intellettuale: esso non è più il chierico o il monaco, che vive la sua vita di studio all'interno dei conventi, accanto ad antiche biblioteche, e appartiene in genere ad uno dei grandi ordini religiosi, inserendosi a partire dal XII secolo nelle università, ma diventa un esponente della stessa borghesia cittadina che vive della propria cultura e delle proprie capacità e si mette al servizio, come professionista della penna, del potente

L'intellettuale e il suo pubblico: mecenatismo signorile ed elitismo della cultura

mercante o del signore di uno degli stati regionali italiani, ricevendo da essi protezione e mezzi di sostentamento. Anche le università si laicizzano, specie quelle italiane, e i professori sono ormai laici, pur rimanendo custodi della vecchia cultura aristotelico-scolastica. Si sviluppa il fenomeno del mecenatismo, per cui i principi finanziano e proteggono gli intellettuali e gli artisti, ricevendone in cambio prestigio e competenze utili all'arte del governo. Tuttavia lo scotto di tale protezione è la subordinazione ideologica alla volontà signorile (la cui autorità non doveva essere messa in discussione), il trasformarsi dell'intellettuale in cortigiano che vive all'ombra del potere (Marsilio Ficino ne fu il primo esempio) e la sua separazione dal contesto complessivo della società, sicché la cultura assume inevitabilmente un carattere elitario. Del resto, il pubblico a cui esso si rivolge è anch'esso cambiato: esso è ormai il ricco borghese, non più il clero come unico depositario della conoscenza. Tuttavia col passare del tempo la cultura tende a diffondersi sempre di più e tale processo riceverà un impulso decisivo quando sarà inventata da Johann Gutenberg, nella metà '400, la stampa a caratteri mobili.

L'autonomizzazione  
delle discipline e la  
riscoperta del mondo  
classico

**1.3. La nuova concezione dell'uomo e della storia.** – Sebbene sia stata di recente ridimensionata la contrapposizione tra il modo di vedere il mondo nel medioevo e la sua nuova visione rinascimentale, tuttavia non vi sono dubbi circa l'esistenza di forti elementi di discontinuità tra le due epoche. Innanzi tutto si avverte una progressiva autonomizzazione dei vari campi del sapere, che non sono più organizzati in un sistema gerarchico alla cui sommità v'è la teologia e la metafisica scolastica. Le singole discipline (la fisica, la medicina, la politica, la filosofia) diventano scienze autonome non più sottoposte alle autorità del passato e non più subordinate alla teologia e alla prospettiva cristiana. In tale processo ha una grande importanza la riscoperta del passato greco-romano nella sua alterità e non più riletto e filtrato alla luce della visione cristiana: la possibilità di rintracciare in esso autorità molteplici e con prospettive diverse, moltiplica le voci che entrano nel dibattito culturale e fornisce all'intellettuale rinascimentale una più vasta gamma di ispirazioni per elaborare le proprie concezioni e per coltivare in autonomia le proprie particolari competenze. Tale mutato atteggiamento viene espresso nel concetto di *imitatio*, cioè di imitazione degli antichi, che diventano esempi da assumere e riprodurre da parte dell'uomo rinascimentale: pur consapevoli ormai della distanza temporale che separa gli antichi dai moderni, tuttavia lo spirito della civiltà classica è visto assai più vicino alla sensibilità umanista di quanto non lo fosse a quella dei medievali,

temporalmente più vicini e quasi contigui ad essa. È proprio in questa riscoperta del passato nella sua diversità ma insieme nella sua capacità di indicare modelli e norme volte alla riforma del presente a doversi scorgere una delle caratteristiche più salienti del rinascimento. In sostanza, l'uomo rinascimentale non propone una visione del futuro come il procedere verso un territorio ignoto e affascinante, ma solo come la riscoperta e la riattualizzazione di un modello ideale antico (Santo Mazzarino), ritenuto più vicino a quella tradizione ideale eterna che era compito dell'intellettuale rintracciare e ricostruire dalle residue vestigia del passato, che bisognava amorevolmente interpretare e ripristinare nel loro autentico e perenne significato.

La riscoperta del mondo classico è anche il frutto di un intenso lavoro innanzi tutto di traduzione in un latino migliore rispetto a quello medievale, e quindi più vicino alla lingua classica e cicero-niana; ma soprattutto di ricerca e ritrovamento, nelle vecchie biblioteche dei monasteri dove erano state custodite e dimenticate, di opere ritenute perdute e di cui si aveva solo una generica informazione: è un enorme patrimonio culturale che viene portato alla luce e studiato con la consapevolezza della sua appartenenza ad un mondo diverso, lontano dalla cultura cristiana e tuttavia ancora ricco di insegnamenti e di suggestioni. Si tratta ora di comprendere queste opere e il mondo di cui esse sono espressione non solo alla luce e in funzione della rivelazione, ma per quello che sono, ponendoli in relazione al loro tempo: il senso della distanza storica viene sempre più avvertito e con ciò nasce anche l'idea di una verità che non si afferma secondo un processo lineare che va dalla menzogna pagana alla rivelazione cristiana. La filologia non è un arido strumento di riscoperta e restauro dei testi originali - che ne scrosta via le letture e le interpretazioni medievali - ma una operazione filosofica, una nuova concezione della cultura, vista ormai come prodotto umano, nata e sviluppatasi in una certa epoca e quindi non più commensurabile col solo criterio dell'adeguatezza o meno alla verità della rivelazione.

Cambia anche l'immagine e il posto dell'uomo nella storia e nel cosmo: non più una vita vissuta nell'attesa della fine del mondo e intesa come espiazione e itinerario di purificazione ai fini della salvezza, in cui la provvidenza e la grazia divina finivano per schiacciare l'uomo nella sua finita debolezza e povertà, come avveniva di solito nella cultura medievale, bensì l'idea di un uomo protagonista della storia e artefice della propria fortuna: *homo faber ipsius fortunae*. È stato con efficacia sostenuto da Marjorie Reeves che il medioevo ha veramente fine solo quanto gli intellettuali finiscono di prendere sul serio le profezie e scompaiono

Il lavoro filologico dell'umanista come nuova concezione della cultura

L'uomo come artefice della sua fortuna e impegnato nelle attività mondane

senso della storia intimamente intrecciato con gli scopi divini: ora è l'uomo a forgiare il proprio destino ed in ciò consiste la sua eccellenza, che lo distingue da ogni altro essere. Questa riscoperta dell'io e questo concepire se stessi non più a partire da qualcosa d'Altro portano alla formazione di un nuovo ideale umano che - specie tra gli umanisti italiani della Firenze comunale - passa attraverso l'esaltazione dell'impegno mondano, la rivalutazione della corporeità e sensibilità, l'impegno nella vita associata (i principali umanisti di questo periodo - Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini - furono anche cancellieri della Repubblica fiorentina) nonché l'insofferenza verso le impalcature dottrinali e dogmatiche del cristianesimo, cui viene preferita una fede semplice e fattiva: per Salutati è l'azione rivolta al bene comune ad avvicinare maggiormente a Dio, che è innanzi tutto amore del prossimo, non la fuga monastica nella solitudine.

Vita attiva e vita contemplativa: la nuova nobiltà borghese dell'uomo

Si rifiuta così ogni sapere contemplativo, slegato dall'impegno attivo nella vita cittadina (*vita activa* in contrapposizione alla *vita contemplativa*), e alle opere metafisiche di Aristotele vengono preferite quelle etiche, perché in queste viene vista una maggiore aderenza alla vita mondana. Quest'ultima viene rivalutata anche nei suoi aspetti prima criticati, ovvero anche nel suo aspetto economico e nella esaltazione del lavoro che porta ricchezza e benessere, come quello svolto dai ricchi mercanti che ormai dominano la vita cittadina. Non più quindi l'esaltazione francescana della povertà e della continenza, ma una legittima ricerca della ricchezza e della felicità (con la connessa riscoperta dell'epicureismo in Lorenzo Valla): il piacere corporeo viene riscattato dal medievale senso del peccato e si afferma una nuova idea di nobiltà, non derivante dalla discendenza e dal sangue, ma dal lavoro e dall'impegno nella vita. Alla nobiltà aristocratica si contrappone quella borghese.

La dignità dell'uomo sta nel suo essere libero e quindi nel non essere sottoposto a nessun vincolo deterministico

Tuttavia l'avvento della dinastia dei Medici e la fine della celebrata libertà fiorentina sposta l'accento dall'impegno civile alla esaltazione dell'uomo per la sua centralità nel cosmo. Tale fu il senso della difesa della dignità dell'uomo in Marsilio Ficino, che a tale scopo concepisce l'ascesa dell'uomo verso Dio, tipica del neoplatonismo, non come un abbandono o distacco del mondo, ma piuttosto come un riscatto e una redenzione dell'intero universo. In particolare è nella *Oratio de hominis dignitate* di **Pico della Mirandola** (1463-1494), a vedersi il manifesto dell'umanesimo e della antropologia rinascimentale. In essa l'uomo viene visto come il centro della creazione e del cosmo grazie alla sua assoluta libertà di scelta e quindi al suo essere plasticamente aperto ad ogni possibilità di vita: libero di degradarsi, ma anche libero di solle-

varsì alla sublimità delle intelligenze angeliche, sino a giungere alla unificazione con Dio. Il destino dell'uomo è nelle sue mani e nella sua assoluta libertà di costruirselo: esso sta «fra il tempo e l'eternità». E Pico immagina che così Dio abbia parlato ad Adamo quando lo creò: «Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che tu avessi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori che sono divine». Se la dignità dell'uomo consiste in questo suo essere un "mutevole camaleonte", tuttavia essa ottiene la sua compiutezza e felicità nella misura in cui esso è in grado di elevarsi a Dio, di rigenerarsi in lui.

Questa centralità dell'uomo e il fatto che esso venga inteso come un *microcosmo*, ovvero un essere che in sé riproduce in piccolo

Dal microcosmo al macrocosmo: la nuova attenzione verso la natura e la nascita del naturalismo

#### Microcosmo e macrocosmo

L'idea di una corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo risale ai saggi e sacerdoti caldei (circa 800 a.C.), che per primi avanzarono la tesi che esiste una analogia tra l'uomo e il cosmo, con la conseguente idea dell'influenza reciproca, così mettendo le basi alla nascita dell'astrologia e influenzando anche l'alchimia. L'alchimia si sviluppò in particolare nel corso dei primi secoli dell'era cristiana nell'Egitto ellenistico con la convergenza di elementi dottrinali provenienti dallo stoicismo, dal pitagorismo e dal neoplatonismo, nonché dalle tradizioni ebraiche della Cabala e dalle credenze di primi cristiani: l'idea della creazione dell'uomo ad immagine di Dio ebbe una certa importanza nell'affermazione dell'analogia microcosmo/macrocosmo. La base concettuale di tale corrispondenza viene indicata nella cosiddetta *Tabula smaragdina* (o Tavola di smeraldo), un testo sapienziale di una decina di righe ritrovato secondo la leggenda in Egitto e inciso su una tavola di smeraldo, attribuito a Ermete Trismegisto (l'autore mitico del *Corpus hermeticum*). In essa si afferma, in uno dei suoi criptici versi, che «Ciò che è in basso è come ciò che è in alto. E ciò che è in alto è come ciò che è in basso», dove il basso e l'alto stanno a indicare il microcosmo e il macrocosmo. Nell'Europa medievale tale analogia si estese dall'alchimia alla teologia mistica e all'astrologia e ebbe non solo l'uomo come punto di riferimento, ma anche la terra, ipotizzando ad es. un mondo sotterraneo in cui i metalli crescono come i fiori in superficie e abitato da gnomi ed elfi. In generale alla base dell'analogia tra microcosmo e macrocosmo v'è una visione incantata del mondo, fatto di enti animati legati tra loro, facenti parte di un più alto regno dello spirito, di una anima del mondo che pervade ogni creatura, dalle pietre agli esseri senzienti. Legami astrologici di simpatia e antipatia legano tutte le cose e compito del filosofo naturale è riuscire e dischiudere queste occulte simmetrie in modo da scoprirne i segreti e così essere in grado di manipolare la natura a fini pratici.

tutte le proprietà e le caratteristiche del cosmo intero, che è detto *macrocosmo* (dottrina tipica dell'ermetismo, ma anche presente nel *Timeo* di Platone), finisce inevitabilmente anche per portare l'attenzione su quest'ultimo: è lo stesso valorizzare la natura mondana e la corporeità a imporre una riflessione e un nuovo

modo di vedere quel mondo che nel corso del medioevo era stato visto nell'ottica della negazione ascetica, come qualcosa da trascendere e dimenticare allo scopo di raggiungere la salvezza. La natura diventa pertanto nuovamente oggetto di interesse e si afferma anche il naturalismo come prospettiva filosofica implicante il suo studio indipendentemente da ogni forma di subordinazione teologica o metafisica. Tale naturalismo prende aspetti diversi e viene influenzato da diverse prospettive filosofiche.

Il naturalismo aristotelico della scuola padovana

V'è un naturalismo aristotelico padovano che, distaccando sempre più filosofia e religione e talvolta assumendo la prospettiva della doppia verità, privilegia dello Stagirita le opere di fisica, psicologia e logica ed elabora una concezione della natura retta da leggi fisiche immutabili e necessarie, indipendenti da ogni volontà o intervento divino (si arriva ad escludere persino la possibilità del miracolo), e si pone a partire dalla metà XVI secolo, con **Jacopo Zabarella** (1533-1589), il problema del "metodo scientifico".

Il naturalismo animistico e sensista di Telesio

Ma v'è anche un naturalismo animistico meridionale con **Telesio** (1509-1588) che cercava di concepire una fisica pura, maggiormente orientata in direzione sensista e spiegata *iuxta propria principia*, ovvero a partire da principi puramente naturali e senza concessioni alla metafisica. La centralità della sensibilità si estende anche alla natura, intesa come qualcosa di vivente e senziente, con ciò riprendendo quella concezione ilozoistica, panteistica e vitalistica propria dei circoli neoplatonici e in comune con la magia del tempo. Anche la magia infatti si segnala per il suo interesse verso i fenomeni naturali, interpretati però all'interno di un'ottica vitalistica per la quale tutti gli enti sono in un'intima relazione di simpatia e antipatia: il mago, mediante una dottrina esoterica nascosta ai più e disponibile solo per pochi adepti, deve entrare in sintonia con tali forze naturali ed essere quindi in grado di operare su di esse. E ciò può avvenire grazie ad un'opera di ascesi che ne perfezioni lo spirito e lo metta in grado di conquistare i poteri magici: solo dal perfezionamento spirituale e dall'iniziazione è possibile ricavare la capacità di intervento e trasformazione della natura. Questa impostazione - che esprimeva il desiderio dell'uomo rinascimentale di avere pieno potere sulla natura - ebbe grande fortuna nella cultura rinascimentale ed è più o meno presente in molti intellettuali, ivi compresi Marsilio Ficino e Pico della Mirandola. Tuttavia i suoi più tipici rappresentanti furono **Girolamo Fracastoro** (1478-1553), **Girolamo Cardano** (1501-1576), **Giambattista della Porta** (1535-1615), Philipp Bombast di Hohenheim, meglio noto come **Paracelso** (1493-1541), e il più celebre di tutti, **Cornelio Agrippa di Nettesheim** (1486-1535).

Il sogno del potere sulla natura della magia



Infine nel '500 si affermano tutta una serie di figure di artisti - il cui prototipo è **Leonardo da Vinci** (1452-1519) - e artigiani di alto livello che esercitano un paziente lavoro di studio, osservazione e sperimentazione sulla natura, intesa come un enorme laboratorio nel quale spetta all'uomo assumere l'iniziativa per orientarla e svolgerla ai suoi fini, non per mezzo di operazioni magiche, ma grazie allo sviluppo di tecniche pratiche e materiali che ne possano influenzare e volgere il corso nel suo interesse; il tutto abbandonando l'atteggiamento di segretezza proprio della magia, per sposare un visione pubblica e collaborativa della conoscenza. Espressione di questa nuovo modo di costruire la conoscenza è la figura dell'anatomista **Andrea Vesalio** (1514-1564), che contribuì a rinnovare il pensiero medico del tempo.

Lo studio della natura da parte di artisti e artigiani

**1.4. Le principali correnti filosofiche.** - L'umanesimo e il rinascimento vedono un intrecciarsi di motivi filosofici che o proseguono consolidate tradizioni oppure imboccano nuove strade, le quali, tuttavia, consistono assai spesso nel riallacciarsi a indirizzi di pensiero nel medioevo silenti e trascurate e che vengono riattivate grazie alla riscoperta del mondo classico e del suo patrimonio culturale. Non bisogna però dimenticare che accanto ai pensatori che si lasciano con maggiore facilità collocare all'interno di specifiche tradizioni di pensiero, ve ne sono anche altri che, pur influenzati da questa o quella corrente, hanno una loro originalità che non rende agevole una loro univoca classificazione.

Tra le correnti filosofiche più significative possiamo indicare le seguenti, all'interno delle quali menzioneremo i pensatori più rappresentativi.

*A - Il persistere della tradizione aristotelica* - Nelle università continuò a dominare l'aristotelismo che sviluppa ancora la controversia tra realismo e nominalismo, assai presente nel pensiero di **Giovanni Gerson**e (1363-1429). Ma ben presto l'aristotelismo assunse in generale due forme: la continuazione della vecchia impostazione tomista e scolastica e la rinascita, favorita dalla lettura dei testi originali in greco e dei commentatori antichi di Aristotele, degli indirizzi averroisti e alessandrini, specie nella università italiane.

Le tradizionali correnti della scolastica (nominalismo, scotismo, tomismo) continuano a dominare nelle università, con personaggi come Tommaso de Vio (detto il **Caetano**, 1469-1534) o **Francisco de Vitoria** (1480-1546). Tuttavia il tomismo tende ad assumere sempre più la funzione di dottrina ufficiale della chiesa cristiana; successivamente alla Riforma luterana esso è posto alla

Il prosieguo della tradizione scolastica e l'affermazione del tomismo nella chiesa dopo la controriforma

base dell'edificio dottrinale della controriforma cattolica con il quale la Chiesa romana, dopo il Concilio di Trento (1545-1563), cerca di dare una sistemazione concettuale e una risposta alle questioni teologiche sollevate dal luteranesimo. Il tomismo, che viene fatto proprio dal nuovo potente Ordine della Compagnia di Gesù, fondato nel 1534 da Ignazio di Loyola (1491-1556), viene assunto come la più perfetta sintesi del rapporto tra fede e ragione e utilizzato in contrapposizione alla cultura dell'umanesimo e del rinascimento. Suoi principali rappresentanti sono i gesuiti spagnoli **Luis Molina** (1535-1600), **Francisco Suárez** (1548-1617), **Juan Mariana** (1536-1623).

L'aristotelismo averroista e alessandrino delle università italiane

Nelle università italiane di Bologna, Pavia e soprattutto Padova - divenute tra le più prestigiose d'Europa - si radica invece un aristotelismo maggiormente laico (i docenti non appartenevano agli ordini religiosi né erano sacerdoti): di Aristotele sono preferite le opere di logica, fisica e psicologia e così vengono poste in secondo piano le questioni di natura metafisica e teologica. Inoltre, proprio a Padova fu sentita l'influenza dell'opera di Averroè, che finì per sostituire quella tomista, specie per le questioni di natura psicologica (fu tradotto il suo commento al *De Anima* di Aristotele): fu grazie a ciò che si diffuse la negazione dell'immortalità dell'anima e della sua unicità individuale. In seguito (dal 1495) venne anche diffuso il pensiero di uno dei maggiori commentatori aristotelici dell'antichità, Alessandro d'Afrodisia (III sec. d.C.), che rafforza la tesi della mortalità dell'anima individuale. Il maggior rappresentante dell'aristotelismo padovano di ispirazione alessandrina fu **Pietro Pomponazzi** (1462-1525) che, riprendendo la tesi della doppia verità già sostenuta da Sigieri di Brabante, sostenne la impossibilità di dimostrare l'immortalità dell'anima per via filosofica ed al tempo stesso afferma di credere alla sua immortalità, in quanto attestata dalla rivelazione. Ciò porta alla conseguenza che la morale deve essere sganciata dalla questione dell'immortalità e quindi dalla possibilità della punizione e del castigo eterno: la virtù deve essere coltivata per ciò che essa ha di positivo nella vita terrena e quindi deve essere autonoma da ogni presupposto religioso e fondata su una base naturalistica. Egli addirittura arriva a concepire la religione stessa come una "favola" appositamente escogitata per governare i popoli. Infine, Pomponazzi si fa sostenitore di una visione della natura strettamente deterministica, al cui ordine naturale è sottomesso lo stesso Dio (viene esclusa la possibilità dei miracoli). Tale idea, insieme alla sostenuta autonomia della ricerca filosofico-scientifica rispetto a quella religiosa, contribuisce a preparare il terreno per la nascita del pensiero scientifico.

Pomponazzi: mortalità dell'anima, autonomia dell'etica e naturalismo deterministico

B - *La rinascita del platonismo* - La rinascita del platonismo è dovuta sia a circostanze esterne - l'affluenza in Italia dei dotti bizantini, tra i quali spicca **Gemistio Pletone** (1370-1452), intensificatasi con la fine dell'Impero bizantino (la caduta di Costantinopoli in mano ai turchi è nel 1439) che reintroduce anche la conoscenza del greco nel bagaglio dell'intellettuale rinascimentale -, sia anche all'opera svolta in seno all'Accademia platonica di Firenze fondata nel 1463 da **Marsilio Ficino** (1433-1499), che con le sue traduzioni e i suoi commenti rese pienamente fruibile l'intera opera di Platone, nel medioevo nota solo parzialmente e per lo più attraverso l'opera di Sant'Agostino e il commento di Calcidio al *Timeo*. Il pensiero del Platone rinascimentale è però filtrato attraverso la filosofia neoplatonica e immesso nel contesto delle letture ermetiche, che in questo periodo ebbero anche una rinascita grazie proprio a Ficino che tradusse nel 1463, ancora prima di Platone, il *Corpus hermeticum* (da lui ritenuto ancora più antico di Platone e all'origine del suo pensiero), le *Enneadi* di Plotino e le opere dei suoi discepoli Porfirio, Proclo e Giamblico.

I dotti bizantini e l'opera dell'Accademia platonica di Firenze con Marsilio Ficino

L'idea centrale che stava alla base di questo recupero del platonismo e dell'ermetismo era quella dell'esistenza di una antichissima sapienza nella quale non era ancora avvenuta la scissione tra sapere e religione, tra filosofia e teologia; tale sapienza (sulla cui esistenza concordano anche Pico della Mirandola e molti altri umanisti) era stata rivelata dalla divinità egizia Toth (dai greci identificata con Ermes) ad alcuni iniziati e da questi in seguito trasmessa ai discepoli e quindi incarnatasi nelle diverse dottrine filosofiche e religiose che ne erano scaturite, assumendo varie forme e configurazioni dottrinali: era compito appunto dell'iniziato risalire a questa unica fonte, riconoscendola nella molteplicità delle sue manifestazioni. Donde l'idea di una sostanziale concordia tra le filosofie e le religioni esistenti, tutte adombramenti di quell'unica sapienza che ne sta all'origine: Pitagora, Orfeo, Platone, Ermete, Abramo, Zoroastro, Solone sono partecipi della medesima dottrina che ha avuto la sua massima espressione e manifestazione con la predicazione di Gesù, all'interno di una visione unanimitica per cui, ad es., Platone è Mosè che parla greco ed è possibile conciliare Aristotele con Platone (come cerca di fare Pico nel *De ente et uno*).

L'idea di una sapienza antichissima alla base di tutte le filosofie e religioni

Di tale visione si fa interprete Marsilio Ficino, che cerca appunto di delinearla e sintetizzarla nella sua maggiore opera, la *Teologia platonica*, nella quale egli scorgeva la perfetta coincidenza tra cristianesimo e i principi del platonismo, tra rivelazione religiosa e conoscenza filosofica; in cui però la divinità non viene concepita

La concordia tra cristianesimo e platonismo in Ficino

come l'ineffabile Uno da cui scaturisce per emanazione tutto l'universo, ma come il Dio personale e creatore della tradizione cristiana. Così reinterpretato, il platonismo rappresentò una delle più significative espressioni filosofiche rinascimentali e costituì un'alternativa all'aristotelismo delle università, finendo per avere anche una notevole influenza sulla nascita della scienza. Non solo, ma esso alimentò una corrente tesa a smorzare il dissidio tra le varie religioni (in particolare cristianesimo, ebraismo e islamismo) in un'ottica che vedeva nella loro concordia e unificazione il fine che la filosofia doveva perseguire con tutte le sue forze.

Il neoplatonismo di Cusano e la natura paradossale di Dio: la "dotta ignoranza"

Un suo significato particolare e di maggiore originalità ebbe nella ripresa del platonismo il pensiero del tedesco **Nicola Cusano** (1401-1464) che ha una visione della religione ispirata al misticismo di Dionigi pseudo-Aeropagita e aperta alle altre confessioni, in quanto per lui l'accesso a Dio avviene per molte vie, sicché i contrasti tra le grandi religioni non sono ritenute insuperabili. E ciò perché a Dio non ci si può accostare attraverso delle proposizioni che ne definiscano la natura e che pretendano di qualificarlo con attributi vari: egli è al di là di tutto quello che possiamo affermare e negare, supera ogni affermazione e negazione. In Dio, insomma, si realizza quella coincidenza degli opposti negata dalla logica aristotelica, e pertanto va al di là di ogni nostra possibile sapienza: ad esso ci si può accostare, nell'ottica di una teologia mistica, attraverso la via della *dotta ignoranza* - ovvero la consapevolezza di quanto sia limitato il sapere umano rispetto all'infinito oggetto divino. Solo qualche immagine o esempio tratto dalla matematica ci può dare un'idea di quale sia la sua natura, ad es. quando affermiamo che la circonferenza diviene all'infinito una retta che si identifica col diametro: in questo caso abbiamo quella coincidenza degli opposti che è tipica della natura divina. Infine questa idea dell'infinità di Dio porta Cusano a demolire alcuni capisaldi della cosmologia medievale aristotelica, ammettendo, ad es., l'infinità dell'universo, il movimento della terra o la possibilità di abitanti nelle regioni celesti.

Stoicismo, epicureismo e scetticismo

*C - La rinascita delle filosofie post-aristoteliche* - Anche le filosofie "minori" che vennero dopo i grandi sistemi della filosofia classica furono oggetto di nuovo interesse, in particolare in relazione alla avvertita esigenza di concepire un concetto di saggezza più vicina all'uomo impegnato nella vita attiva e pratica, piuttosto che dedito alla contemplazione. Lo stoicismo ebbe una certa sua fortuna specie in Francia, nella forma di uno "stoicismo cristiano". Importante anche la riscoperta dell'epicureismo, favorita dal ritrovamento di opere fondamentali per la sua conoscenza, come il *De rerum natu-*

ra di Lucrezio o la *Vita dei filosofi* di Diogene Laerzio, vera e propria summa enciclopedica del pensiero antico. Esso venne liberato dall'opera secolare di denigrazione effettuata dal cristianesimo per essere restituito alla sua fisionomia originaria che vede nella felicità non l'indulgere nella voluttà e nei piaceri dei sensi, ma una saggezza intesa come liberazione dai dolori, dalle superstizioni e capacità di dominare le passioni. La sua maggior espressione si ha in Italia col pensiero di **Lorenzo Valla** (1407-1457), nel suo *De voluptate* (1431). Infine anche lo scetticismo ebbe una notevole fortuna, specialmente in Francia, quando furono pubblicate in traduzione latina tutte le opere di Sesto Empirico.

Montaigne alla scoperta dell'uomo concreto

È questo lo sfondo nel quale si inserisce uno dei capolavori della cultura rinascimentale, i *Saggi* del francese **Michel de Montaigne** (1533-1592), che profitta della lettura degli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico da poco pubblicati non tanto per esaltare la fede religiosa in rapporto all'incertezza e provvisorietà della ragione umana, quanto per liberare lo spirito della presunta conoscenza e della supposte certezze di platonismo e aristotelismo. Ciò permette di aprire la strada a una conoscenza diretta e concreta dell'uomo in tutte le sue diversità e varietà concrete, al di fuori delle astrazioni filosofiche e teologiche o della ricerca di una sua comune e immutabile natura: sono la sua individualità e le sue infinite manifestazioni ad attrarre Montaigne.

Attraverso l'analisi di sé, una visione modesta e priva di presunzione dell'uomo

Tale approccio all'uomo avviene con una strategia fondamentale: la domanda su se stesso, l'analisi della propria umanità, in un ideale continuazione laica e secolare di Sant'Agostino, ma non per proporsi come modello da imitare, bensì per mostrare quel minimo di umanità che egli è convinto sia presente in ciascun uomo. Ciò permette di ricondurre l'uomo a una più modesta collocazione nel mondo naturale, che lo avvicina agli animali e lo sbalza dal piedistallo di eccellenza in cui era stato collocato dal platonismo o dalla teologia: la cosiddetta "civiltà" non rende l'uomo migliore del "nobile selvaggio" del nuovo mondo e la sua superiorità sulle bestie è frutto solo di presunzione. Questo è anche l'ammaestramento che egli trae dallo studio della storia, in cui i personaggi celebri vengono ricondotti alla loro quotidianità e agli aspetti più oscuri e profani. L'uomo deve essere in grado di accettarsi in questa sua "mediocrità", che è la condizione imprescindibile del suo essere al mondo, nella quale e con la quale deve imparare a vivere senza cercare fughe ultramondane.

Conciliabilità di scetticismo e cristianesimo

La stessa religione deve abbandonare ogni pretesa di servirsi della troppo fragile e debole ragione, per fondarsi unicamente sulla fede: in fin dei conti lo scetticismo, richiamandoci a una più modesta considerazione delle nostre potenzialità razionali e alla

Audacia e anticonformismo teorico di contro a conservatorismo pratico

fallibilità di ogni conoscenza (in merito alla quale Montaigne ripropone i classici argomenti dello scetticismo pirroniano mediati da Sesto Empirico), è la posizione che più avvicina al cristianesimo. E quest'ultimo non può pretendere una superiorità sulle altre religioni, in quanto è esso stesso il frutto di un pregiudizio etnico: siamo cristiani allo stesso modo di come chi nasce a La Mecca è musulmano.

Tuttavia all'audacia demistificatrice di Montaigne nei confronti di costumi, tradizioni e pregiudizi - al punto da fargli dire per gli uomini «quello che esce dai cardini del costume lo si crede fuori dei cardini della ragione» - non corrisponde altrettanta radicalità nelle sue prese di posizioni pratiche e politiche: proprio in nome dell'abitudine e dell'importanza coesiva dei costumi ereditati per tenere in piedi e far funzionare una realtà complessa come quella sociale, egli finisce per accettare l'assetto politico e istituzionale, nonché la religione (egli era del resto cattolico convinto), del tempo. Onde l'atteggiamento duplice del saggio: libertà interiore nel giudicare e ironicamente osservare il mondo, da un lato; osservanza e rispetto delle istituzioni in cui ci si è venuti a trovare, seguendo l'esempio di Socrate che preferì bere la cicuta pur di non trasgredire quelle leggi in nome delle quali era stato mandato a morte: «è infatti regola delle regole e legge generale delle leggi, che ciascuno osservi quelle del luogo in cui si trova». Spregiudicatezza teorica e conformismo pratico si coniugano tra loro attraverso il collante dello scetticismo, così come avverrà anche in seguito in molti degli scettici a Montaigne posteriori.

Fusione di naturalismo rinascimentale e nuove prospettive sull'universo

D - *Dalla filosofia naturale alla rivoluzione scientifica* - Lo sviluppo dell'indirizzo naturalistico (che abbiamo visto particolarmente vivo in Telesio) e il grande interesse per un atteggiamento attivo e operativo verso la natura, espressosi attraverso la magia, portano alla nascita del pensiero scientifico. Attraverso l'opera di scienziati e studiosi come **Leonardo da Vinci** (1452-1519), **Niccolò Copernico** (1473-1543), **Tycho Brahe** (1546-1601), **Giovanni Keplero** (1571-1630) e molti altri, pian piano esso assume sempre più importanza e ha il suo grande propagandista nell'inglese **Francesco Bacon** (1561-1626) per affermarsi definitivamente con l'opera di **Galileo Galilei** (1564-1642), ultima grande voce della cultura filosofica e scientifica italiana prima della notte che verrà instaurata dalla controriforma.

#### 1.4. La rivoluzione scientifica. -

.....

**1.5. Il tramonto del rinascimento e l'inizio della controriforma: Giordano Bruno e Tommaso Campanella** – Come già anticipato in più punti nelle pagine precedenti, uno degli eventi capitali che hanno segnato una svolta nella cultura e nella storia politica, civile e sociale europea è rappresentato dalla Riforma protestante, iniziata da Martin Lutero (1483-1546) con l'affissione delle sue 95 tesi sulla porta della Cattedrale di Wittenberg, il mercoledì 31 ottobre 1517.

In questo periodo di transizione sono due le figure significative che testimoniano il trapasso dalla cultura del rinascimento al nuovo clima controriformistico: quelle del campano Giordano Bruno (1548-1600) e del calabrese Tommaso Campanella (1568-1639) il cui pensiero, per la ricchezza dei suoi temi e l'originalità di molte posizioni, non si lascia collocare agevolmente all'interno di nessuna delle grandi correnti filosofiche che segnarono il periodo qui in esame.

**Giordano Bruno** (1548-1600) con la sua filosofia dà espressione sia al naturalismo rinascimentale, anche nelle sue tendenze magiche ed esoteriche, sia a una visione dell'universo che rompe in maniera decisa col cosmo e la concezione aristotelica e medievale per aprirsi alle nuove prospettive scientifiche. La sua vita inquieta e peregrinante per l'Europa lo porta dalla nativa Nola, in Campania, dove entrò nell'ordine dei domenicani, a Parigi, Londra, in Germania, per poi finire nella repubblica veneta. Qui arrestato e incriminato di eresia, viene tradotto successivamente a Roma, dove è processato dal tribunale dell'Inquisizione e, avendo deciso di non abiurare le sue concezioni filosofiche, viene condannato a morte e arso sul rogo in Campo dei Fiori il 17 febbraio 1600.

Amore per la natura e corrispondenza tra realtà e mente

Nella sua complessa, articolata e spesso anche non organica visione filosofica sono rinvenibili alcuni motivi dominanti che spiegano le ragioni della sua grande influenza e fortuna, come anche le cause che lo portarono alla morte. Innanzi tutto egli diede espressione al proprio trasporto e amore per la natura esponendo (nel *De umbris idearum*, 1582) una visione di ispirazione neoplatonica, unitaria e ordinata, dell'universo, alla cui base vi sono le idee quali principi eterni e immutabili; quest'ordine si riflette anche nella nostra mente, che nella realtà sensibile riesce a scorgere le ombre delle idee. Anche a partire dal mondo sensibile è possibi-

La difesa del copernicanesimo e la inesistenza di un centro dell'universo

le pervenire, pertanto, alla comprensione di quell'unità intellegibile e ideale che regna nell'universo.

La sua visione dell'universo è nettamente copernicana e viene difesa, nella *Cena delle ceneri* (1584), sia dalle obiezioni di chi cerca di intenderla solo come una ipotesi ingegnosa, priva di realtà effettuale (è la tesi del teologo e scienziato tedesco Andrea Osian-der), sia da chi le contrappone la visione e la sapienza degli antichi: siamo noi, per Bruno, gli antichi in quanto di loro più carichi d'esperienza (così come aveva sostenuto Bernardo di Chartres). E di fronte a coloro che si richiamavano alla Bibbia per sostenere che la terra sta ferma, non esita a far propria la tesi che nei libri sacri non si devono cercare dimostrazioni e speculazioni filosofiche su come è organizzata la natura, ma solo precetti morali; e che in ogni caso in essi Dio non si rivolge al dotto, ma al volgo, adeguandosi al suo modo di intendere e di parlare: sono tesi che nella sostanza troveremo anche in Galileo. Tuttavia Bruno ritiene di dover integrare e completare la concezione copernicana col liberarla di alcuni falsi presupposti derivanti della filosofia corrente e dal senso comune: innanzi tutto dall'idea che esista un centro dell'universo nel quale dovrebbe trovarsi immobile il sole. Bruno invece, seguendo il Cusano, sostiene che il mondo è infinito in quanto effetto di una causa infinita (Dio), per cui non ha né centro né circonferenza.

Visione panpsichica del mondo, che è fatto di materia e forma

Questa visione dell'universo è ulteriormente sviluppata nei cinque dialoghi *De l'infinito universo e mondi* (1584) in cui ammette nell'universo infinito l'esistenza di infiniti mondi simili al nostro, in base sempre al principio che l'infinita potenza di Dio è meglio attestata da una infinità dei mondi ciascuno dei quali esplica uno degli innumerevoli gradi della perfezione divina: «chi nega l'effetto infinito, nega la potenza infinita». Questa nuova concezione comporta anche tutta una serie di conseguenze: la relatività dei movimenti ai mondi finiti, la dissoluzione dell'ordine gerarchico dell'universo e (nel *De monade*, 1591), la critica della teoria dell'etere, dei movimenti circolari degli astri e dell'immobilità della terra. Insomma era l'intera impostazione aristotelico-scolastica ad essere messa in crisi e ciò non poteva certo essere gradito all'ordine dei domenicani, a cui Bruno apparteneva, che dell'autorità di Aristotele era il custode.

L'universo infinito attestata dalla infinita potenza di Dio: le conseguenze sul modo di concepire il reale

Tuttavia Bruno non aveva una concezione materialistica del mondo e per questo aspetto egli conservava della concezione aristotelica l'idea che esso fosse insieme materia e forma. La forma è costituita dall'intelletto universale, forma del mondo che tutto lo compenetra: esso è causa intrinseca perché opera all'interno della materia, ma anche causa estrinseca perché non si confonde con le



cose che da esso derivano. Esso è quindi il principio formale dell'universo, principio di animazione di tutte le cose, che pertanto hanno tutte vita: da questa visione pansichica della natura, tipicamente rinascimentale, deriva la sua predilezione per la magia che lo fa trovare più a suo agio nel simbolismo numerico di derivazione pitagorica piuttosto che nella applicazione della matematica allo studio scientifico dei fenomeni naturali. La materia - secondo principio della natura - è ciò di cui è fatta ogni cosa, allo stesso modo di come nell'arte al variare delle forme sussiste sempre la stessa materia, come il marmo nelle varietà delle forme scolpite. E però non bisogna pensare che possa esistere una materia primigenia, priva di forma, in quanto principio materiale e principio formale sono solo due aspetti di un'unità, due facce della medesima medaglia, che non possono stare indipendenti l'una dell'altra. Per cui alla fine bisogna ammettere che l'universo è uno e infinito, ingenerato e incorruttibile: la conoscenza di questa suprema unità dell'universo è lo scopo e il fine di ogni filosofia e contemplazione.

La duplice visione di Dio e la tendenza al panteismo

Ma è Dio ridicibile a questa unità integrata di materia e forma? In effetti Bruno avanza anche l'idea di un Dio considerato come mente al di sopra di tutto (*mens super omnia*), trascendente, inconoscibile e ineffabile, di chiara origine neoplatonica, a cui è possibile pervenire solo per fede. Si è pensato che questa concezione fosse un residuo medievale, conciliabile con l'idea di un universo unitario identificato con Dio (*mens insita omnibus*) solo mediante la dottrina della doppia verità; in ogni caso ad accendere l'animo di Bruno e ad ispirare profondamente il suo pensiero è la sua visione del divino nel mondo e del mondo come espressione del divino, che assume coloriture panteistiche.

La libertà dell'uomo e la doppia verità: contro la santa asinità del cristianesimo

Ma questa concezione dell'universo in cui tutto è concatenato e che procede con ferrea necessità dal medesimo principio, non potrebbe mettere a repentaglio la libertà dell'uomo? La soluzione non è per Bruno quella di abbandonare le conclusioni cui perviene la filosofia, ma piuttosto quella di nascondere al volgo tale dottrina, affinché esso non ne tragga conclusioni errate. Del resto al popolo rozzo e ignorante è sufficiente la fede somministrata da preti e teologi - quella "santa asinità" fatta di credenze rozze e ripugnanti, contrarie alla ragione e alla natura, che egli fustiga anche attraverso una satira aspra e penetrante - mentre le dimostrazioni e le verità speculative sono appannaggio solo dei contemplativi e dei filosofi. È con questa particolare versione della dottrina averroista della doppia verità che egli cercò di difendersi dagli inquisitori: distinguendo le sue idee filosofiche, costruite in base al lume naturale della ragione, dalle questioni di fede, per le quali si rimet-

Una vita tra prigione e accuse di eresie

teva all'autorità e al giudizio della chiesa. Ma quando gli si chiese di ritrattare anche le sue concezioni filosofiche, oltre a quelle di fede, egli rifiutò, preferendo andare a morte, «martire e volentieri».

**Tommaso Campanella** (1568-1639) è accomunato per molti aspetti al medesimo destino di Bruno: entrambi provenienti da povere famiglie del meridione d'Italia (Campanella è nato a Stilo, ora in provincia di Reggio Calabria, sul mar Ionio), entrambi domenicani, insofferenti della cultura tradizionale e desiderosi di un vero e proprio rinnovamento morale e civile, in rotta di collisione col proprio ordine monastico e con le autorità del tempo e infine rinchiusi nel carcere romano dell'Inquisizione nello stesso periodo. Tuttavia il periodo di detenzione più lunga Campanella doveva passarlo a Napoli dove viene rinchiuso, con la doppia accusa di ribellione ed eresia, a causa del tentativo di rivolta antispagnola da lui progettato dopo essere stato costretto a tornare in Calabria. Campanella riesce ad evitare la pena capitale fingendosi pazzo e resistendo alla tortura tesa a smascherarlo; ma finisce per trascorrere più di un quarto di secolo in carcere, dal 1600 al 1629, tra Napoli e Roma. Così, diversamente da Bruno, Campanella elabora gran parte del proprio pensiero non peregrinando per l'Europa, ma nell'isolamento della propria cella carceraria e dandogli, con una potenza speculativa straordinaria, una forma sistematica, documentata dalle sue grandi opere, la *Metafisica* e la *Teologia*. Ottenuta la libertà, viene riabilitato, gli viene conferito il titolo di maestro in teologia, fino a ipotizzare addirittura la possibilità di essere nominato cardinale. Ma, nuovamente attaccato dai domenicani che non gli perdonano l'anti-tomismo, è costretto a fuggire da Roma nel 1634 per rifugiarsi in Francia presso la corte di Luigi XIII, ricevendone protezione e una pensione. Qui trascorre gli ultimi anni della sua vita, ormai da sopravvissuto in un tempo che più non si riconosce nella sua filosofia, il cui nuovo rappresentante, Cartesio, rifiuta persino di incontrarlo.

Dal materialismo di Telesio al pansichismo e alla difesa di Galileo

Questo esito felice della sua esistenza rispetto a quello di Bruno si spiega col fatto che, diversamente dalle tendenze anticristiane del nolano, Campanella si proponeva in fin dei conti il compito di ricostruire un autentico sistema di pensiero cristiano, depurato dalle concezioni aristoteliche e tomistiche e ricondotto alle sue fonti di ispirazione più genuine.

Inizialmente entusiastatosi per le dottrine di Telesio, nel cui sensismo vedeva un'alternativa ad Aristotele (e per questo già sospetto ai suoi superiori di eresia), si lascia poi influenzare dalle dottrine ermetiche e magiche, concependo la realtà come pulsante di vita: un'anima diffusa mette in reciproco collegamento tutte le

cose, consentendo loro di comunicare. È mago colui che sa entrare in sintonia con tale principio divino e diviene così in grado di modificare il corso della natura. Ed è questa coltivazione della magia un altro dei motivi delle tante volte che lui viene messo sotto accusa. Ma questa sua predilezione per la magia non gli fece ignorare i progressi della nuova scienza, che egli difese nella sua *Apologia pro Galilaeo* (1616), in cui criticava le ragioni di coloro che volevano impedire a Galileo di difendere il copernicanesimo in base a motivazioni tratte dalla Bibbia: egli voleva impedire, in sostanza, che si ostacolasse la ricerca sulla natura in nome dei libri sacri, in quanto in essi Dio non aveva voluto dare insegnamenti di scienza, ma solo precetti morali. L'uomo ha ricevuto da Dio l'intelletto proprio per studiare il mondo, il quale del resto è manifestazione di Dio al pari della Bibbia. Per cui Campanella, pur non condividendo nel merito il copernicanesimo di Galileo, tuttavia ne difende il diritto alla libera ricerca anche in virtù di argomenti teologici.

Contro Aristotele e lo scetticismo: le tre primalità dell'Io e l'importanza dell'autocoscienza

Ma è nella meditazione forzata della sua cella che Campanella matura l'ambizioso tentativo di un nuovo sistema del sapere alternativo a quello di Aristotele, visto come la scaturigine di ogni male: filosofico, politico e religioso. Contro questa falsa filosofia egli vuole edificare un sistema autenticamente cristiano che prenda avvio dalla confutazione della stessa possibilità della conoscenza avanzata dallo scetticismo. Nella sua *Metaphysica* per dimostrare la possibilità di una conoscenza vera e certa, Campanella muove dalla realtà del dubbio più radicale, esponendo e ricapitolando i classici argomenti dello scetticismo, ai quali egli oppone l'argomento di derivazione agostiniana: è sufficiente comprendere ed avere consapevolezza che si sta dubitando per avere la certezza della verità del dubbio stesso. Al cuore di questo argomento v'è la dottrina dell'autocoscienza come sapere originario di cui non si può dubitare: essa è intesa come trasparenza e presenza dell'anima a se stessa, una conoscenza o "notitia" che è "indita" o innata, è "senso di sé" e che pertanto si sottrae a ogni dubbio (per questo aspetto, cioè per il suo essere "senso", essa si distingue dal principio dell'autocoscienza cartesiano, che è invece "pensiero"). Da questa conoscenza di sé (che è propria, sia pure a livelli diversi, di ogni essere della natura: donde il pansichismo universale) si distingue la conoscenza dell'altro, ovvero del mondo obiettivo formato da tutti gli altri enti, che è indiretta o "conoscenza addita, illata", cioè acquisita, e che non possiede quindi quella certezza propria della conoscenza di sé. Questa conoscenza degli enti retroagisce sulla conoscenza di sé, finendo per perturbarla e quindi renderla meno certa e immediata: la conoscenza di sé si "aliena"

Dio e le tre primalità

nella conoscenza dell'altro e così si perde; acquista sì in ricchezza, ma perde in certezza; e l'uomo nel conoscere il mondo, si esilia da se stesso, si disperde nelle cose: solo recuperando il senso di sé egli ritroverà la sua più propria natura.

Ma l'uomo non solo conosce sé stesso, ma anche si scopre come essere che può e vuole; esso è cioè non solo conoscenza di essere (*sapientia essendi*), ma anche potenza di essere (*potentia essendi*) e volontà o amore del proprio essere (*amor essendi*): sono questi i momenti fondamentali che costituiscono l'Io dell'uomo, che vengono definite da Campanella le tre primalità. In queste tre primalità viene da lui individuata anche la struttura fondamentale della realtà, di tutti gli enti; e sono anche i tre modi di essere dello stesso Dio, che in lui si presentano senza la limitazione del nulla, che è invece una caratteristica degli essere finiti (cioè dalle opposte primalità di impotenza, insipienza e disamore). Dio è così *potentia essendi*, *sapientia essendi* e *amor essendi*, rispecchiando sul piano razionale il dogma trinitario tradizionalmente facente parte della dottrina cristiana (Padre, Figlio e Spirito Santo).

Campanella è importante nella storia del pensiero anche per la sua teorizzazione politica utopica, esposta nella sua opera *La città del sole* (1602). Egli immagina una società ideale ispirata alla repubblica di Platone e fondata sul sapere, incarnato nel governo retto da un Metafisico o Sole, assistito da tre principi: Pon, Sin, e Mor, ovvero Potestà, Sapienza e Amore che rappresentano le tre primalità metafisiche. Benché fondata sulla sola ragione e all'oscuro della rivelazione cristiana, tuttavia questa società ne incarna gli ideali (e tra questi quello della comunanza dei beni e delle donne), a dimostrazione che non v'è per Campanella contrasto tra ragione e religione: la religione naturale dei solari è quella innata in tutti gli uomini e quindi il fondamento di tutte le altre. Tra esse quella che vi è più vicina è quella cattolica, che deve essere riformata per esserle più adeguata. Ciò fa sì che egli veda successivamente nel cattolicesimo la sola religione conforme a ragione, per cui un restaurato cattolicesimo - liberato dai vizi e dagli errori che gli derivano dalla perversione aristotelica e riformato moralmente per riportarlo alla purezza e semplicità delle origini patristiche - è la via per la realizzazione di una società perfetta, intesa come una sorta di teocrazia universale con a capo il pontefice.

È questo suo radicarsi in una tradizione medievale a rendere il progetto politico di Campanella inadatto a rispondere alle nuove esigenze dei tempi: egli per molti aspetti segna il punto terminale del rinascimento e il preannuncio di un rinnovato sforzo di dominio religioso, che in quel periodo è portato avanti dal cattolicesimo controriformistico.

