

Progetti Donzelli

Patavina Libertas

Una storia europea dell'Università di Padova (1222-2022)

PIANO DELL'OPERA

Libertas

Tra religione, politica e saperi

a cura di Andrea Caracausi, Paola Molino, Dennj Solera

Stranieri

Itinerari di vita studentesca tra XIII e XVIII secolo

a cura di Maria Cristina La Rocca e Giulia Zornetta

Intellettuali e uomini di corte

Padova e lo spazio europeo fra Cinque e Seicento

a cura di Ester Pietrobbon

L'Università delle donne

Accademiche e studentesse dal Seicento a oggi

a cura di Andrea Martini e Carlotta Sorba

Alla prova della contemporaneità

Intellettuali e politica dall'Ottocento a oggi

a cura di Carlo Fumian

La filosofia e le lettere

Le origini, la modernità, il Novecento

a cura di Vincenzo Milanese

Arti e architettura

L'Università nella città

a cura di Jacopo Bonetto, Marta Nezzo,

Giovanna Valenzano, Stefano Zaggia

Scienza e tecnica

Dalla rivoluzione scientifica alla rivoluzione digitale

di Giulio Peruzzi e Valentina Roberti

L'arte medica

La scuola padovana e la medicina in Europa e nel mondo

a cura di Giovanni Silvano

Franco Biasutti, Matteo Cosci,
Vincenzo Milanesi, Gregorio Piaia

LA FILOSOFIA E LE LETTERE

Le origini, la modernità, il Novecento

A cura di
Vincenzo Milanesi

Presentazione di
Rosario Rizzuto e Annalisa Oboe

Questo volume fa parte dell'opera
Patavina Libertas.
Una storia europea dell'Università di Padova (1222-2022)

1222·2022
800
A N N I



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



© 2021 Donzelli editore e Padova University Press

Donzelli editore, Roma
Via Mentana 2b
www.donzelli.it

ISBN 978-88-5522-165-8

Indice

p. VII Presentazione
di Rosario Rizzuto e Annalisa Oboe

3 L'«Università della ragione spregiudicata,
della Libertà e del Patriotismo»
di Vincenzo Milanese

Parte prima. Dai primi secoli alla modernità

19 I. Pietro d'Abano: la medicina tra filosofia
e «scienza degli astri»
di Gregorio Piaia

29 II. Marsilio da Padova: la politica fra *scientia* e ideologia
di Gregorio Piaia

39 III. Paolo Veneto, principe dei dialettici
di Matteo Cosci

49 IV. Nicoletto Vernia e l'Aristotele «averroizzato»
di Matteo Cosci

59 V. Pietro Pomponazzi e la mortalità dell'anima
di Matteo Cosci

69 VI. Jacopo Zabarella e l'aristotelismo come scienza
di Matteo Cosci

Parte seconda. Da Galileo all'età del Romanticismo

81 I. Galileo Galilei: l'ermeneutica della natura
di Franco Biasutti

93 II. Metodo galileiano e filosofia
di Franco Biasutti

103 III. Filosofia e tradizione
di Franco Biasutti

117 IV. La presenza di Platone
di Franco Biasutti

127 V. La filosofia morale
di Franco Biasutti

Parte terza. L'Ottocento e il Novecento

139 I. L'Ottocento filosofico padovano: tra «filosofia dell'esperienza»,
filosofia eclettica e spiritualismo
di Gregorio Piaia

149 II. La «filosofia positiva» a Padova e la sua eredità
di Vincenzo Milanesi

167 III. Filosofia e *studia humanitatis* tra le due guerre mondiali
di Vincenzo Milanesi

185 IV. Tra personalismo cristiano e «metafisica classica»
di Vincenzo Milanesi

205 V. Altri percorsi, tra cristianesimo e pensiero «laico», in filosofia
e negli *studia humanitatis*
di Vincenzo Milanesi

221 Bibliografia ragionata

251 Elenco delle illustrazioni

255 Indice dei nomi

263 Gli autori

Presentazione

Il 2022 è una data iconica per l'Università di Padova, per la città che la ospita dalle sue origini e per quanti in Europa e nel mondo hanno condiviso scienza, cultura e libertà come principi fondanti della società.

Le celebrazioni per gli otto secoli dell'Ateneo sono un traguardo ragguardevole che, pur rendendoci orgogliosi, potrebbe farci sentire il peso degli anni. Invece crediamo che questo momento storico abbia il compito di aprire con entusiasmo al nostro nono secolo, e siamo profondamente grati, nelle sfide che ci attendono, di poter contare su una storia lunga, punteggiata da grandi conquiste e da figure gigantesche di uomini e donne nella scienza, nella cultura, nelle arti. È questa vita duratura e piena dell'istituzione che permette a noi che siamo venuti dopo di salire sulle spalle dei giganti. La storia, ma anche la scienza e la conoscenza si fanno guardando al futuro, nelle dis/continuità rispetto a ciò che ci ha preceduto.

L'ottocentesimo anniversario si è presentato per tempo come un'opportunità per riconsiderare il ruolo dell'Ateneo nella creazione e nella diffusione del sapere e per valorizzare quella dimensione internazionale che gli fu propria fin dalla fondazione nel 1222. Tale volontà di recupero di un rapporto vivo con il passato si è configurata anche come un'occasione straordinaria per rilanciare gli studi storici sulla nostra Università e per renderne più leggibile e inclusiva l'immagine in questo passaggio epocale.

I volumi che compongono la collana editoriale che abbiamo chiamato *Pataвина Libertas. Una storia europea dell'Università di Padova* costituiscono un'opera organica, fondata su solide ricerche d'archivio che insistono su assi tematici che ancorano saldamente la storia dell'Università di Padova al contesto europeo-internazionale e al valore fondante della libertà.

Ci fa molto piacere che il lavoro di giovani ricercatori e ricercatrici, sotto la guida sicura di figure esperte di Dipartimenti e Centri dell'Ateneo, si sia mosso nella direzione auspicata di fornire un'immagine della complessità e dello spessore scientifico-culturale-intellettuale-politico della lunga vita dell'istituzione, e sia ora reso visibile e condiviso in pubblicazioni di alta divulgazione informative e attraenti, che un pubblico ampio, non necessariamente di specialisti, potrà apprezzare.

Mobilità di persone e saperi, libertà, sviluppo scientifico, innovazione tecnologica, patrimonio culturale, dialogo fra università e politica, partecipazione femminile e trasformazione sociale sono alcune delle parole chiave di questa narrazione lunga otto secoli che affidiamo alle nuove generazioni. L'auspicio è che possano continuare a credere che l'università ha un ruolo centrale nella costruzione di un mondo sano, libero, democratico e sostenibile.

Rosario Rizzuto, Rettore

Annalisa Oboe, Prorettrice
alle Relazioni culturali, sociali e di genere

La filosofia e le lettere

L'«Università della ragione spregiudicata, della Libertà e del Patriottismo»

di Vincenzo Milanesi

È fuori da ogni dubbio il fatto che gli studi filosofici abbiano caratterizzato fin dai suoi inizi l'*Universitas* dello *Studium Paduanum*, affermatosi nella città di Padova a seguito della secessione di un gruppo di docenti e scolari dell'Alma Mater bolognese avvenuta intorno agli anni venti del XIII secolo. La data di nascita, per dire così, collocata nell'anno 1222, vede quella *universitas*, cioè, nel latino medievale, quella comunità di docenti e discenti, inserirsi in un ambiente in cui non solo già esistevano «scuole» presso la Cattedrale, ma in cui *magistri* più o meno direttamente collegati con quelle avevano già costituito un ambiente nel quale circolavano testi, di carattere prevalentemente «scientifico», tradotti dall'arabo e dall'ebraico importati dopo viaggi nell'area culturale iberica. Questi scritti sono importanti soprattutto perché rappresentavano un primo canale di trasmissione in Italia di opere di Aristotele, in modo particolare di opere di carattere naturalistico, accenni alle quali compaiono anche nei *Sermones* di sant'Antonio, il frate francescano portoghese che predicò a Padova e ivi morì nel 1231, legando indissolubilmente il suo nome a quello della città.

La Padova *nursey of arts*, «culla delle arti», celebrata alla fine del Cinquecento da William Shakespeare ha già, dunque, allora alcuni secoli di vita e di gloria, essendosi in essa sviluppate due distinte *Universitates*, anche se formalmente tali solo dalla fine del Trecento, quella dei giuristi e quella degli «artisti»: il termine va tra virgolette perché allude alle *artes* nel significato che avevano nella cultura medioevale, cioè va riferito alle sette «arti» liberali, che erano le forme dei saperi del tempo: le arti del «trivio» (grammatica, retorica e dialettica) si giustapponevano a quelle del «quadrivio» (aritmetica, geometria, musica e astronomia), saperi del mondo dell'uomo le prime e della natura le seconde. A queste, con il sorgere degli *Studia* (questo il termine con

cui nel tardo medioevo si indicavano le strutture più o meno saldamente istituzionalizzate in cui operavano le *universitates*), andavano aggiungendosi altre forme di sapere man mano che si diffondeva la conoscenza delle opere di Aristotele, il «maestro di color che sanno» dantesco, cioè la logica, la fisica, la metafisica, e poi la biologia, la psicologia, l'etica, la politica, la poetica.

Sono presenti all'interno dell'Università «artista» patavina sin dai primi decenni della sua storia figure di rilievo come il polacco Witelo, che vi giunge da Parigi, il quale in un trattatello sui «demoni» tenta una spiegazione di prodigi e miracoli in termini di fenomeni naturali. Anche sant'Alberto Magno studia a Padova in quegli anni, risentendo di quel clima culturale che andava già allora definendosi come impregnato di spirito razionalistico e «scientifico», all'interno di una comunità di *scholarium* ai quali i *magistri* insegnavano a procedere *de naturalibus naturaliter*, cioè a usare strumenti concettuali che derivano dalla razionalità e dalla ricerca attraverso di essa per tutto ciò che riguardava la natura e il mondo umano, lasciando poi impregiudicato e non toccato dalle loro analisi filosofiche il significato che quegli eventi potevano avere per la teologia e per la Rivelazione cristiana. Abbiamo già qui, sin dai primissimi esordi dell'Università patavina, la cifra probabilmente più rilevante e significativa per comprendere molti dei secoli della sua storia culturale.

Delle tre parti nelle quali è suddiviso questo volume, ciascuna rappresenta una fase non solo banalmente cronologica, ma un'epoca storica, con le sue caratteristiche e le sue peculiarità: quella dell'Università di Padova è una storia che fa tutt'uno con quella della cultura europea, e che si articola attraverso un percorso fatto di sviluppi di un pensiero sempre connesso a quanto accade oltralpe e di tornanti che ne determinano svolte radicali, segnando epoche diverse. Vedremo come il tema dell'esigenza di far prevalere, nella spiegazione di ciò che accade nel mondo, elementi di razionalità umana sulla volontà di darne giustificazioni di carattere «metafisico» (prendiamo il termine nella sua accezione più vasta e generale), di studiare cioè la realtà del mondo fisico e di quello dell'uomo secondo l'impianto concettuale, appunto, del *de naturalibus naturaliter*, sarà prevalente e determinerà, seppur in modi diversi, tutta la storia dell'Università di Padova.

È bene chiarire subito che la valenza che assumerà il termine «scienza» nel corso dei secoli andrà radicalmente trasformandosi, così come diverso sarà il significato della parola stessa «filosofia», che muterà in simbiosi con i mutamenti dello spessore semantico della prima. Ma è

proprio questa avventura fatta di tornanti sulla strada della storia, di svolte talora così significative da poter essere davvero definite epocali, ciò che connota la vicenda plurisecolare di un Ateneo che ha percorso da protagonista ottocento anni di storia della cultura europea, restando tuttavia sostanzialmente fedele allo spirito delle sue origini e nel contempo incidendo profondamente su quella storia medesima. Le figure di Pietro d'Abano e di Marsilio da Padova, due giganti con la cui opera l'*Universitas* patavina è immediatamente proiettata ai livelli più alti del dibattito culturale in Europa, fin dal primo secolo della storia di questa Università, esprimono come meglio non si potrebbe quello spirito, come si vedrà leggendo gli incisivi ed efficaci capitoli a loro dedicati.

Ai secoli che vanno dal XIII al XVI, i primi quattrocento anni della storia dell'Ateneo, è dedicata la Parte prima di questo volume. Sono secoli nei quali la filosofia, strettamente connessa con gli *studia humanitatis*, vede Padova primeggiare in Europa diventando uno dei centri più importanti, un crocevia da cui si doveva passare, come per poche altre università europee è stato: sono i secoli nei quali si forma una vera e propria «scuola di Padova» riconosciuta come centrale nel dibattito culturale del continente, secoli nei quali l'Ateneo si sviluppa come motore di un sapere, di una *scientia* che si articola tra logica e «filosofia della natura», e che trova in un'interpretazione «laica» dell'opera di Aristotele il comune denominatore di posizioni che, pur nelle diversità che caratterizzano le tesi dei diversi grandi *magistri*, riconoscono il loro ineludibile punto di riferimento sempre in Aristotele. L'opera di questo autentico pilastro della cultura occidentale viene riletta come la guida per procedere *de naturalibus naturaliter*, lasciando sullo sfondo l'impianto teorico della metafisica dello Stagirita, o piuttosto dandone un'interpretazione originale spesso lontana da quella di Tommaso d'Aquino o di Duns Scoto.

Non per questo va ripresa tal quale la nota tesi fatta propria per più di un secolo, dalla metà dell'Ottocento in poi, da molti studiosi, di un aristotelismo patavino tutto e soltanto «averroista», cioè condizionato dalla lettura che dell'opera di Aristotele aveva fatto Averroè, il pensatore arabo «ch'il gran comento feo», come lo ricorda Dante, facendone un aristotelismo fondamentalmente avverso ai dogmi del cristianesimo, legato a una lettura tutta immanentistica e materialistica del pensiero dello Stagirita. Gli aristotelici della «scuola di Padova» dai maestri arabi, ma anche, da un certo momento in poi, da Alessandro di Afrodisia, non poco hanno tratto, fondendo tuttavia in modi originali e peculiari l'eredità ricchissima di Aristotele. Fin dal 1497 a Padova l'Uni-

versità incarica Niccolò Leonico Tomeo, umanista di origini albanesi anche se di nascita veneziana, di leggere le opere di Aristotele, «*maxime in philosophia et medicina*», sul testo originale greco. Ma non solo la disputa *de immortalitate animae* ha animato il dibattito teorico a Padova, a partire dall'analisi delle opere di Aristotele condotta sulla scorta dei commentatori greci e arabi (oltre che ebraici, non dimentichiamolo, come Elia del Medigo). Ed è forse proprio soprattutto discutendo dell'opera logica dello Stagirita, e della «filosofia della natura» che con quella si intreccia, che si sono avuti gli sviluppi più fecondi della recezione patavina del magistero aristotelico.

In quel giro d'anni che comprende i due secoli fondamentali per la costruzione dell'identità culturale dell'Europa moderna, il XV e il XVI, a Padova non solo insegnano i grandi maestri ai quali sono dedicati i capitoli della Parte prima del volume, cui si farà cenno fra poco. Da Padova passano anche alcune delle figure più importanti, e più note, della cultura europea del Rinascimento: da Giovanni Pico della Mirandola a Erasmo da Rotterdam, che definirà l'Ateneo patavino con le celebri espressioni: *locupletissimum ac celeberrimum optimarum disciplinarum emporium*. Di passaggio tra Padova e Venezia, Erasmo si sarebbe forse fermato volentieri da queste parti, e mantenne un bellissimo ricordo della sua pur breve permanenza. Da Padova passano Tommaso Campanella, Bernardino Telesio, e lo stesso Giordano Bruno, che forse tornò in Italia proprio sperando in un insegnamento patavino sotto la protezione della Repubblica Serenissima, mai pensando al tradimento del Mocenigo che lo consegnerà all'Inquisizione, nello stesso anno della chiamata di Galileo a Padova. Ma anche Girolamo Fracastoro e l'altro Girolamo, Cardano, veronese il primo e pavese il secondo, sono stati studenti patavini. Così il polacco Niccolò Copernico, anche se il passaggio da Padova non ebbe forse grande influenza sulla formulazione della sua rivoluzionaria teoria astronomica, pur essendo già consolidata a Padova una significativa tradizione di studi di astronomia, dal padovano Giovanni Dondi a Biagio Pelacani da Parma.

Non è un caso che Erasmo, al quale era stata offerta una cattedra e che non ebbe la possibilità di mettere radici a Padova anche per via della guerra che vedeva coalizzati contro Venezia gli Stati della Lega di Cambrai, definisce Padova come un «porto quietissimo», dove, nelle parole sue stesse, «ci si poteva dedicare agli studi abbastanza comodamente», quasi un'isola felice in quel contesto storico in cui si stavano addensando nei cieli dell'Europa le nubi minacciose della Riforma, con tutte le sue conseguenze sulla storia non solo culturale dell'Europa stessa. Di

questo clima di libertà e tolleranza la Serenissima era garante, sempre orientata verso una politica di apertura non solo all'Europa continentale ma anche all'Oriente che era stato bizantino, a tutela anche dei suoi interessi commerciali. La *patavina Universitas* non era assoggettata, come invece altri grandi centri del sapere quali Parigi o Bologna, al controllo delle gerarchie ecclesiastiche, ma era già, in embrione, quella «Università di Stato», dello Stato della Repubblica veneziana, che dopo l'interdetto papale, agli inizi del Seicento, diventerà di fatto, anche grazie alla sagacia giuridica di un grande personaggio laureatosi a Padova, il frate servita Paolo Sarpi, attraverso vicende assai ben ricostruite da un maestro degli storici contemporanei delle secolari vicende dell'Università patavina, Piero Del Negro. Il fondo di laicità e di autonomia dall'incombente potere ecclesiastico ha sempre caratterizzato, del resto, tutta la politica della Serenissima non solo nel Cinquecento, come è ben noto. E come chiaramente appariva anche agli occhi di quanti nei secoli vi hanno cercato la «quiete» del porto cui accennava Erasmo.

Accanto alle importanti figure cui si è fatto cenno, altri nomi, quelli dei sei grandi filosofi ai quali sono dedicati i suggestivi «medaglioni» di cui si compone la Parte prima del volume, Pietro d'Abano, Marsilio da Padova, Paolo Veneto, Nicoletto Vernia, Pietro Pomponazzi e Jacopo Zabarella, sono nomi di personaggi assai noti ai cultori di discipline filosofiche e oggetto di molti studi specialistici: sono quelli delle figure più emblematiche di una stagione di pensiero nella quale a Padova sono state presenti e attive personalità che hanno inciso in modo significativo sul pensiero europeo della prima modernità, contribuendo ai dibattiti più vivaci e influenzando altri grandi pensatori della modernità stessa che verranno dopo di loro.

Si è, dunque, venuto così creando a Padova, anche per la presenza di queste figure, quel clima culturale, quel contesto che caratterizza l'*Universitas patavina* in modo peculiare rispetto a qualsiasi altra università dell'Europa di quel periodo storico, cui si è già fatto cenno, e che è stato di recente assai ben descritto in un saggio dedicato a una figura, quella di Pomponio Algerio, apparentemente «minore», ma tale solo perché poco nota, della storia dell'Ateneo patavino. È in quel clima, in quel contesto, che si inserisce, nello scorcio finale del Cinquecento, la grande figura di Galileo Galilei, che a Padova troverà l'ambiente più adatto allo sviluppo della sua opera, e che gli farà passare anni felici, come si dirà più avanti.

Qui si arriva a uno di quei tornanti di cui più sopra si diceva, forse a quello più importante, perché il rapporto tra aristotelismo padovano

e nascita della scienza moderna segna una fase centrale nella storia della filosofia a Padova, ma segna anche un passaggio davvero epocale per la cultura europea: siamo di fronte a una «rottura», certamente, destinata a rivoluzionare la storia della civiltà occidentale, non solo la storia del pensiero filosofico. È un passaggio, una svolta, che avviene a Padova, prima che in altri contesti europei, non casualmente, e forse anche in continuità, oltre che in contrapposizione, in una certa particolare forma di continuità, quanto meno, con ciò che era avvenuto a Padova, nell'*Universitas artistarum*, fin dalle sue origini. È ben noto come si sia sviluppato, a partire dagli anni quaranta del Novecento, un importante dibattito sul ruolo che può aver avuto l'aristotelismo padovano nella genesi della scienza moderna, dibattito nel quale grandi studiosi sono giunti a conclusioni radicalmente divergenti, anzi opposte. Resta tuttavia non in discussione il ruolo che Padova, con la sua Università, ha avuto nella genesi della rivoluzione scientifica della modernità, come tra breve vedremo.

Nella Parte prima di questo volume, e nella seconda in modo particolare, è ben analizzato il contributo che le ricerche di Jacopo Zabarella sul «metodo» hanno avuto nell'indirizzare le ricerche *de naturalibus* non solo in opposizione alla tradizione aristotelica ma anche facendo interagire contenuti provenienti da quella medesima tradizione con istanze e intuizioni del tutto nuove: prima di tutte, il ricorso allo strumento concettuale fornito dalla matematica come «linguaggio» per avvicinarsi alla realtà naturale, per comprenderla «interrogandola» attraverso l'esperimento, definito, quest'ultimo, come un *periculum facere*, un «mettere alla prova» la natura alla luce dell'ipotesi che porta l'*experientia* – per così dire – al di là di sé stessa, verso l'«esperimento». Alla logica si sostituisce dunque, nel metodo galileiano, la matematica: «organo» della «scienza» non è più la logica, l'*Organon* aristotelico (che ne rimarrà modello, anche attraverso le opere di logica di Jacopo Zabarella, fino alla fine del Settecento, fino a Kant), perché «si impara – dice Galileo – dalla lettura dei libri pieni di dimostrazioni, che sono i matematici soli, e non i logici». Alla semplice (ma imprescindibile) osservazione si rende necessario aggiungere uno sguardo «con gli occhi della mente», con l'ipotesi da verificare sperimentalmente. E Platone si rivela allora maestro non meno di Aristotele, quel Platone che Galileo, a detta del discepolo e biografo Vincenzo Viviani, «sopra ogni altro ebbe caro, e del cui profondo studio così manifesta impronta rimase in tutti gli scritti di lui».

Cambia dunque, in questo tornante decisivo della storia della filosofia a Padova, non solo il concetto di «scienza», ma anche quello stes-

so di «filosofia»: Galileo rinuncia a «tentare le essenze», la metafisica non riguarda più il pensiero filosofico così come esso viene ristrutturandosi con la rivoluzione concettuale realizzata all'insegna del nuovo «metodo», che combina insieme esperimento e formulazione matematica delle leggi che governano l'accadere dei fenomeni naturali. La filosofia si fa ora tutt'uno con la conoscenza «scientifica» della natura, si fa «filosofia naturale» in un senso profondamente diverso, tuttavia, da quello in cui questa terminologia ricorreva nella tradizione aristotelica cui si ricollegava la «scuola di Padova» nelle sue diverse forme, che manteneva, *bon gré mal gré*, un saldo fondamento nel *commitment* «metafisico» di matrice aristotelica, tanto più saldo, forse, quanto più implicito. Al posto della metafisica ora stanno i testi sacri, quelli che ci rivelano «come si vadia al cielo», scrive Galileo nelle due celebri lettere a Benedetto Castelli e a Cristina di Lorena, ma nulla ci dicono su «come vadia il cielo».

La grandezza di quanto Galileo è venuto scoprendo a Padova è tale da aver, come è noto, ispirato le pagine straordinarie della *Vita di Galileo* di Bertolt Brecht. Ma l'importanza dell'ambiente patavino, del contesto in cui le scoperte galileiane sono venute maturando, ha avuto anche riconoscimento esplicito in uno dei più importanti studi sulla genesi della scienza moderna fondata sul metodo sperimentale. Collegando la presenza a Padova di Galileo, padre della moderna astronomia che nasce quando con geniale intuizione egli punta il cannocchiale verso il cielo dimostrando così sperimentalmente la verità fattuale dell'ipotesi copernicana, con altri due fattori di primaria importanza, di cui si dirà, Herbert Butterfield, uno dei maestri della storia della scienza moderna, ha scritto parlando di Padova che «si ebbero in questa università sviluppi tali da giustificare la concezione secondo la quale – ammesso che l'onore di essere stata la sede della rivoluzione scientifica possa appartenere di diritto a un singolo luogo – tale onore dovrebbe essere riconosciuto a Padova».

Dei due fattori a cui Butterfield fa riferimento uno è la Scuola di anatomia che si era venuta sviluppando a Padova nel Cinquecento, grazie a una tradizione di studi basata sull'osservazione «autoptica», intendendo il termine in modo letterale, cioè attraverso la dissezione di cadaveri, tradizione che è attestata già a partire almeno dalla fine del XIII secolo e che trova un impulso straordinario dalla presenza a Padova di Andrea Vesalio. Non è il luogo questo per approfondire il tema della genesi della medicina come scienza nel senso moderno del termine, che nasce a Padova nel Cinquecento, tra il Teatro anatomico di Fa-

brici d'Acquapendente e l'Ospedale di San Francesco Grande, che con Giovanni Battista da Monte e i suoi successori vede nascere la clinica medica moderna, con studenti e *magistri* insieme al letto del malato, oltre che con il già ricordato Vesalio, con Realdo Colombo, con il Falloppia, con lo stesso Fabrici, e con Prospero Alpini. Basti qui ricordare che l'*Universitas artistarum* ha visto da sempre collegati gli studi medici con quelli di «filosofia» intesa questa come logica e «filosofia naturale», come «filosofia della natura», da Pietro d'Abano in poi, anche se, ovviamente, soltanto la medicina dei grandi personaggi or ora nominati può dirsi realmente avviata sulla strada di un sapere «scientifico» nel significato moderno del termine. È lo stesso Butterfield ad annotare, di seguito alle righe sopra riportate, che a Padova «si studiava ampiamente Aristotele come introduzione ai corsi di medicina» e che «a Padova la regina delle scienze, piuttosto che la teologia, come invece a Parigi, era la medicina».

Giungiamo così al secondo dei due fattori ricordati da Butterfield, che è proprio il ruolo che l'aristotelismo padovano ha avuto nella nascita della scienza moderna. Del quale già si è detto, poc'anzi, come *humus* di primaria importanza per la genesi del metodo galileiano, che nasce tuttavia dalle intuizioni «rivoluzionarie» di quel «genio che insieme scopre e occulta», Galileo, come lo definirà a metà del Novecento Edmund Husserl, la cui opera segna in modo permanente la storia dell'Università di Padova.

Galileo inaugura i suoi corsi a Padova, ventottenne, il 7 dicembre del 1592: scrivendo all'amico Girolamo Mercuriale (altra figura importante della *Universitas artistarum* patavina, che vi insegnò tra il 1569 e il 1587, dopo essersi laureato a Padova nel 1555), esprimeva la sua soddisfazione per l'Ateneo in cui si era trasferito: e Mercuriale, di rimando, gli ricorda di averlo incoraggiato a fare questa scelta, sottolineando «che lo Studio di Padova era il proprio domicilio del suo ingegno». Era davvero un'esatta valutazione quella di Mercuriale, che ben conosceva l'ambiente accademico patavino di cui aveva fatto parte sino a pochi anni prima.

Galileo arriva a Firenze nel 1610, partendo da Padova il 7 settembre di quell'anno, dopo avervi passato «li diciotto anni migliori» della sua vita, come con rimpianto ricorda lui stesso nel 1640, ormai vicino alla morte, in una lettera famosissima. Ma non lascia, almeno all'apparenza, un segno immediatamente visibile della rivoluzione che nel pensiero filosofico come in quello scientifico, soprattutto negli anni padovani, egli ha compiuto. In quel giro d'anni, anzi, la figura più au-

torevole tra i filosofi che insegnano nello Studio patavino è quel Cesare Cremonini, forse proprio quel «gran cattedrante» a cui, nel *Dialogo*, Galileo, sornione, fa alludere Simplicio; quel medesimo personaggio che sembra si sia rifiutato, secondo la testimonianza di Paolo Gualdo, amico e corrispondente di Galileo, di «mirar per quegli occhiali» (il cannocchiale di Galileo) che, afferma Cremonini, «m'imbaldiscò la testa». Fedele alla lettera forse ancor più che allo spirito del testo aristotelico, Cremonini, che pure fu amico personale di Galileo oltre che collega, non mancò di condividere la sorte dello stesso Galileo, accusati entrambi di eresia nel 1604 e finiti nel mirino dell'Inquisizione. E fu difensore strenuo della laicità dell'insegnamento accademico contro il tentativo dei padri gesuiti di fondare un'università a Padova in concorrenza con quella «statale», per dir così, protetta dalla Serenissima. Fu sincero, senz'altro, quando nel 1611 confidò a Paolo Gualdo che era dispiaciuto che Galileo avesse commesso l'errore, l'anno prima, di «lasciare la libertà Patavina» per andare suddito del granduca. E fu buon profeta...

Torneremo più avanti su questo tema. Va però ricordato un fatto che forse non del tutto casualmente accade proprio qui, in questo contesto culturale e in quest'ambiente così peculiare, anche grazie al clima di tolleranza e di apertura che la Serenissima stessa promuoveva, come si è detto, sin dagli anni della rottura dell'unità dell'Europa cristiana e del Concilio Tridentino: nel 1678, il 25 giugno, si laurea in Filosofia nell'Università di Padova la prima donna nella storia europea, Elena Lucrezia Cornaro Piscopia; figlia della nobile famiglia veneziana di cui porta il nome, si appassionò alla geometria fin da giovanissima e fu Carlo Rinaldini, docente a Padova che ebbe modo di incontrarla a Venezia, a spingerla ad approfondire gli studi fino a giungere, appunto, alla laurea in Filosofia, cosa inaudita per quei tempi.

Le resistenze all'affermarsi della nuova scienza galileiana furono a Padova, peraltro, non prive di consistenza nel corso dei due secoli successivi, come viene puntualmente documentato nella Parte seconda del volume. Ma alla fine le tendenze a ripristinare il primato della filosofia come «metafisica» non sono riuscite a impedire che si realizzasse compiutamente anche a Padova, come del resto ormai in tutta la cultura europea, quella che è stata una rivoluzione metodologica dirompente, una «rottura» di paradigma epistemologico, e insieme una vera e propria metamorfosi della filosofia. O, se vogliamo, una sua trasfigurazione, che da «metafisica», nel senso più propriamente aristotelico di questo termine venerando, si trasforma in «filosofia naturale» ma dando, come

poc' anzi si accennava, a questa espressione un significato nuovo: quello di uno studio «scientifico» della natura secondo il metodo sperimentale galileiano, lasciando alla fede rivelata il compito di occuparsi di ciò che stava «dai copi in su», al di sopra, cioè, delle tegole del soffitto...

Per giungere a questo compimento bisognerà, anche a Padova, come del resto in tutta Europa, attendere il Settecento, il «secolo dei Lumi», con Michelangelo Fardella, in un certo modo, ma assai più dispiegatamente con Giovanni Poleni, con Antonio Vallisneri, con Giovanbattista Morgagni, nomi tutti di primo piano della «filosofia naturale» patavina, ma anche con l'abate Melchiorre Cesarotti, e poi con l'altro abate Giuseppe Toaldo, con Jacopo Stellini che imposta lo studio dell'etica come «storia delle facoltà umane», e altri ancora. Dove sembra sfumare la distinzione tra «scienziati» e «filosofi», o tra «filosofi» e «letterati», figure tutte, queste, eminenti della cultura europea accomunate dall'eredità galileiana, fossero «renatisti», cioè cartesiani, o «newtoniani»: li accomuna non solo la condivisione del lascito galileiano, ma anche la concezione di una «scienza», e di una «filosofia» che con essa fa tutt'uno, non solo «vera» ma anche, baconianamente e illuministicamente, «utile agli usi della vita», per promuovere così la «pubblica felicità», come si diceva con il linguaggio del tempo.

È questo, in estrema sintesi, lo sviluppo poderoso e inarrestabile, non solo a Padova ma nell'intera cultura europea, della rivoluzione che ridefinisce sia la nozione di «scienza» che quella di filosofia, fondendole, in certo qual modo, nel concetto di una «filosofia naturale» che trova espressione non solo nei grandi personaggi or ora ricordati che operano a Padova nel Settecento ma anche nelle altrettanto grandi figure presenti sulla scena europea, da Leibniz a Newton, da Boyle a Laplace, con le quali gli scienziati-filosofi patavini sono in costante relazione.

È nel passaggio tra i secoli XVIII e XIX che si determina invece un'altra di quelle svolte, che si imbrocca un altro di quei tornanti che segnano la storia della filosofia e degli *studia humanitatis* a Padova, come anche in tutta Europa. Non è solo il cambiamento di *Zeitgeist*, per così dire, nel passaggio dalla filosofia dell'Illuminismo al clima culturale della «età romantica» ciò che determina la svolta: quella svolta passa, innanzi tutto, attraverso il rendersi autonome delle diverse «scienze della natura» nate sul tronco vigoroso della «filosofia naturale» settecentesca. Si abbandona cioè l'ideale di un «sapere della natura» tendenzialmente unitario, opera di una ragione che riesce a dominare «il tutto» della natura stessa, che viene invece via via ormai sempre più analizzata «per parti», studiando i fenomeni secondo il modo in cui essi si presen-

tano allo scienziato, parcellizzando quindi il concetto di una «scienza» che continua comunque a operare secondo il metodo galileiano, ma che si viene sempre più articolando nelle «scienze particolari» che studiano *iuxta propria principia* i fenomeni che in natura si manifestano in modo diverso, richiedendo quindi approcci metodologicamente più specialistici. Nasce di qui la divaricazione ormai irrecuperabile tra filosofia e scienza: il «Teatro di filosofia sperimentale» che Giovanni Poleni inaugura a Padova a metà del Settecento diventa, nel giro di pochi decenni, fin dal primo Ottocento, il Gabinetto di fisica, che si posiziona accanto a quello di chimica, e via così nella partizione delle scienze sperimentali che trovano nell'Ottocento, appunto, dall'inizio della prima rivoluzione industriale, l'avvio del loro sviluppo come saperi ormai del tutto autonomi dalla «filosofia naturale».

Esula dall'economia di questo volume, ovviamente, il seguire l'evoluzione, vivace anche nell'ambiente accademico patavino, di quelle scienze. È evidente tuttavia che la filosofia deve ritrovare, a questo punto, un suo autonomo statuto epistemologico. Lo troverà, nella cultura tedesca, con la grande stagione dell'idealismo «classico», con Fichte, Hegel e Schelling, mentre in parallelo allo svilupparsi della rivoluzione industriale la filosofia europea entrerà nella stagione del «positivismo», che della scienza e della sua metodologia farà l'unico strumento di analisi dei fenomeni anche sociali, privilegiandola poi come unica espressione della razionalità umana.

A Padova l'Ottocento riprende, nella prima metà del secolo, esperienze, per la verità un po' estenuate, di matrice spiritualistica, per trovare invece, nella seconda metà, un rinvigorimento di quella stessa matrice con il pensiero di Francesco Bonatelli, docente all'Università patavina fino al primo Novecento. Ma proprio quegli anni, gli ultimi decenni del secolo XIX, vedono a Padova in particolare, ma più in generale in Italia, il fiorire di una «filosofia positiva» che, se per un verso, si afferma, con Roberto Ardigò, quando altrove in Europa dimostra segni di cedimento e di ripiegamento, per un altro verso quella rinnovata forma di «filosofia positiva» si esprime nell'ambiente patavino con marcati segni di originalità. La filosofia di Roberto Ardigò trova nella scienza sperimentale della modernità e nel suo metodo il modello del sapere «vero» perché fondato sul «fatto», che per questo si connota come «divino»: è questo il modo con il quale Ardigò si riallaccia alla tradizione del naturalismo rinascimentale italiano, e in specie a quello rappresentato da Pietro Pomponazzi, per così rifondare, quindi, la filosofia su una base «scientifica». Si vedrà nella Parte

terza di questo volume come questa impostazione sfoci in un monismo naturalistico, che sembra talora virare verso una forma particolare di «fenomenismo» à la *Mach*, di tutto rispetto come posizione filosofica, degno della medesima attenzione con cui sono guardate altre figure della cultura filosofica europea come appunto quella di Ernst Mach. Pur affidando un ruolo centrale alla nuova scienza della psicologia, al punto di fare di essa l'unico fondamento di un sapere filosofico valido, quella di Ardigò finisce spesso per connotarsi come una filosofia a suo modo anch'essa «metafisica», seppur lontanissima da quella di matrice aristotelica, e per taluni versi speculari, nella sua opposizione, a quella di matrice neoidealista che egemonizzerà la cultura filosofica italiana per tutta la prima metà del Novecento. Il positivismo padovano seppe dar vita, con gli allievi di Ardigò, a un dibattito così vivace con la nascente (e ben presto egemone) filosofia del neoidealismo, da trasformarsi in scontro addirittura sul piano personale tra, ad esempio, Giovanni Marchesini, il più filosoficamente robusto di quegli allievi, e Giovanni Gentile, o tra lo stesso Gentile ed Erminio Troilo, docente a Padova per quarant'anni fino al secondo dopoguerra. Con questi allievi la «filosofia positiva» andrà oltre la sua formulazione ardigòiana, configurando posizioni di notevole originalità e non prive di suggestioni.

Con il tramonto dell'egemonia positivista nella cultura filosofica padovana, emergerà un'altra egemonia filosofica, nella seconda metà del Novecento, di chiara matrice cattolica, sia nella sua versione «spiritualistica» che in quella che trova origine in un ritorno alla «metafisica classica». Tanto il positivismo padovano a cavallo tra i due secoli, quanto le filosofie cristiano-cattoliche del secondo dopoguerra, rappresentano esperienze culturali di indubbia rilevanza, anche se trascurate dalla storiografia corrente, per motivi diversi ma convergenti nel sottovalutarne l'importanza. La Parte terza del volume, dedicando non solo alla «filosofia positiva» e ad Ardigò ma anche a entrambe queste esperienze culturali una particolare attenzione e un ampio spazio, ha voluto operarne un recupero che ne valorizzasse il significato, anche per contribuire, in questo modo, a colmare, almeno in parte, una lacuna a livello storiografico.

Non è possibile trascurare di sottolineare, in conclusione, seppur rapidamente, almeno altri due aspetti, emersi peraltro già con grande chiarezza nelle pagine precedenti, che accomunano, nelle diverse epoche attraversate dagli otto secoli della sua storia, le esperienze culturali in cui si è venuta articolando la filosofia patavina.

Il primo è la presenza costante, e sempre autorevole, ai più alti livelli, sulla scena internazionale, che non poteva essere altra, per molti secoli, che quella europea. La lettura del volume lo dimostrerà ampiamente, anche più di quanto non sia già emerso in queste pagine.

Il secondo è il carattere marcatamente «laico» della grandissima parte delle espressioni attraverso cui si è manifestato il pensiero filosofico a Padova negli otto secoli della sua storia. Questo carattere appare chiaro, come si è più sopra accennato, sin dai primordi della filosofia all'Università di Padova, con quella sempre rivendicata separazione della filosofia, fondata sulla ragione, dalla teologia; si esprime in modo dirompente nei secoli successivi fino al Cinquecento, con le vicende dell'aristotelismo patavino, con le sue grandi figure di pensatori sempre sui confini di un territorio in cui l'interpretazione del testo aristotelico sfocia nell'eresia. Ma attinge forse il suo massimo livello di espressione con Galileo, strenuo difensore dell'autonomia della razionalità scientifica rispetto ai dogmi della fede rivelata, continuando poi su questa strada nei due secoli successivi alla sua presenza a Padova, per ritornare egemone tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, con Ardigò e i suoi allievi.

È facile scambiare questo spirito di laicità con quello di un banale, e rozzo, anticlericalismo. Ma sarebbe un errore. Certo la filosofia «laica» patavina ha dovuto misurarsi nei secoli con la presenza onnipervasiva della religione cattolica nella cultura e nella storia italiana, e quindi in certo senso, in senso nobile e alto, molto spesso fu costretta, per necessità, ad essere in contrapposizione alla Chiesa e ai suoi dogmi. Ma lo spirito di fondo, se mai lo si volesse individuare con chiarezza, starebbe non tanto in un essere «contro» una visione del mondo quale è quella che la Chiesa ha proposto, in vari modi, nei secoli ricavandola del messaggio evangelico, quanto piuttosto in un essere «per» un pensiero libero, che trova principalmente nella razionalità umana lo strumento attraverso il quale esprimersi, senza dogmi e senza censure, lasciando impregiudicata un'opzione di fede.

Riferendosi all'Università di Padova, in un testo redatto nel pieno degli anni tumultuosi della fine della Serenissima, nel 1797, Melchiorre Cesarotti, figura di non secondaria importanza nella storia dell'Ateneo, scrisse che quella patavina doveva essere «l'Università della ragione spregiudicata, della Libertà e del Patriottismo». Le pagine di questo volume vogliono essere testimonianza che tale essa è stata, pur attraverso varie e complesse vicende, negli otto secoli della sua storia gloriosa. Dunque, sempre, ora come allora, vale il motto

dell'Ateneo – che negli anni della Resistenza al nazifascismo si è guadagnato la medaglia d'oro al valor militare – quale autentica sintesi ideale del suo plurisecolare contributo etico e politico, prima ancora che intellettuale e culturale, alla storia europea: *Universa Universis Patavina Libertas*.

Parte prima
Dai primi secoli alla modernità

I. Pietro d'Abano: la medicina tra filosofia
e «scienza degli astri»
di Gregorio Piaia

Il turista che visita Padova resta colpito dalla grandiosa scenografia settecentesca del Prato della Valle, al cui centro v'è l'isola Memmia, uno spazio ovale delimitato da un canale sulle cui rive si succedono 78 statue di padovani illustri o di personaggi famosi che hanno avuto un rapporto significativo con la città e il suo antico *Studium*. È sull'anello esterno dell'angolo nord-occidentale che troviamo la statua di Pietro d'Abano, posta fra quella di due letterati: il grande Torquato Tasso, che a Padova studiò Legge e poi Filosofia ed Eloquenza, e Gianfrancesco Mussato, di antica famiglia padovana (un suo antenato, il letterato e uomo politico Albertino Mussato, fu tra i testimoni del testamento di Pietro). Se poi il turista visita il Palazzo della Ragione e, giunto in cima alla scalinata, prima di entrare nel Salone volge lo sguardo sopra il portone d'ingresso, ecco spuntare un altro ritratto scultoreo di Pietro d'Abano, assai più antico, risalente alla prima metà del Quattrocento. Chi fosse questo personaggio ce lo dice la sottostante iscrizione latina, che in italiano suona così: «Pietro d'Abano (*Petrus Aponus*) padovano, dottissimo (*scientissimus*) di filosofia e di medicina, che per tal motivo ottenne il nome di Conciliatore, esperto altresì di astrologia al punto da cadere in sospetto di magia e da essere falsamente accusato di eresia, risultò infine assolto».

Come in un flash troviamo qui sintetizzata l'intera vicenda umana e intellettuale dell'illustre professore padovano: nativo di Abano, filosofo, medico, «conciliatore» (con riferimento al titolo della sua opera più famosa, che mirava a conciliare le vertenze tra filosofi e medici), astrologo, sospettato d'essere un mago, incriminato per eresia, poi assolto da tale accusa. Manca solo un accenno alla dimensione europea del suo sapere, frutto del soggiorno di studio all'Università di Parigi, la più importante del medioevo latino, e a Costantinopoli, nelle cui biblioteche era conservata l'eredità della cultura greca e bizantina.

Pochi sono i dati certi sulla vita di Pietro, a parte il luogo di nascita, la rinomata stazione termale posta ai piedi dei Colli Euganei a pochi chilometri da Padova e frequentata per scopi terapeutici fin dall'età paleoveneta e poi romana. La data di nascita è fissata dagli studiosi intorno all'anno 1250. Figlio del notaio Costanzo, Pietro apparteneva ai «de Sclavione», una famiglia di origine contadina che si era inurbata nella vicina Padova, mantenendo però solidi legami con il contado, in particolare con l'abbazia benedettina di Praglia. Non disponiamo di una precisa documentazione al riguardo, ma è verosimile che il giovane Pietro abbia condotto gli studi di Filosofia e Medicina nello *Studium* di Padova, forse prima che la sua famiglia si trasferisse in città, nella contrada di Santa Lucia, di cui rimane il ricordo nell'attuale via Santa Lucia, vicina alle «piazze».

L'orizzonte del giovane medico aponense era però destinato ad allargarsi assai: all'inizio della sua *Expositio in libros problematum Aristotelis*, completata a Padova nel 1310, Pietro dichiara infatti d'essersi recato a Costantinopoli per imparare il greco e poter quindi leggere direttamente i testi degli antichi medici, mentre nella chiusa della stessa opera ricorda d'essere stato all'Università di Parigi. Questa successione di notizie indusse i biografi a collocare il soggiorno parigino dopo quello a Costantinopoli, ma indagini più recenti sui manoscritti greci portati da Pietro in Italia hanno invertito tale successione, per cui il viaggio in Grecia viene ora posto fra il 1295 e il 1302, anno in cui il suo ritorno a Padova è sicuramente attestato.

A Padova Pietro si diede con successo alla professione medica e all'insegnamento universitario, acquistando grande fama. Le sue posizioni filosofiche e soprattutto il suo forte interesse per l'astrologia attrassero l'attenzione dell'Inquisizione, prima a Parigi (nel 1304) e poi a Padova, nel 1306 e a partire dagli ultimi mesi del 1312, ma non risulta che tali processi si siano conclusi con una condanna, grazie all'intervento diretto del pontefice e (nel caso del secondo processo) del Comune di Padova, che prese le difese del suo illustre professore. Di lì a pochi anni Pietro lasciò questo mondo: tradizionalmente collocata tra il 1315 (al 25 maggio di quell'anno risale il suo testamento, preceduto il giorno prima dalla solenne professione di fede cristiana) e il 1316, la data della morte è stata spostata da Graziella Federici Vescovini al periodo che va dal secondo semestre del 1316 all'autunno 1318.

Va ricordata a questo punto la testimonianza del frate agostiniano Tommaso da Strasburgo, che nei suoi commentari alle *Sententiae* di Pietro Lombardo racconta di aver assistito a Padova al rogo delle «os-

sa» dell'Aponense, motivato dagli errori da lui sostenuti. Questo evento è privo di data, ma l'allusione alle ossa fa pensare che non sia avvenuto a breve distanza dalla morte; d'altro canto la presenza di Tommaso da Strasburgo a Padova si può ricondurre agli anni 1345-57, in cui egli fu priore generale degli agostiniani e viaggiò parecchio. Se il suo racconto trovasse conferma, si tratterebbe di una tardiva «rivincita» dell'inquisitore padovano nei riguardi di un personaggio che era stato in odore di eresia e intorno al quale, subito dopo la morte, erano fiorite le leggende che facevano di lui un mago, anzi un negromante che aveva grande confidenza con il demonio.

Tre sono le opere principali di Pietro, condotte tutte a termine nel 1310 ma iniziate parecchi anni prima. Abbiamo già menzionato la *Expositio in libros problematum Aristotelis*: si tratta del commento a una raccolta, erroneamente attribuita ad Aristotele, di 890 questioni o «problemi» relativi alla filosofia naturale, alla medicina e all'etica. Pubblicata per la prima volta a Mantova nel 1475, l'*Expositio* venne più volte ristampata. Lo scritto maggiore e più noto è il *Conciliator differentiarum medicorum et philosophorum*, che sarebbe stato edito a Mantova nel 1472 e avrebbe avuto numerose edizioni, l'ultima delle quali, apparsa a Venezia nel 1565, è disponibile in ristampa anastatica a cura di Ezio Riondato e Luigi Olivieri (Antenore, Padova 1985). La terza opera è il *Lucidator dubitabilium astronomiae* (o *astrologiae*), ossia «spiegazione» di una serie di questioni e dubbi riguardanti la scienza degli astri. Diversamente dalle altre due opere, il *Lucidator* rimase inedito ed è stato dato alle stampe solo di recente ad opera di Graziella Federici Vescovini. Fra gli scritti minori vanno ricordati la *Compilatio physiognomiae* (un trattato di fisiognomica terminato a Parigi il 24 maggio 1295), il trattatello *De motu octavae sphaerae*, completato anch'esso nel 1310, le *Additiones super Mesue*, il *De imaginibus* (o *Astrolabium*) e il *De venenis*, rimasto incompiuto per il sopraggiungere della morte. Fra le traduzioni dal greco è da segnalare una serie di operette del grande medico Galeno (secolo II d.C.).

Un medico che si proclama anche filosofo e per di più astrologo non riscuoterebbe oggi molta fiducia nei pazienti e neppure negli altri medici suoi colleghi. Invece per Pietro d'Abano era questa la via per fare della medicina una scienza, andando al di là della pura empiria. Ma che cosa si intendeva per scienza (*scientia*) al tempo dell'Aponense? Seguendo Aristotele, il massimo filosofo dell'antichità, le cui opere erano tornate nell'Occidente latino dopo un'eclissi durata parecchi secoli, la scienza è anzitutto conoscenza dei principi o «cause», che sono quat-

tro. Anzitutto la causa «materiale» e quella «formale», che negli esseri viventi corrispondono al corpo e all'anima; queste due cause si rivelano però insufficienti se consideriamo l'oggetto in questione nel suo farsi, ossia nel suo divenire: ecco allora la causa «efficiente» e la causa «finale». Sempre per Aristotele la vera conoscenza riguarda l'«essere in quanto essere», nella sua universalità e necessità, e non un determinato e quindi limitato aspetto dell'essere. Tale conoscenza è offerta dalla «filosofia prima» (o metafisica), è totalmente disinteressata ed esclude quindi qualsiasi ricaduta pratica o operativa.

Il rapporto teoria-prassi, che in Aristotele vede il primato della pura attività teoretica, fu però concepito in termini diversi da Avicenna e dai filosofi arabi, che prendendo le mosse dal libro VI dell'*Etica Nicomachea* modificarono l'originario concetto di «teoretico» e di «pratico», riducendo la distanza che li separava e attribuendo una precisa valenza conoscitiva, e non solo pratico-empirica, a discipline come la medicina, che viene fatta rientrare a pieno diritto fra le scienze speculative. Ricollegandosi a questa prospettiva, nella «differenza» III del *Conciliator* Pietro d'Abano concepisce in due modi la nozione di «pratico»: nella sua sfera non rientrano solo le «arti» produttive o meccaniche (la «tecnica»), che anche quelle che richiedono la *scientia*, intesa come conoscenza dei «principi» ovvero delle «cause» secondo cui opera la natura; ed è sulla base di tale conoscenza che è possibile intervenire sui processi naturali e modificarli, in particolare in campo medico.

Questa rigorosa impostazione teorica impressa da Pietro alla medicina favorì la rivalutazione della dignità e serietà della professione medica, e questo a prescindere dai suoi primi risultati, che potrebbero oggi farci sorridere. Siamo infatti di fronte a una vera e propria rivoluzione nel modo di concepire e «vivere» la malattia, che non è più vista essenzialmente come un castigo divino o quanto meno l'esito di una volontà superiore che sfugge alla nostra comprensione e va pertanto vissuta con animo rassegnato, quale segno della limitatezza dell'umana condizione. L'innalzamento della medicina a «scienza» comporta una valutazione positiva del corpo umano e del suo studio, finalizzato al conseguimento di una salute (*sanitas*) che non è solo fisica ma anche interiore. Di qui il progetto sotteso alle tre opere maggiori (il *Conciliator*, l'*Expositio* dei *Problemata* pseudoaristotelici e il *Lucidator*), tutte e tre costruite secondo una struttura comune, imperniata sulla successione di «problemi» o quesiti (*differentiae*) che vengono trattati seguendo un medesimo schema, in linea con il metodo elaborato dalla Scolastica: posizione del problema, esame degli argomenti contrari e di quelli a fa-

vore, soluzione del problema, confutazione delle obiezioni. Un progetto che è reso più evidente dai frequenti rinvii da un'opera all'altra e che consiste per l'appunto nel far acquisire, grazie alla strumentazione teorica offerta dalla filosofia, piena dignità scientifica alla medicina e anche all'astrologia, intesa come *scientia* degli astri e dei loro influssi sull'uomo.

Veniamo dunque alla posizione filosofica di Pietro. Nel suo intento di conciliare la filosofia con la medicina, ma anche la medicina con l'astrologia, Pietro si ispirò a una forma di razionalismo, inteso come rivendicazione alla ragione di una sfera autonoma d'indagine, che è costituita dalla «natura» nel suo complesso, ovvero dalla Terra (il cosiddetto mondo sublunare) e dai Cieli, e nello specifico dal corpo umano e dalle sue affezioni. È una posizione che in sé non confligge con la prospettiva religiosa, perché muove dal presupposto che lo studio del creato nella sua multiforme varietà non possa entrare in contrasto radicale con il creatore, da cui il mondo tutto ha tratto origine. Ed è una posizione vicina a quella di sant'Alberto Magno, che aveva sostenuto con vigore il principio *de naturalibus naturaliter*: le questioni attinenti alle cose naturali vanno spiegate con metodi naturali, ossia con l'osservazione empirica e la ragione, e non ricorrendo alle verità di fede.

Su questo tema s'era svolto a Parigi un acceso dibattito, culminato nel 1277 con la condanna da parte del vescovo di 277 tesi (come l'eternità del mondo e l'unicità dell'intelletto sia agente sia possibile) attribuite in buona parte agli «averroisti», ossia ai seguaci del filosofo andaluso Averroè (Ibn Rushd). Alla luce del suo soggiorno a Parigi e dell'impianto razionalista del suo pensiero, Pietro d'Abano fu visto come colui che introdusse a Padova l'averroismo, che si sarebbe poi affermato soprattutto nel corso del Quattrocento. Questa tesi storiografica, risalente alla celebre opera di Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme* (Parigi 1852), ha goduto di grande fortuna ma è stata ampiamente ridimensionata a partire dalle indagini di Bruno Nardi, che hanno mostrato come quello di Pietro fosse in realtà un «aristotelismo laico», estraneo cioè alle istanze di ordine teologico che caratterizzavano l'approccio dei chierici al pensiero di Aristotele e dei suoi commentatori, ma diffuse anche dalle effettive posizioni dottrinali di Averroè.

Nell'Aponense riflessione teorica e pratica empirica e medico-sanitaria in senso stretto vanno dunque a braccetto. Basta dare un'occhiata alla struttura del *Conciliator*: le prime 10 *differentiae*, su un totale di 210, servono da introduzione e sono quindi dedicate a problemi di ordine generale, che riguardano la scientificità e legittimità della medicina

e il suo posto nel quadro generale delle scienze. La «differenza» II, ad esempio, è intitolata «Il medico ha bisogno di essere un logico?» e la risposta è naturalmente positiva. Le successive 100 «differenze» trattano della *pars theorica* della medicina, in linea con la tradizione galenica poi ripresa e sviluppata dai medici arabi. Le altre 100 differenze sono riservate alla «parte pratica», suddivisa in «conservativa» e «curativa», che rappresenta la raccolta più completa di questioni igienico-sanitarie (una vera e propria enciclopedia medica) elaborata nel medioevo latino.

Nella medicina un posto centrale è occupato dall'eziologia, ossia dallo studio delle cause delle malattie. Sulle orme di Galeno e del *Canon* di Avicenna, Pietro pone tre cause all'origine delle più diverse malattie: un'azione esterna all'organismo umano, il venir meno dell'«umido radicale» e lo squilibrio fra i quattro «umori» di Ippocrate (sangue, bile gialla, bile nera, flegma), che corrispondono ai quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco) costitutivi del corpo umano al pari di ogni altra entità sublunare. La mescolanza dei quattro elementi e la loro combinazione con le qualità primarie (caldo, freddo, umido, secco) e con quelle secondarie (caldo-umido, caldo-secco, freddo-umido, freddo-secco) danno luogo alla complessione (*complexio*), ossia alla costituzione fisica individuale.

Ma cos'era l'«umido radicale»? L'Aponense ne tratta nelle «differenze» CXI-CXIII del *Conciliator*, dove il discorso si fa complesso e anche vago, benché fosse un tema che risaliva a Ippocrate ed era assai dibattuto nelle università del tempo. In effetti l'umido radicale era solo un concetto teorico, perché in concreto non era chiaro che cosa fosse e in quale parte del corpo umano fosse ospitato. Si pensava che fosse una sostanza umida, collegata al cosiddetto calore vitale (di cui era una specie di combustibile, come l'olio della lucerna) e presente in ogni organismo fin dalla generazione, quando la qualità del calore innato e dell'umido radicale viene determinata dalle congiunzioni astrali. L'esaurimento dell'umido radicale comporta l'indebolirsi dell'azione vivificante del calore, l'invecchiamento e quindi la morte. Contro l'opinione allora prevalente, che si rifaceva alla teoria dell'origine puramente spermatica dell'umido radicale, nella differenza CXII Pietro sostiene che è possibile reintegrare con un'adeguata alimentazione le perdite subite dall'umido radicale, anche se con il passare degli anni esso si fa sempre più acquoso e impuro. Fin qui si esprime il medico in senso stretto, ma nella successiva differenza CXIII scende in campo il medico-astrologo, che segnala un ulteriore mezzo per salvaguardare l'umido radicale: se al momento della generazione sono gli astri che determinano la qualità del calore in-

nato e dell'umido radicale, tale influsso è destinato a operare in ogni momento della vita, per cui è importante tener conto della «natività» del paziente, che viene dedotta dalla posizione del Sole, della Luna e dei pianeti rispetto allo zodiaco nel momento esatto della nascita.

Ma ecco qualche esempio delle questioni affrontate nel *Conciliator*: «Se la febbre sia un eccesso di calore, oppure no» (diff. LXXXVII); «Se la pleurite al lato destro sia più deteriore di quella al lato sinistro» (diff. XCIX); «Se la crisi del quattordicesimo giorno sia più forte di quella del settimo giorno» (diff. CV); «Se sia opportuno dormire dopo aver assunto un farmaco» (diff. CXXVI); «Se la tisana d'orzo (*ptisana hordacea*) giovi alla febbre» (diff. CLXIX); «Se la teriaca giovi al morso di un cane rabbioso» (diff. CLXXIX); «Se nell'apoplessia si debba operare entro 72 ore» (diff. CLXXXII); «Se i gargarismi giovino ai mali di petto» (diff. CLXXXIX); «Se la tisi si possa curare» (diff. CXCIII); «Se i diuretici siano appropriati alle malattie delle vie urinarie» (diff. CCV)...

Meno invischiata nei concetti teorici è l'anatomia, alla quale il nostro medico-filosofo-astrologo prestò grande attenzione. È a lui che dobbiamo infatti la prima notizia a Padova di un'autopsia, eseguita sul corpo di un farmacista o *apothecarius* che, alzatosi dal letto in una calda notte d'estate per bere un sorso d'acqua, per un tragico errore bevve da un'ampolla che conteneva mercurio (*argentum vivum*) e al mattino seguente fu trovato morto e con il mercurio che gli fuoriusciva dall'ano. «Gli fu fatta l'autopsia (*anatomizatus fuit*)», racconta Pietro nel *De venenis*, «e si trovò sangue coagulato vicino al cuore e così pure nel cuore stesso». A parte le autopsie condotte a fini medico-legali, come in questo caso, l'Aponense praticava a scopo didattico la dissezione dei cadaveri, che egli chiama *incisionis scientia*. Queste osservazioni svolte direttamente lo inducono a dissentire più volte da Aristotele, ad esempio a proposito dell'origine dei nervi e della funzione del diaframma, della quale il filosofo greco non era al corrente perché – sottolinea l'Aponense – al suo tempo l'anatomia non si era ancora affermata come scienza.

«Un medico può contribuire in maniera benefica alla salute del malato grazie alla scienza degli astri?». Così suona la differenza X del *Conciliator*, cui viene data una risposta nettamente positiva. In effetti ciò che distingue Pietro dai professori di medicina suoi contemporanei, in particolare bolognesi, è lo stretto legame che egli pone fra la medicina e lo studio degli astri, concepito in modo unitario. Per lui astrologia e astronomia, che ai nostri occhi rinviano a due ambiti diversi e anzi contrapposti, sono due facce di una stessa medaglia. Esse costituiscono cioè un'unica disciplina, che al pari della medicina attiene nel contem-

po alla scienza (*scientia*) e all'«arte» o tecnica (*ars*). L'astronomia, che osserva e analizza il movimento degli astri entro la visione aristotelico-tolomaica del cosmo, rappresenta il momento teorico e più «matematico» di questa disciplina, che viene trattato nel *Lucidator dubitabilium astronomiae*, rimasto incompiuto. L'astrologia è invece il momento applicativo e operativo (*ars*), che ha per oggetto i possibili influssi esercitati dal movimento dei Cieli sul mondo sublunare, ossia sul nostro mondo, e pertanto anche sulle nostre vicende quotidiane e sulla nostra stessa salute. Per Pietro essa non ha quindi nulla a che fare con la magia volgarmente intesa, frutto di ignoranza e superstizione.

Con questa scelta di campo Pietro si distacca dalla visione tradizionale nel mondo cristiano-latino, ispirata ad autori come Isidoro di Siviglia (secoli VI-VII) e Ugo di San Vittore (secolo XII), che avevano posto la medicina accanto alle arti pratiche e meccaniche e l'astrologia fra le arti magiche e quindi superstiziose. Si comprende allora come, agli occhi degli inquisitori più legati alla tradizione, la scelta teorica compiuta dall'Aponense potesse essere gravida di conseguenze sul piano dell'ortodossia religiosa. È tuttavia da precisare che al tempo di Pietro il tema degli influssi astrali – assente in Aristotele, poi teorizzato da Tolomeo (secolo II d.C.) e dagli astrologi arabi – rientrava nella *communis opinio*, cui aderivano anche i teologi come san Tommaso, per quanto fossero attenti a difendere la libertà dell'uomo quale condizione imprescindibile della nozione di peccato e quindi di redenzione. Appariva a tutti «naturale» che la Terra, posta al centro del cosmo, fosse soggetta all'influenza dei Cieli e dei pianeti che le ruotavano attorno e che si ritenevano composti di una sostanza perfetta, l'etere, superiore ai quattro elementi costitutivi del mondo sublunare. D'altra parte il ricorso all'oroscopo prima di intraprendere un viaggio o un'azione militare era una pratica corrente, soprattutto fra i governanti. Il discorso si faceva delicato sul piano dottrinale quando l'azione esercitata dagli astri sui singoli individui assumeva un carattere deterministico, che era quello cui mirava Pietro nel suo tentativo «scientifico» di individuare gli influssi astrali sull'organismo umano e di fare un uso terapeutico della *praecantatio*, ossia della ripetizione di certe formule allo scopo di orientare tali influssi.

Ma ecco, in sintesi, la concezione di Pietro riguardo all'influenza esercitata dai Cieli. Per lui la causalità astrale o naturale si colloca dopo quella divina o soprannaturale (che opera tramite miracoli) e avviene in tre modi o livelli: universale, generale, individuale. Il modo universale riguarda l'influsso dell'ottava sfera o firmamento, da cui dipendono i

grandi avvenimenti che segnano la storia dell'umanità: le migrazioni dei popoli, il sorgere e la caduta dei regni, la nascita delle religioni. Il modo generale si riferisce invece alle 48 «immagini contratte» (12 immagini dei segni zodiacali più 36 immagini delle costellazioni) che influiscono sulle vicende di singole città o regioni. Restringendo ulteriormente la prospettiva, il modo individuale è collegato alle «natività» o «geniture», e quindi alla storia personale dei singoli individui, ed è in questo ambito che secondo Pietro doveva avvenire l'interazione fra medicina e astrologia.

La scienza degli astri viene dunque a occupare un posto centrale nella vita del singolo e della comunità. A Padova questa prospettiva teorica – e qui ritorniamo al Palazzo della Ragione, da cui abbiamo preso le mosse – ispirò il grandioso ciclo astrologico che decora il piano superiore del Palazzo: l'imponente Salone dove veniva esercitata la giustizia è infatti contornato da una serie di affreschi disposti su più fasce, realizzati probabilmente dal padovano Nicolò Miretto e da Stefano da Ferrara dopo che il 2 febbraio 1420 un disastroso incendio aveva distrutto la volta dell'edificio e i precedenti dipinti, sempre di argomento astrologico, eseguiti da Giotto e dai suoi collaboratori nello stesso periodo in cui a Padova insegnava il celebre *magister* Pietro d'Abano e da lui verosimilmente ispirati.

II. Marsilio da Padova: la politica fra *scientia* e ideologia di Gregorio Piaia

Di Pietro d'Abano, s'è visto, c'è in Padova un antico ritratto scultoreo nel Palazzo della Ragione e anche una statua nel Prato della Valle, nonostante le accuse di eresia di cui fu oggetto da vivo. Invano cercheremmo invece a Padova l'immagine di un altro suo figlio illustre, ovvero Marsilio de' Mainardini, meglio noto come Marsilio da Padova, la cui memoria in città è limitata all'intitolazione della viuzza che unisce la centralissima piazza dei Frutti con via Santa Lucia. Il motivo di questo oblio è semplice: le teorie di Marsilio furono condannate nel 1327 dalla bolla papale *Licet iuxta doctrinam* e per di più su di lui ha pesato a lungo la fama di precursore della Riforma protestante. Solo negli ultimi decenni del Novecento in campo cattolico la figura e il pensiero di Marsilio – se non ufficialmente riabilitati – sono stati valutati con spirito aperto ed equanime, nell'ambito di una rilettura complessiva, favorita dal clima post-conciliare, dei rapporti fra potere secolare e autorità spirituale e dei conflitti generati dalla dissidenza religiosa. Facciamo allora un salto all'indietro di quasi sette secoli, spostandoci nei due decenni successivi alla morte di Pietro d'Abano.

Roma, *Anno Domini MCCCXXVIII*. Nell'arco dei primi cinque mesi di quell'anno si compiono alcuni atti che oggi ci appaiono assai sfumati nel tempo, abituati come siamo a ben altri eventi, ma che in quell'epoca assunsero un notevole rilievo entro i confini della *respublica christiana*: l'incoronazione imperiale del *rex Romanorum* Ludovico il Bavaro ad opera di Sciarra Colonna (lo stesso che anni addietro aveva sequestrato ad Anagni il pontefice Bonifacio VIII) in veste di «delegato» del popolo romano (17 gennaio); la sentenza imperiale (18 aprile) di deposizione del papa Giovanni XXII, che risiedeva allora nella sede di Avignone; l'elezione ad opera del popolo di Roma – il 12 maggio, alla presenza dell'imperatore – dell'antipapa Niccolò V, il francescano Pie-

tro da Corvara, che a sua volta incoronò e confermò Ludovico quale Sacro Romano Imperatore. Questi atti ufficiali – che si ponevano in totale contrasto con i principi teocratici teorizzati trent'anni addietro da Egidio Romano, esposti poi nella bolla *Unam sanctam* (1302) e ripresi dai sostenitori di Giovanni XXII – non erano privi di legittimazione sul piano teorico. Essi rappresentano infatti la traduzione pratica della linea ecclesiologico-politica elaborata pochi anni addietro (1324) dal *Defensor pacis*, l'opera maggiore di quel Marsilio da Padova che s'era posto al seguito dell'imperatore Ludovico quale suo consigliere (oggi diremmo ideologo) e che dall'imperatore stesso, durante la breve avventura romana, era stato nominato vicario in *spiritualibus* della Città eterna. Fu un'avventura di breve durata: minacciato a sud dall'avanzata del guelfo Roberto d'Angiò, re di Napoli, e temendo una rivolta popolare nella stessa Roma, la notte del 4 agosto 1328 Ludovico e il suo seguito abbandonarono la città e ripiegarono a nord, prima a Pisa, roccaforte ghibellina, e quindi nell'alta Italia. Nel febbraio del 1330 l'imperatore rientrava in Germania nella sua Baviera, conducendo con sé anche Marsilio, che rimase alla corte imperiale sino alla morte, avvenuta nei primi mesi del 1343.

Chi era dunque questo figlio della guelfa Padova, divenuto un sostenitore del potere imperiale e un nemico acerrimo del papato? Le notizie biografiche di cui disponiamo sono scarse: nato in contrada di Santa Lucia in data incerta (1275-80?, 1284-87?) da una famiglia di notai (il padre, Bonmatteo de' Mainardini, era notaio dell'Università), fece i suoi primi studi a Padova; non è accertato che sia stato discepolo di Pietro d'Abano, con il quale fu comunque in rapporti di amicizia, tant'è vero che figura fra i testimoni presenti al giuramento di fede professato dall'Apennese il 24 maggio 1315. Marsilio fu inoltre amico del poeta Albertino Mussato, che in una sua epistola metrica accenna agli studi di Medicina che lo stesso Marsilio aveva intrapreso a Padova sotto la guida di un «maestro famoso» (Pietro d'Abano?). Si trasferì quindi all'Università di Parigi, ove dal dicembre del 1312 al marzo del 1313 ricoprì la carica di *rector*, che aveva funzioni assai diverse da quella degli attuali rettori universitari. Nel decennio successivo alternò lo studio e l'insegnamento all'attività diplomatica: nel 1319 fu in missione presso Carlo de La Marche, futuro re di Francia, per proporgli di assumere la guida della lega ghibellina dell'alta Italia, propugnata da Matteo Visconti e Cangrande della Scala, ma questa iniziativa non ebbe successo. Il *Defensor pacis* risulta terminato il giorno di San Giovanni Battista (24 giugno) del 1324. L'opera circolò dapprima anonima, ma quando ne furono individuati gli

autori – oltre che a Marsilio, essa venne attribuita dai contemporanei anche al filosofo averroista Giovanni di Jandun, suo collega e amico – i due *magistri* lasciarono Parigi nel 1326 e si rifugiarono presso Ludovico il Bavaro a Norimberga, ponendosi al suo servizio. Il 23 ottobre 1327 da Avignone il pontefice Giovanni XXII emanò la bolla *Licet iuxta doctrinam*, in cui venivano condannate cinque tesi desunte dal *Defensor pacis*: 1. I beni temporali della Chiesa sono assoggettati all'imperatore; 2. Gli apostoli ebbero pari autorità e Cristo non pose alcuno a capo della Chiesa (negazione del primato di Pietro); 3. Spetta all'Imperatore istituire, destituire e punire il papa; 4. I sacerdoti, i vescovi e il papa godono di eguale autorità (negazione della gerarchia ecclesiastica); 5. Il papa e il clero in generale non detengono alcun potere coattivo, a meno che non sia loro concesso dall'imperatore.

Vastissima è la letteratura critica ispirata alle vicende e soprattutto alle dottrine di Marsilio, che a partire dal secondo Ottocento hanno suscitato un forte interesse per la loro «modernità» rispetto alla tradizione medievale e hanno spesso dato luogo a letture assai diverse fra loro. Di qui l'opportunità di mettere a fuoco la strategia complessiva posta in atto dal Padovano, muovendo dalla struttura del *Defensor pacis*, opera teorica, certo, ma profondamente inserita nella lotta politica. L'opera è divisa in tre «discorsi» (*dictiones*), di cui il terzo è una breve ricapitolazione delle tesi marsiliane. È da evitare, al riguardo, la tendenza a privilegiare il I discorso rispetto al II, come invece è spesso avvenuto, giocando sul fatto che, richiamandosi di continuo alla *Politica* di Aristotele, esso ha un'impostazione strettamente filosofica e quindi «moderna» nel metodo e nei contenuti, mentre la II *dictio*, ovvero il II discorso, si fonda sull'esegesi di una serie di passi tratti dalla Scrittura e affronta alcune questioni di fondo della cristianità tardo-medievale, dalla «povertà meritoria» (che viene estesa a tutti i membri del clero) alla dottrina della superiorità del Concilio rispetto al pontefice. È per questo che molti filosofi della politica e del diritto, che hanno letto la I *dictio* con l'occhio rivolto alla modernità, hanno finito con il considerare la II *dictio* come un'ingombrante appendice oppure una concessione alle circostanze e alla mentalità dell'epoca. In realtà i primi due discorsi sono strettamente collegati fra loro, con l'obiettivo di fornire alla causa imperiale un dossier il più possibile completo di argomentazioni contro la dottrina teocratica, in modo da coprire sia l'ambito filosofico (dominio della ragione naturale) sia quello ecclesiologico, che fa riferimento alla rivelazione. È lo stesso Marsilio che ci indica questo obiettivo a conclusione del capitolo iniziale:

Nel primo libro dimostrerò le mie tesi nei modi sicuri scoperti dalla ragione umana, che dipendono da proposizioni evidenti a qualsiasi coscienza che non sia corrotta per natura da un'abitudine o da un'inclinazione perversa. Nel secondo libro riaffermerò le cose che avrò dimostrato, grazie alla testimonianza della verità eterna, all'autorità dei santi che la hanno interpretata e certamente anche degli altri dottori della fede cristiana. In questo modo il libro può esistere di per se stesso, senza aver bisogno di alcuna prova esterna (*Il difensore della pace* [di seguito: *Dp*], I, I, 8).

Un'attenta lettura del primo capitolo del *Defensor pacis*, che funge da introduzione all'intera opera, ci consente di cogliere nei tratti essenziali la strategia adottata dal Padovano con grande determinazione. Preservare la pace: è questo l'obiettivo dichiarato, che si esprime già nel titolo e che viene ribadito nella citazione posta all'inizio. L'opera si apre infatti con un passo di Cassiodoro (VI secolo), in cui si esalta la pace quale bene supremo delle nazioni («Tutti i regni devono desiderare la pace in cui i popoli progrediscono, e in cui è custodito il bene delle popolazioni. Questa infatti è la nobile madre delle buone arti»), proseguendo con una citazione tratta dal libro di Giobbe («Stai in pace e ne avrai i frutti migliori») e con una fitta serie di passi tratti dai Vangeli sullo stesso tema: «Gloria a Dio e pace in terra agli uomini di buona volontà», «Gesù venne, si sedette in mezzo ai discepoli e disse: "Pace a voi", "State in pace tra voi"»...

Due osservazioni si possono fare a proposito di questo prologo. Anzitutto il richiamo a Cassiodoro ha un notevole valore simbolico, in quanto induce fra le righe a stabilire una corrispondenza fra l'autorevole scrittore cristiano (uno dei maestri del medioevo, ministro del re ostrogoto Teodorico e dei suoi successori) e il nostro Marsilio, pure lui italico e che a sua volta intende proporsi come consigliere presso il bavaro Ludovico, cui si rivolgerà con grande enfasi nel successivo paragrafo 6. In secondo luogo l'insistenza nel rifarsi ai Vangeli è un primo segno della preferenza che nel II discorso il Padovano mostrerà nei confronti del Nuovo Testamento, mentre i sostenitori delle dottrine teocratiche erano soliti richiamarsi all'Antico Testamento, ricco di esempi sul legame fra sacerdozio e regalità.

L'elevata e rarefatta atmosfera spirituale di questo primo paragrafo si dissolve però ben presto e il discorso muta di registro, poiché nel paragrafo successivo Marsilio muove da un principio aristotelico («I contrari producono i contrari»: *Politica*, V, 8, 1307b 29-30) per rilevare che «dalla discordia, che è il contrario della pace, derivano frutti dannosissimi per le comunità politiche». Ciò è testimoniato dalle tristi

condizioni in cui versa l'*Ytalicum regnum*, «lacerato, quasi distrutto, dalla discordia» e sottoposto alla «dura schiavitù della tirannide», ossia alle ingerenze del legato papale, il quale faceva leva sulle città di parte guelfa. Dopo questo quadro dipinto a tinte fosche, tale da suscitare l'attenzione del lettore, Marsilio imprime al suo discorso un andamento rigorosamente «scientifico», quale si addice a un *magister*, ossia a un addetto ai lavori. Per gli scolastici la *scientia* era, aristotelicamente, conoscenza delle cause (*scire per causas*) e tale metodo viene applicato da Marsilio in maniera consequenziale al problema della discordia civile: Aristotele, *philosophorum eximius*, ha già analizzato nel libro V della *Politica* le diverse cause che di solito portano le città e i regni alla rovina; rimane però da esaminare una certa causa *singularis et occulta valde e vehementer contagiosa*, che né lo Stagirita né gli altri filosofi greci ebbero modo di studiare, per il semplice motivo che essa comparve alcuni secoli dopo. Tale causa consiste in «una certa supposizione (frutto di uno stravolgimento) che verrà spiegata più avanti e che fu addotta – quando se ne presentò l'occasione – facendola derivare dall'effetto miracoloso [ossia l'Incarnazione di Cristo] prodotto dalla causa suprema parecchio tempo dopo Aristotele, ben oltre la possibilità insita nella natura inferiore e la consueta azione delle cause nelle cose» (*Dp* I, 1, 3, trad. nostra).

In linea con questo approccio rigoroso il Padovano conferisce al suo discorso un carattere strettamente filosofico, per cui la terminologia assai tecnica da lui adottata («effetto miracoloso», «causa suprema», «natura inferiore»...) rischia di complicare il senso di un messaggio che in realtà è assai semplice: i sostenitori della *plenitudo potestatis* – ossia della dottrina teocratica, che attribuiva al pontefice la «pienezza di potere» in campo sia spirituale sia politico – hanno indebitamente sfruttato la venuta di Cristo, evento miracoloso per eccellenza, diffondendo una dottrina «sofistica» che sotto la falsa apparenza della rispettabilità e del giovamento è causa di rovina per l'intera comunità. Tuttavia Marsilio accennerà esplicitamente alla tesi teocratica solo alla fine della I *dictio*, ossia dopo aver completato una trattazione che intende proporsi con tutti i crismi dell'oggettività e del rigore scientifico. Si tratta di un'abile scelta strategica, che garantisce all'accesa polemica antipapale della II *dictio* un fondamento teorico che ha tutta l'aria d'essere inoppugnabile. Com'è che Marsilio si assicura questa irrefutabilità? I punti essenziali del suo percorso teorico si possono così sintetizzare:

1. Il compito di regolare gli atti che in questa vita terrena possono offendere i membri di una comunità politica spetta ai governanti (*Dp* I, v, 7).

2. Nessun governante, per quanto sia giusto e virtuoso, può governare senza le leggi. Sulla scorta di Aristotele, Marsilio proclama che «ai governanti conviene essere regolati e limitati dalla legge piuttosto che emanare sentenze civili secondo il proprio arbitrio» (*Dp* I, XI, 7).

3. Presa nel suo significato più proprio, la legge civile è tale in quanto è collegata a un «precetto coattivo per una punizione o un premio da attribuire in questa vita»; pertanto «non tutte le vere conoscenze delle cose giuste e vantaggiose per la comunità civile sono leggi, a meno che per la loro obbedienza non sia stato emanato un comando coattivo». Viceversa, anche «conoscenze false di ciò che è giusto e vantaggioso» possono diventare leggi (sia pure «imperfette») se sono accompagnate dal potere coercitivo: è il cosiddetto positivismo giuridico di Marsilio, che rappresenta una novità rispetto ai suoi contemporanei e finisce per spiazzare completamente i sostenitori della teocrazia (*Dp* I, X, 4-5).

4. Richiamandosi sempre ad Aristotele, Marsilio proclama a chiare lettere che «il legislatore o causa efficiente prima e specifica della legge è il popolo, o l'intero corpo dei cittadini (*civium universitatem*), o la sua parte prevalente (*aut eius valenciorem partem*)»; quest'ultima è intesa «come quantità e qualità delle persone in quella comunità politica per la quale è stata emanata una legge» (*Dp* I, XII, 3).

5. Analogamente, «il potere effettivo di istituire il governo o di eleggerlo spetta al legislatore o all'intero corpo dei cittadini (*ad legislatorem seu civium universitatem*)», al quale «spetta anche il diritto di correggere il governo e di deporlo, se sarà vantaggioso per il bene comune» (*Dp* I, XV, 2).

6. Il clero (*pars sacerdotalis*) è soltanto uno dei ceti che compongono la città o il regno, e la sua «causa finale» è esclusivamente spirituale e quindi proiettata nella dimensione ultraterrena. Infatti «il fine del sacerdozio consiste nell'educazione degli uomini e nell'insegnamento di quelle cose che, secondo la legge evangelica, è necessario credere, fare e non fare per conseguire la salvezza eterna e per evitare la sventura eterna» (*Dp* I, VI, 8).

7. Ne consegue (anche in base ai «consigli ed esempi di Cristo» racchiusi nel Vangelo e fatti oggetto di commento dai dottori della Chiesa) che «né il vescovo di Roma né qualsivoglia altro vescovo o presbitero o chierico è dotato [...] di alcuna autorità coattiva o potere di governo e a maggior ragione non può rivendicare o attribuirsi la suprema autorità su tutti i chierici e i laici» (*Dp* II, IV).

La dottrina teocratica della *plenitudo potestatis* risulta così del tutto incompatibile con questo edificio teorico, fondato su basi filosofiche e

confermato poi dal richiamo al dettato evangelico. Tuttavia ciò non significa che il clero sia escluso in assoluto dall'esercizio di qualsivoglia potere che non sia quello spirituale (ossia la *potestas ligandi et solvendi*). Nella società tardo-medievale, in cui la Chiesa occupava ruoli e funzioni preminenti, una tale esclusione sarebbe stata rivoluzionaria e avrebbe posto Marsilio accanto ai movimenti più radicali, come quelli dei catari e dei valdesi. In realtà, a ben vedere, il suo obiettivo non è di spiritualizzare la Chiesa, bensì di subordinare al potere civile ogni atto dell'autorità religiosa che abbia una qualche rilevanza sociale (come la concessione della *licentia docendi*, la scomunica degli eretici o l'esecuzione dei deliberati conciliari) e di attribuire ai governanti i beni temporali di cui godono in abbondanza gli ecclesiastici. Infatti, «il legislatore può usare i beni temporali ecclesiastici, tutti o in parte (*simpliciter et in parte*), legittimamente e secondo la legge divina, per il bene pubblico o per l'utilità pubblica o per la difesa, una volta soddisfatte le necessità dei sacerdoti e degli altri ministri del vangelo, dei poveri impotenti e di ciò che attiene al culto di Dio» (*Dp* III, II, 27). In tal modo lo Stato controlla anche la vita religiosa, in vista del mantenimento della pace, e i sacerdoti finiscono col diventare delegati o funzionari dello Stato, secondo un modello assai lontano dal principio «libera Chiesa in libero Stato» (coniato nel primo Ottocento da Charles de Montesquieu e Alexandre Vinet, e reso poi celebre dal Cavour) e che avrebbe invece trovato una compiuta attuazione in Inghilterra, al tempo dello scisma di Enrico VIII (non a caso il *Defensor pacis* sarebbe stato tradotto in inglese nel 1535), oppure nell'Austria dell'imperatore Giuseppe II d'Asburgo-Lorena.

Assai chiaro e netto per quanto concerne la critica alla *plenitudo potestatis* e l'assoggettamento del clero al potere secolare, Marsilio lo è assai meno quanto alla figura del *legislator*, che è la fonte di ogni giurisdizione terrena. Stando alla trattazione filosofico-politica della I *dictio*, infatti, il *legislator* coincide inequivocabilmente con il *populus*, ovvero la *universitas civium* o la sua «parte più valente», intesa – lo si è visto – in senso sia quantitativo sia qualitativo, il che dovrebbe mettere in guardia da una lettura troppo attualizzante: il duplice richiamo alla qualità e alla quantità non ha nulla a che fare con il moderno sistema democratico, in cui vale il principio «una testa un voto», ma rinvia a un sistema rappresentativo basato sul ceto («arti» maggiori e minori, clero, nobiltà), e in cui un ruolo di primo piano è svolto dagli *ordines* e dalle corporazioni, ossia da entità superindividuali. Se ci volgiamo però alla II *dictio*, qui il termine *legislator* ricompare (nella forma *legislator humanus fidelis*), ma si assiste a una equivalenza progressiva fra tale con-

petto e la figura del Sacro Romano Imperatore, mentre il concetto di *pars valencior* viene applicato al collegio dei sette elettori, cui spettava il compito di eleggere l'imperatore. Di qui un presunto divario fra la I e la II *dictio*, che taluni studiosi hanno interpretato nel senso dell'aperto contrasto fra un'originaria ispirazione comunale e «democratica», ben palese nella I *dictio*, e il successivo approdo a un modello assolutistico ispirato dalla Francia di Filippo il Bello e dei suoi successori.

In realtà il concetto medievale di *repraesentatio*, che non coincide affatto con il moderno concetto di «rappresentanza politica», consente di eliminare quel preteso contrasto e quindi l'ipotesi, assai poco verosimile, di una rapida e sconcertante evoluzione (o involuzione, a seconda delle prospettive personali) di Marsilio nel passaggio dalla I alla II *dictio*. In quanto scelto dai sette elettori che «rappresentano» la feudalità tedesca, il Sacro Romano Imperatore (erede degli imperatori romani in base alla teoria della *translatio imperii* nella sua versione anticurialistica) «rappresenta» infatti l'intero *populus* e finisce con l'incarnare concretamente il *legislator*, il cui primato è pienamente riconosciuto sul piano teorico, ma la cui capacità operativa in quanto «popolo o insieme dei cittadini» è limitata a piccole entità politiche, come la *polis* aristotelica e il comune o la signoria dell'Italia centro-settentrionale. Ed è a questi ultimi organismi che si fa riferimento nella I *dictio*, ove viene utilizzata l'attrezzatura concettuale di Aristotele, mentre la vasta e composita realtà dell'Impero, in cui rientrano almeno nominalmente anche i comuni e le signorie d'Italia, esige che sia posta in primo piano la figura del *principans* ovvero dell'*imperator*, in cui il *legislator* trova concreta espressione giurisdizionale.

Lungi dall'apparire fra loro in contraddizione, la I e la II *dictio* del *Defensor pacis* vengono così a costituire una ben congegnata macchina da guerra dottrinale, ove il discorso teorico rigorosamente fondato – e corroborato poi dall'esegesi della Scrittura – conferisce piena legittimazione alla prassi politica di Ludovico il Bavaro e alle sue rivendicazioni anticuriali. Da questo punto di vista la tesi tradizionale della modernità delle teorie marsiliane va ridimensionata e liberata da certe antistoriche proiezioni in avanti: Marsilio non è l'antesignano del moderno costituzionalismo, ma è uomo del suo tempo, che oltretutto non si rifà al modello della Chiesa apostolica e primitiva, bensì al modello della Chiesa al tempo di Costantino, quando l'imperatore esercitava un notevole potere di intromissione nella vita della Chiesa.

V'è nondimeno un aspetto fortemente moderno nell'atteggiamento intellettuale del Padovano, ed è il lucido realismo con cui egli guar-

da alla vita della *civitas seu regnum*, ossia dello Stato, per cui l'attenzione viene posta non tanto sulla prospettiva ideale (i «fini» dello Stato) quanto sul possesso ed esercizio del potere in senso pieno e forte (la *potestas coactiva*). Da questo punto di vista, malgrado il vistoso aristotelismo del *Defensor pacis*, il padovano Marsilio si può accostare al fiorentino Nicolò Machiavelli: entrambi sono figli di quella civiltà spiccatamente urbana che caratterizza l'Italia centro-settentrionale del tardo medioevo e del Rinascimento, e in cui la vicinanza ai centri di potere (un potere per altro frammentato e messo sempre in discussione) induce a una visione disincantata e spregiudicata dell'azione politica. È significativo che lo stesso richiamo al tema della pace, così diffuso nel Trecento, non assuma in Marsilio quella tonalità etico-religiosa che era invece preminente in altre grandi figure del tempo (si pensi a Dante, a Petrarca o a santa Caterina da Siena). Per Marsilio la *pax* non è affidata a un personaggio inviato dalla Provvidenza per risanare la *respublica christiana* (come il «veltro» dantesco o il «papa angelico» dei francescani spirituali), ma è una *pax* solidamente ancorata ai meccanismi del potere, i cui fondamenti vengono analizzati con metodo rigorosamente «scientifico», ossia aristotelico. Ciò che sta a cuore del Padovano non è, a ben vedere, la *pax universalis*, bensì la *pax imperialis*, che il fronte ghibellino auspicava per le travagliate città del Nord Italia in modo da garantire la stabilità del potere: una pace aggettivata, dunque, non la pace-in-sé-e-per-sé, tant'è vero ch'essa si conciliava tranquillamente con le mire espansionistiche di un Cangrande della Scala, signore di Verona e vicario imperiale, che mirava alla conquista di Padova, città natale di Marsilio. Se ci spostiamo per un attimo nell'età presente, v'è da dubitare che il nostro Marsilio si sarebbe schierato sotto le multicolori bandiere dei pacifisti senza se e senza ma; o forse l'avrebbe fatto: per amore della pace, certo, ma anche (e soprattutto) per un preciso calcolo politico.

III. Paolo Veneto, principe dei dialettici

di Matteo Cosci

Paolo Nicoletti Veneto è il più illustre filosofo e teologo del primo Quattrocento padovano, nonché massimo esponente della logica tardo-medievale in Italia. Ripercorrere le tappe della sua biografia intellettuale consente di capire che cosa significasse «far filosofia» a cavallo del 1400.

Nota all'epoca come *monarcha artium et philosophorum*, Paolo era veneziano di ascendenza e friulano di nascita. Era nato infatti nel 1369 a Udine, ove la famiglia si era in precedenza trasferita da Venezia. Lì trascorse la sua giovinezza e ricevette la prima educazione. L'avvio alla vita religiosa costituiva all'epoca un modo sicuro per garantire agli adolescenti una buona istruzione e un'onorevole sistemazione al riparo dalle guerre, dalle turbolenze sociali e dalle epidemie che allora non mancavano di affliggere i territori più urbanizzati. Fu probabilmente per questi motivi, oltre alla possibilità di riallacciare i rapporti con la propria città d'origine e assecondare l'evidente vocazione agli studi del figlio, che il padre Nicoletto e la madre Elena mandarono l'allora quattordicenne Paolo al convento agostiniano di Santo Stefano in Venezia, dove nel 1383 iniziò il noviziato. Il luogo della sua formazione gli valse presto l'appellativo di «Veneto», con il quale veniva designato dai suoi contemporanei e con il quale ancor oggi lo ricordiamo.

Nel chiostro di Santo Stefano ai novizi più dotati si dava la possibilità di proseguire nel corso degli studi e aggiungere alle Sacre Scritture e alla grammatica latina la lettura dei testi della tradizione logica tramite la canonica traduzione di Boezio dell'*Organon* di Aristotele preceduta dall'*Isagoge* di Porfirio. Questa propedeutica era finalizzata al grado successivo dell'iter di formazione, che per i migliori si doveva svolgere in una sede non periferica della provincia dell'ordine. A quel tempo la sede d'elezione era Padova, polo vescovile e centro principale della «Marca Trevigiana», la provincia dell'ordine agostiniano che si estendeva dal Veneto al Friuli. Qui i suoi confratelli avevano già tenuto

diversi capitoli dell'ordine e fin dal Duecento avevano affiancato il loro *Studium* generale al già avviato *Studium* cittadino. Quando il giovane Paolo vi fece il suo ingresso, il convento agostiniano dei santi Filippo e Giacomo «degli Eremitani» stava vivendo un periodo rigoglioso, arrivando a ospitare una sessantina di frati che costituivano un vivace cenobio internazionale. Lo *Studium* religioso, in particolare, godeva di notevole prestigio grazie a illustri maestri come Alberto da Padova e i fratelli Bonaventura e Bonsembiante Badoer. Una nota sul registro delle immatricolazioni del collegio eremitano ci informa che nell'anno 1387 «*fecimus conventualem Padue fratrem Paulum de Veneciis*» (con a lato una glossa, vergata da una mano più tarda, che specifica: «*iste Paulus fuit celeberrimus scriptor multorum voluminum*»). Egli iniziò così il corso di Filosofia naturale, della durata di tre anni, nel quale affrontò le più importanti opere di Aristotele con l'ausilio dei maestri reggenti e dei commentari forniti dalla tradizione agostiniana, come quelli di Egidio Romano e di Gregorio di Rimini.

Al termine dell'apprendistato padovano gli fu concesso dal priore generale Bartolomeo di Venezia di proseguire gli studi teologici presso gli agostiniani della prestigiosa sede di Oxford: un'esperienza che influisce a fondo sul suo orientamento filosofico, indirizzandolo verso un realismo metafisico di matrice tardo-scotista. Sia nel triennio padovano sia nel successivo triennio oxoniense Paolo fu affiancato dal cugino e confratello Paolo Francesco, maggiore di cinque anni. A Oxford i due frequentarono lo *Studium* conventuale più che i *Collegia* universitari e, pur ammessi alle lezioni a spese della provincia di provenienza, dovettero contribuire alla vita quotidiana del convento svolgendo mansioni pratiche. In quel periodo Paolo approfondì le Sacre Scritture, l'omiletica e i commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Seguì dei corsi di Metafisica e soprattutto si esercitò nella pratica dialettica della *disputatio*, attraverso discussioni quotidianamente organizzate su argomenti filosofici e teologici. In seguito Paolo avrebbe padroneggiato quest'arte disputativa con ineguagliata maestria: nella sua maturità avrebbe vinto una disputa pubblica dimostrando come eretiche le tesi del suo avversario, tale frate Francesco Porcari, al punto che questi fu condannato e – stando a una cronaca agiografica del tempo – bruciato vivo.

È probabile che al termine della sua esperienza inglese e una volta rientrato a Padova (senza però sostare a Parigi, come a lungo si è erroneamente creduto) Paolo abbia pronunciato i voti, avendo ormai raggiunto l'età minima per l'ordinazione sacerdotale. Al tempo stesso, terminato il suo apprendistato da *studens*, poté iniziare nel 1393 a *legere*

cursor, a esercitarsi cioè nell'insegnamento, prima con un anno di prova in qualità di *cursor*, poi perfezionandosi con altri due anni di studi propedeutici ed esercitazioni (orazioni, *lectiones* bibliche, commenti alle *Sentenze*, arbitrati nelle dispute didattiche ecc.). Una volta *formatus*, Paolo poté intraprendere il percorso da *lector*, una sorta di tirocinio attraverso il quale si poteva insegnare in tutte le sedi di istruzione superiore dell'ordine.

Nel corso del suo lettorato Paolo si dedicò soprattutto alla didattica, ma trovò il tempo di completare il suo primo libro, la *Logica Parva* (o *Summulae*, del 1393-95 circa), nato probabilmente come dispensa e forse basato sulla trascrizione di un'opera di logica oxoniense, comunque destinato a grande fortuna. Questo scritto verrà subito dopo ripreso nella versione più ampia detta *Logica Magna* (1396-99 ca.), che è il primo capolavoro del maestro eremitano. Gli argomenti che vi sono analizzati sono assai numerosi, quali, ad esempio, lo studio dei *signa orationis* e del loro significato naturale o arbitrario; la teoria della *suppositio*, volta a determinare il livello di generalità di un termine in rapporto al suo contesto referenziale; il ruolo che assumono le diverse parti del discorso qualora siano composte o separate; il procedimento della *probatio propositionis*, inteso ad accertare il valore di verità di un enunciato attraverso precisi metodi di analisi logica, terminologica e sintattica; le regole di opposizione logica e di conversione tra le proposizioni; la teoria delle conseguenze deduttive e delle inferenze ipotetico-condizionali (che tra l'altro anticipano alcuni teoremi, come quelli di De Morgan, che saranno formalizzati solo a metà Ottocento); la delineazione della logica modale e dei vari tipi di possibilità/impossibilità che la sostengono; i sillogismi e i loro modi validi; la regolamentazione dell'obbligazione disputativa, lo studio dei luoghi dialettici e dei sofismi; la soluzione di celebri paradossi logici, come quello del mentitore, e delle antinomie semantiche o *insolubilia*. L'analisi formale che Paolo dà di questi argomenti riprende in modo approfondito quella *logica modernorum* con la quale si era potuto familiarizzare in prima persona e si imporrà come un modello di riferimento per i due secoli successivi.

Al termine del triennio di lettore Paolo fu esaminato da una commissione del capitolo generale, promosso a *lector formatus* e ammesso all'ultimo livello della formazione agostiniana: il baccellierato, che abilitava all'acquisizione del Magistero dottorale in Teologia. Il baccellierato durava abitualmente tre anni più altri tre come *inceptor*, e altri sei anni durava il corso di studi che portava a divenire dottore e titolare di cattedra in qualità di *magister Sacrae Theologiae*. Nell'anno iniziale, o

annus oppositionis, il candidato doveva uscire vincente da almeno una ventina di dispute, cosa che Paolo fu in grado di fare (come è in parte testimoniato dai suoi *Sophismata aurea* e dalla sua *Quadratura seu quattuor dubia*). Per speciale concessione papale, a partire dal 1363 questo stadio avanzato della formazione teologica poteva essere svolto anche a Padova e non più esclusivamente nelle sedi storiche di Parigi, Oxford e Cambridge. Fu quindi a Padova che Paolo ultimò i suoi studi anticipando i tempi previsti e dedicandosi all'esegesi biblica, compendiando il primo libro delle *Sentenze* di Giovanni di Ripatransone (1401) e lavorando a diversi commentari aristotelici: all'*Etica Nicomachea*, alla *Politica*, agli *Analitici Secondi* (1406) e infine alla *Fisica* (1409). Tra questi va segnalato il *Commento agli Analitici Secondi*, che a partire dal commento di Egidio Romano sviluppa una diversa concezione della forma di dimostrazione ritenuta più probante (la «*demonstratio potissima*») con l'intento di sviluppare una più comprensiva teoria della conoscenza scientifica. Questo lavoro fu portato a termine negli anni in cui la Repubblica di Venezia, dopo una lunga e cruenta guerra, sconfiggeva i Carraresi e stabiliva il proprio dominio sulla città di Padova.

Il sudato titolo di *magister*, ottenuto nel maggio del 1408, segnò un punto di demarcazione importante nella vita di Paolo: uscendo dalla penombra degli *scriptoria* e dei chiostri ai quali era abituato, si fece apprezzare in pubblico prima come professore e poi come predicatore ed ecclesiastico di alto profilo, divenendo presto una voce assai richiesta in città e non solo. Nel 1409 divenne membro del collegio docenti dello Studio di Padova con l'incarico di coprire l'insegnamento della Logica. La sua cattedra fu affiancata a quella omologa di Antonio da Urbino, suo collega-antagonista, in ottemperanza all'uso padovano di offrire corsi paralleli in modo da favorire la competizione tra i docenti e tenere alto il livello degli insegnamenti.

Sempre nel 1409 fu nominato priore generale dell'Ordine degli agostiniani. Questa nomina fu inizialmente accettata da Paolo, salvo poi rassegnare le dimissioni dopo qualche mese. Non è dato sapere se il motivo del ritiro fosse la predilezione per una vita interamente dedicata agli studi oppure, com'è probabile, il fatto che tale nomina, conferitagli da papa Gregorio XII, era stata annullata dall'elezione dell'antipapa Alessandro V, al quale – siamo in pieno scisma d'Occidente – Venezia aveva concesso il proprio appoggio politico. Sappiamo comunque che mentre era priore generale del suo ordine Paolo diede l'assenso alla carcerazione di Simone d'Ancona, suo confratello, reo di aver predicato pubblicamente contro Alessandro V. Forse anche a seguito di questa

chiara presa di posizione e al fine di legarlo maggiormente alla propria linea politica, Paolo fu nominato ambasciatore della Repubblica di Venezia e inviato in una serie di missioni diplomatiche in Ungheria, in Germania e forse in Polonia. Questi impegni non intralciarono la sua produzione accademica, che proseguì con la stesura dei commenti ad Aristotele, la versione latina della *Composizione del mondo* di Ristoro d'Arezzo e la raccolta di materiale per un'opera enciclopedica, la futura *Summa philosophiae naturalis* (o *Summa naturalium*). In riconoscimento dei servizi resi il Senato veneziano gli concederà di potersi fregiare del distintivo copricapo patrizio, oltre a elargirgli la somma di mille ducati. Nell'anno accademico 1410-11 Paolo ricevette la laurea in Medicina *honoris causa*, segno del riconoscimento tributatogli anche dalla Facoltà delle Arti.

Gli impegni da ambasciatore, nonché quelli di superiore del suo ordine, lo portarono spesso e per lunghi periodi lontano da Padova, il che gli impedì di assolvere con regolarità il compito di docente nello Studio. Per queste inadempienze nel 1415 gli fu indirizzato un richiamo formale che gli imponeva la restituzione dello stipendio percepito nei periodi di assenza. Fu poi accusato di comportamenti politicamente compromettenti, per i quali gli venne imposto l'obbligo di permanenza a Venezia, dove poteva esser meglio controllato, salvo eccezioni per missioni giudicate inderogabili. Quando l'anno successivo (1416) Paolo fece richiesta di mobilità per poter far visita ai conventi del suo ordine, gli fu concesso di lasciare Venezia, a condizione però che non raggiungesse in alcun modo il Concilio di Costanza, allora in corso di svolgimento (1414-1418). La diplomazia veneziana temeva che la sua voce, abile e competente qual era, potesse intervenire in quelle trattative per prendere le parti di papa Gregorio XII, al quale invece la Repubblica aveva tolto il proprio appoggio.

In effetti la personalità di Paolo non dovette esser certo quella di un placido professore di Filosofia. Lo spirito battagliero, il desiderio di primeggiare, qualche pronta battuta riportata dai suoi confratelli e la sua fama di scaltro dialettico e capzioso disputatore offrono nell'insieme il profilo di un personaggio molto sicuro di sé, colto, agguerrito, a tratti compiaciuto e mordace, che nelle controversie sapeva sempre avere l'ultima parola. Sotto il dimesso saio agostiniano si nascondeva un oratore capace di turbare gli animi e scuotere le folle, e Venezia se n'era accorta.

Nell'estate del 1420, dopo esser stato nominato padre provinciale per i conventi di Ferrara, Paolo ricevette un'ulteriore vertenza giudi-

ziaria con la richiesta di comparire al cospetto del Consiglio dei dieci, il massimo organo di sorveglianza della Repubblica. Non ci è dato sapere quale fosse l'accusa, ma dai documenti processuali risulta che, a seguito di consultazioni durate alcune settimane, il padre agostiniano fu giudicato colpevole e condannato a un esilio della durata di cinque anni da scontarsi nella città di Ravenna. Qualora si fosse allontanato per qualunque motivo dalle mura di quella città, la durata del bando sarebbe stata raddoppiata. Nonostante si fosse dichiarato innocente, il 18 ottobre 1420 Paolo fu scortato al di fuori dei territori della Repubblica e bandito dalla propria provincia.

Gli storici si sono interrogati sul motivo di questa severa punizione. È lecito ipotizzare che la condanna di Paolo fosse l'esito di un processo più politico che giudiziario, dettato dal conflitto di interessi che un personaggio del suo calibro giocoforza sollevava. Paolo, cioè, si dovette trovare, forse suo malgrado, in una posizione ambigua, ricoprendo tre incarichi difficilmente conciliabili tra di loro: professore nello Studio di Padova, ambasciatore della Repubblica di Venezia, priore provinciale del suo ordine religioso, che rispondeva alla Santa Sede. Non doveva essere facile destreggiarsi tra queste incombenze senza suscitare il sospetto che si stesse facendo il doppio gioco. Bisogna anche aggiungere che, dopo il conflitto che aveva portato Padova a capitolare a Venezia, i frati eremitani si erano resi noti in città, attraverso prediche dal pulpito e più tacite connivenze, per le loro simpatie filocarraresi. Di conseguenza non mancarono casi, precedenti al fermo del nostro priore provinciale, di perquisizioni, interrogatori e arresti ai danni degli agostiniani da parte del capitano veneziano. In tale contesto la condanna di Paolo rientrerebbe in una serie di procedure repressive atte a neutralizzare ogni sacca di resistenza residua nell'entroterra padovano da poco assoggettato. Secondo Alan R. Perreiah, autore di una circostanziata biografia su Paolo Veneto, alcuni indizi autorizzerebbero questa linea interpretativa, come il coinvolgimento di Paolo nel tentato allontanamento da Padova di un confratello – il *magister* Jacopo Amolino – che agiva come un informatore per il governo veneziano.

L'esilio tolse di fatto ogni peso politico a Paolo, che d'altra parte decise di rompere il suo confino ravennate adducendo una malattia che in quella città non poteva essere curata. Riuscì così a spostarsi e ottenere una cattedra presso lo Studio conventuale di Siena, dove continuò il suo lavoro filosofico. Se da un lato il completamento di opere impegnative come i *Sermones quadragesimales*, la *Lectura super libros Metaphysicorum* e la *Quaestio de universalibus* (1420-24) dà prova di una mai sopita

dedizione alla ricerca, dall'altro i diversi testamenti che dettò a partire da questo periodo rivelano uno stato di salute sempre più precario.

Logorato nel fisico, ma non nel pensiero: l'esposizione della *Metafisica* che Paolo portò a termine in questi anni è un vero e proprio monumento; una delle due copie manoscritte di tale lavoro (oggi conservata nella Biblioteca universitaria di Pavia) ammonta a un totale di 470 carte *recto-verso*. I temi affrontati spaziano dal concetto di essere al problema degli universali, dalla definizione delle specie formali alla conoscibilità degli individui, dall'ontologia della sostanza alla nozione di verità. Sebbene le teorie presentate trovino la loro origine a partire dagli scritti di Aristotele e dal commento di Averroè, la *lectura* proposta non è un'esegesi in senso stretto, bensì una trattazione filosofica a sé stante, in cui sono individuabili interlocutori assai più vicini nel tempo, come Duns Scoto, Occam o John Wyclif. In questo confronto si fa strada un pensiero originale, ispirato a una nuova forma di realismo metafisico: Paolo individua diversi livelli compresenti nella realtà, quali 1) gli enti finiti individuali, 2) le forme categoriali (sostanziali e accidentali) e 3) i significati che le realtà extra-mentali assumono nelle loro combinazioni proposizionali («*complexe significabilia*»). Questi modi dell'esistente sono per lui fisicamente coincidenti, risultando di fatto identici in ciò a cui si riferiscono e perfettamente integrati fra loro, ma rimangono distinti e distinguibili da un punto di vista formale.

Di particolare rilievo è a questo proposito la dottrina teologico-creazionistica che Paolo elabora nel commento al libro VII della *Metafisica* e che poi riprenderà nell'*Expositio super Universalia*. Il problema era quello delle cosiddette «idee divine» e del loro ruolo nel processo di produzione dell'universo. Secondo la prospettiva neoplatonico-agostiniana che Paolo qui accoglie e sviluppa, l'intero cosmo risulta essere opera di Dio, che, alla stregua di un artefice operoso e solerte, lo ha creato a cominciare dalla sola materia che in origine aveva a disposizione: il proprio pensiero. L'attività peculiare di Dio è posta nell'esercizio costante della razionalità, per cui Egli sviluppa nella propria mente una molteplicità di idee o forme esemplari. Quando Egli pensa a un'idea, di fatto la crea e, di idea in idea, il mondo tutto trova la sua esistenza fino a venire ad essere così come ne facciamo esperienza. Tali idee però non sono un vincolo necessitante per l'onnipotenza divina, ma anzi, essendo formalmente distinte dalla sua essenza, diventano quella «materia» attraverso la quale Dio può dare forma alla sua assoluta libertà creatrice. Chiaramente non tutte le idee che Dio ha in mente si realizzano, ma soltanto quelle che, tra le innumerevoli possibili, assurgono secondo la

sua volontà a effettivo modello di generazione. È in loro riferimento, infatti, che Dio modella la sua creazione, conosce ciò che crea e realizza le essenze di quanto pensato. L'uomo, da parte sua, può comprendere la razionalità sottesa allo schema divino riconoscendo nel creato le essenze formali delle diverse specie di enti, quali attualizzazioni di quelle idee che Dio pensa. Si fa strada così un pensiero originale, orientato a un tipo di realismo che finisce per superare la metafisica aristotelica nella misura in cui accorda un primato ontologico alle *specie universali* (sempre possibili a realizzarsi nella mente divina) rispetto agli individui che concretamente le realizzano. Per tale via, con una sorprendente inversione, il commentario di Paolo Veneto alla *Metafisica* «paradossalmente finisce per celebrare la “dissoluzione” dell'ontologia aristotelica e il primato della prospettiva neoplatonica», come ha correttamente concluso Alessandro Conti.

Nel 1424, dopo una sosta a Bologna durante la quale si impegnò ancora in pubbliche controversie, Paolo venne trasferito con ogni privilegio e onore accademico al convento di Perugia, dove sarebbe rimasto sino al 1428. Nella quiete francescana del capoluogo umbro proseguì la sua attività di studioso, portando a termine quella che sarebbe stata l'ultima sua opera completa, l'*Expositio super Universalia Porphyrii et Artem Veterem Aristotelis*. Qui ritornò ai testi con i quali aveva cominciato il suo percorso di studente, esponendoli a beneficio di quelli che ora si accostavano agli studi, come il discepolo Nicola di Treviso, al quale negli ultimi anni si legò con particolare benevolenza. Contro coloro che ritenevano la logica scolastica un sapere ozioso e fine a se stesso, Paolo continuerà a difendere con vigore la necessità di tale disciplina in ambiti fondamentali quali la pratica dialettica, l'elaborazione scientifica e l'interpretazione di testi sacri e secolari.

Nel 1426-27 Paolo fu invitato a Roma, dove venne chiamato ad assumere l'ufficio di teologo difensore nel processo intentato contro Bernardino da Siena, frate predicatore denunciato per eresia all'Inquisizione pontificia. In passato Paolo aveva agito quale teologo accusatore in inchieste su questioni dottrinali e in questa circostanza ebbe il compito di difensore, che assolse brillantemente: papa Martino V fu persuaso dall'apologia di ortodossia dell'imputato e Bernardino fu pienamente assolto (nel 1459, a soli sei anni dalla morte, sarebbe stato proclamato santo).

Nonostante il successo romano, il desiderio profondo di Paolo rimaneva quello di ritornare a Padova, dove aveva trascorso oltre metà della sua vita. Dopo molti anni di esilio gli fu concesso da Venezia un

abbreviamento della pena, anche in considerazione dell'età e del progressivo peggioramento della sua salute. Riabilitato come professore dello Studio, Paolo fece il suo ritorno nella città del Santo nel giugno del 1428, riprendendo l'attività di docente. La morte lo colse l'anno successivo mentre commentava dalla cattedra il *De Anima* del suo amato Aristotele. Fu sepolto presso la chiesa degli Eremitani, il suo «luogo dello spirito», dove tutt'oggi riposa. La lastra tombale lo raffigura scolpito con il libro in mano e assiso sulla cattedra davanti ai suoi studenti.

Per lungo tempo si è parlato dell'«averroismo» di Paolo Veneto, soprattutto in riferimento al suo approccio al tema dell'anima, discusso fino all'ultimo giorno di vita. In epoca più recente una maggiore attenzione ai testi ha rivelato l'inadeguatezza di questa categoria storiografica per designare la complessa posizione del maestro agostiniano. Basti pensare che nel pensiero della maturità, dunque dopo il 1420, Paolo Veneto rigetta esplicitamente la tesi di un intelletto in potenza unico e comune a tutta la specie umana, cifra distintiva dell'averroismo latino. Nel suo commento al *De Anima*, poi dato alle stampe nel 1504, egli rivela le conseguenze assurde a cui porterebbe tale teoria: se unico e comune fosse l'intelletto, allora tutti gli uomini dovrebbero apprendere ed eccellere allo stesso modo, ma così non risulta; tutti gli uomini penserebbero secondo un'unica mente e si muoverebbero «per accidente» ovvero non per propria iniziativa, ma l'esperienza smentisce anche questo. Un tale intelletto collettivo dovrebbe poi pensare contraddittoriamente così come contraddittorie sono le opinioni dei vari uomini, ma questo è logicamente impossibile. Inoltre, se unico fosse l'intelletto, allora la responsabilità morale degli individui risulterebbe devoluta a un'entità impersonale, senza possibilità di giudizio ultraterreno. Infine, la molteplicità dei corpi non sarebbe giustificata, perché al morire del corpo terminerebbe anche la partecipazione dell'intelletto collettivo all'individuo, mentre, al contrario, la Rivelazione assicura che l'anima dei singoli è immortale.

La cospicua eredità filosofica di Paolo fu discussa a lungo dopo la sua morte, a cominciare dalle sedi istituzionali per opera di Paolo della Pergola a Venezia e di Gaetano da Thiene a Padova. I suoi scritti figurano tra i primi libri che furono dati alle stampe nella penisola: della *Logica Magna* a partire dalla prima edizione (1472) si susseguirono in un breve arco di anni più di quaranta edizioni in Italia e all'estero. Nel 1496 la *Logica Parva* divenne per decreto della Serenissima il testo obbligatorio di base dell'Università di Padova e adottato come tale anche all'Università di Ferrara, per rimanere quale oggetto di commenti sco-

lastici fino agli inizi del Seicento. La perdurante fortuna del maestro eremitano è testimoniata non soltanto dalle critiche che gli opporranno ancora un secolo più tardi i domenicani, ma anche dagli ironici richiami che nella poesia maccheronica popolare ne canzonavano la sofisticata e ormai proverbiale cavillosità. Ancora alle soglie del Settecento Giambattista Vico ricorda quando da studente tentò di espugnare, con buona volontà ma senza successo, le *Summulae* di Paolo Veneto.

IV. Nicoletto Vernia
e l'Aristotele «averroizzato»
di Matteo Cosci

Tra i filosofi dello Studio di Padova più celebrati nel Rinascimento è sicuramente da annoverare Nicoletto Vernia. La sua statura di pensatore e umanista contribuì a tenere alto il nome di quella Facoltà delle Arti già famosa dai tempi di Pietro d'Abano e a consolidarla sullo scenario europeo quale uno dei più prestigiosi centri intellettuali dell'epoca. Vernia fu a tutti gli effetti un protagonista della cultura del suo tempo. La sua vita, trascorsa in buona parte a Padova, fu dedicata nella sua interezza e con grande profitto agli studi filosofici. Il luogo di nascita ci è noto, la città di Chieti, mentre la data non è altrettanto certa ed è fissata intorno al 1420. La sua formazione si svolse in terra veneta. Già molto giovane, infatti, il Vernia fu affidato alle cure dei Badoer, una nobile famiglia veneziana. Il suo tutore, Sebastiano Badoer, seguace di Duns Scoto e censore al servizio della Serenissima, mandò presto il giovane Vernia alla Scuola di Rialto, una delle più importanti sedi formative della città. Lì fu allievo di Paolo della Pergola, già discepolo di Paolo Veneto, che oltre a insegnargli a leggere il latino e a far di conto lo avviò alla conoscenza delle opere aristoteliche e dei testi scientifici della tradizione.

Vista la predisposizione all'apprendimento, fu naturale la prosecuzione degli studi presso la vicina sede universitaria. Così Nicoletto Vernia si immatricolò alla Facoltà delle *Artes* di Padova e si laureò, probabilmente nel 1444, sotto il magistero di Gaetano da Thiene, titolare della cattedra di Filosofia naturale. Ne sarebbe diventato in seguito l'allievo migliore, prendendo il suo posto una volta che l'insegnamento rimase vacante. Non prima però di aver trascorso un periodo di specializzazione presso l'Ateneo di Pavia, dove ebbe modo di studiare la filosofia dei «moderni», ovvero quella logica *calculatoria* e terministica

che era stata sviluppata a Oxford e a Parigi e che ora veniva ripresa e valorizzata anche al di qua delle Alpi. Nel 1466 Vernia assume l'incarico di docente nello Studio di Padova, insegnandovi senza interruzioni per oltre un trentennio. Qualche anno dopo diviene anche membro del Sacro Collegio dei medici e dei filosofi dello Studio, ottenendo così la qualifica a poter conferire i gradi accademici. L'ingresso al Collegio avvenne per chiara fama, in deroga alla norma che prevedeva l'ammissione ai soli cittadini della Repubblica di San Marco. Sempre in ragione dei suoi meriti fu esentato dalla «ballottazione», ovvero il suo ruolo di docente non doveva più essere riconfermato di anno in anno sulla base delle preferenze degli studenti.

Molte furono le pubblicazioni di Vernia, che videro la luce nella forma di edizione di testi della tradizione filosofica con annesse sue *quaestiones* originali: «saggi di bravura», con cui dare prova di erudizione e di capacità dialettica nell'affrontare questioni aperte, oggetto di dibattito esegetico e teorico. Vernia era solito inserire una o due appendici di questo tipo alla fine delle edizioni a stampa da lui curate, come se fossero postfazioni o saggi integrativi. Così fece per il suo primo lavoro, la *Quaestio de gravibus et levibus*, posta a chiusura dell'edizione da lui curata del *De Caelo* di Gaetano da Thiene (poi pubblicata postuma, a Venezia, nel 1504). In questo scritto Vernia indaga come avvenga il movimento locale per i corpi dotati di peso, siano essi pesanti o leggeri. Dopo aver passato in rassegna le principali teorie sul tema dell'*impetus* secondo un metodo dossografico-comparativo che diverrà la cifra stilistica della sua scuola, Vernia conclude che in nessun caso un corpo può essere la causa efficiente prima del suo stesso moto. Per Vernia il tipo di materia di cui è costituito un corpo ha certo un «peso» nel condurre verso il luogo dove è più naturale che tale corpo arrivi a trovare il proprio stato di quiete, ma l'aria, quale *medium* entro il quale avviene il movimento, oppone sempre una certa resistenza allo spostamento.

La carriera del Vernia è dunque da subito in ascesa e la sua celebrità cresce anche al di fuori delle aule accademiche, così come aumenta il prestigio che il suo nome arreca allo Studio di Padova e alla Repubblica. Giovandosi della sua posizione e secondo la prassi, egli chiese sovente dei riconoscimenti sotto forma di anticipi e aumenti di stipendio, che il Senato non esitò a concedere per non rischiare di perdere un così valido maestro, in grado di attrarre studenti da ogni angolo d'Europa. L'insorgenza di una malattia indusse però il Vernia a dettare il primo di una serie di testamenti, nei quali si preoccupò in modo particolare del suo lascito più prezioso: la sua biblioteca personale. Ma una volta ri-

guadagnata la salute, riprese a tenere i suoi corsi universitari, dedicati solitamente alla lettura della *Physica*, alternata alla lettura del *De generatione et corruptione* di Aristotele.

Proprio sul *De generatione et corruptione* pubblicò nel 1480 a Padova un volume contenente una raccolta di commentari al testo di Aristotele, aggiungendovi in coda la sua seconda *quaestio*, dedicata alla definizione dell'oggetto di studio proprio della filosofia naturale. Il tema, tutt'altro che ozioso, era funzionale alla delimitazione dei campi di studio di altre scienze, come la metafisica o la teologia, che finivano per sovrapporre in modo illegittimo il proprio metodo e la propria agenda all'ambito di pertinenza della «fisica». Una volta sanciti i criteri di definizione, Vernia individua nel «corpo mobile» l'oggetto peculiare della *philosophia naturalis*. Gli risponderà dieci anni dopo il francescano conventuale Gomes da Lisbona, professore presso lo Studio di Pavia, che nella sua *Quaestio de cuiuscumque scientiae subiecto* contesterà quella definizione come troppo restrittiva, preferendo invece quella più estesa di «forma naturale». Tra i corpi mobili Vernia includeva anche i cieli che, sebbene «incomposti» in senso stretto, risultano da tradizione composti dalle sfere e dalle Intelligenze che le muovono. Ma escludeva ad esempio gli angeli, che sono enti assolutamente semplici che hanno facoltà di poter stare anche perfettamente immobili in uno stato di perpetua contemplazione. In questo modo Vernia intendeva recuperare all'indagine fisica quell'oggetto di studio proprio e ben definito che la dottrina aristotelico-averroistica aveva posto a garanzia della dignità epistemologica e dell'autonomia della filosofia naturale, senza sovrapposizioni o sconfinamenti disciplinari.

Nella *quaestio* successiva, completata nel 1480 ma rimasta manoscritta, Vernia affronta per la prima volta il problema di quale sia realmente la natura dell'anima intellettiva negli uomini. Si tratta del problema dell'intelletto e del suo *status*, una delle questioni più dibattute e controverse dell'intera storia della filosofia occidentale. La tesi che egli difende è che l'anima intellettiva non è molteplice, bensì è un'unica entità comune a tutti gli esseri umani e declinata in ciascuno di loro. Questo a suo avviso spiega la natura ingenerata ed eterna della costituzione psichica, quale principio razionale che non viene creato concomitantemente al corpo, né muore alla morte del corpo in cui risiede in modo contingente, ma che invece perdura identico di generazione in generazione. Come le Intelligenze muovono le sfere celesti, così la comune anima intellettiva è in grado di muovere l'inerzia materiale dei corpi ai quali si aggrega, facendoli passare dalla potenza

all'atto e consentendo loro l'esercizio della facoltà razionale. Era questa l'interpretazione avverroistica del terzo libro del *De Anima*, che Vernia qui riprende e fa propria nonostante fosse in aperto contrasto con la dottrina cristiana.

Mentre era impegnato in tale questione, Vernia ricevette la proposta di trasferimento presso lo Studio di Pisa. Nonostante le lunghe trattazioni, l'Ateneo toscano alla fine non riuscì a spostarlo dal suo incarico in corso. La trattativa si risolse quindi in un nulla di fatto, con l'eccezione della trattenuta e vendita di alcune casse di libri e di effetti personali che Vernia aveva fatto spedire a Pisa quando sembrava volesse accettare la nuova docenza presso quella sede. Nonostante diversi tentativi di recupero diretto e mediato, quei libri – con grande dispiacere del loro proprietario – andarono dispersi.

Successivamente Vernia indagò sulla costituzione dei cieli, cioè se fossero costituiti di materia e forma come le realtà sensibili oppure no. Nel primo caso essi andrebbero soggetti a generazione e corruzione, ma ciò contrasta con l'apparenza osservabile oltre che con l'insegnamento di Aristotele, che li riteneva costituiti di etere incorruttibile. Tra i molti autori esaminati su questo punto, a giudizio di Vernia solo Averroè aveva individuato la soluzione del problema quando rilevava che avere una certa estensione spaziale non implica necessariamente essere suscettibile di generazione e corruzione. In altre parole, l'eventuale decadimento materiale di una data sostanza non è vincolato alla semplice condizione di occupare un certo luogo. L'etere infatti, pur occupando fisicamente le regioni al di sopra dell'orbe lunare, non è soggetto ad alcuna disgregazione. Su questa base Vernia riesce a svincolare la peculiare spazialità del cielo dal fatto che esso debba essere, in quanto anche materiale, deperibile. Specifica inoltre che solo a livello di singole sfere celesti si può parlare di compresenza di materia e forma (*aggregatio ex intelligentia et orbe*): qui la materia eterea persiste ingenerabile, incorruttibile ed eterna, mentre la forma opera come il principio razionale che, intrinseco a ciascuna sfera, muove e desidera senza soluzione di continuità. Lo stesso non si può dire del cielo considerato nel suo insieme, dove secondo Vernia è impossibile distinguere la struttura di forma-materia, che invece si può isolare nei suoi diversi livelli individualmente intesi. Ciò che i cieli «provano», infatti, è un desiderio puramente razionale che li sospinge nel loro moto eterno e uniforme, «così come un amante anela al suo amato».

In un approfondimento posteriore – la *Quaestio an coelum sit animatum* del 1491 – Vernia ribadirà che i cieli sono dotati di anima intel-

lettiva. È questa la caratteristica che a suo avviso conferisce la perfezione che essi manifestano e la razionalità di cui danno prova nel corso del loro eterno procedere lungo circonferenze sempre esatte. Non è corretto dire però che i cieli siano anche dotati di sensi, come pensava Simplicio, e tantomeno di facoltà immaginativa, come pensava Avicenna, dal momento che la materia eterea non ha corpo e quindi, conclude il Vernia, nella sua incorporeità non può essere dotata di organi atti a esercitare funzioni proprie di forme psichiche inferiori.

Nell'aprile del 1482 Vernia pubblicò a Venezia il Commento alla *Fisica* di Aristotele del britannico Walter Burley, a conclusione della quale inserì due nuove *quaestiones* di natura disciplinare: la prima verteva sull'articolazione delle scienze filosofiche, mentre la seconda affrontava il tema della presunta superiorità della scienza medica rispetto al sapere giuridico. Riguardo alla prima questione, Vernia trae spunto dalla nuova traduzione del *De Physico auditu* di Temistio, portata a termine dal collega Ermolao Barbaro, per approfondire il quadro dei saperi filosofici, offrendo così uno spaccato della strutturazione delle discipline del suo tempo. L'inizio degli studi veniva tradizionalmente affidato alla logica, ovvero allo studio dell'*Organon* di Aristotele preceduto dall'*Isagoge* di Porfirio, secondo la consueta progressione che dall'analisi dei termini e dei loro rapporti di predicazione passava agli enunciati e quindi ai sillogismi. Vernia spenderà in seguito molte energie per spiegare che, per quanto fondamentale, la logica non può e non deve essere considerata una scienza, ma soltanto un efficace strumento al servizio degli altri saperi razionali, che sono così ripartiti:

– scienze teoretiche: metafisica (o *scientia divina*) e studio dell'intelletto attivo (*de intellectu*); matematiche (geometria, aritmetica, astrologia, musica e prospettiva); *philosophia naturalis* (fisica, astronomia, lo studio dei processi di aggregazione e disgregazione della materia, meteorologia, mineralogia, psicologia o dottrina dell'anima, fisiologia, zoologia, botanica, lo studio dei processi vitali in genere);

– scienze pratiche (o *activae*): etica, politica (di cui fa parte anche la giurisprudenza) ed economia;

– arti poietiche (*factivae* o *mechanicae*): navigazione, tessitura, agricoltura, medicina, architettura, arte venatoria e arte della guerra.

Si tratta, com'è evidente, di una tripartizione a grandi linee aristotelica, finalizzata in molti casi all'esposizione delle opere aristoteliche stesse, ma che si apre all'inclusione di nuovi campi di studio entro il tradizionale schema disciplinare. In particolare è interessante la collocazione delle due scienze «ibride» allora più controverse, ovvero la me-

dicina e la giurisprudenza. La *quaestio* successiva entra infatti nel cuore del dibattito ormai classico su quale delle due detenga il primato epistemologico. Il problema, che risaliva alle divergenze tra i filosofi arabi del tardo medioevo, si radicava nel nodo irrisolto di quale fosse la corretta gerarchia delle scienze e di quali fossero i criteri per stabilirla. Successivamente, nel corso del Rinascimento, la «disputa delle arti» trascese il conflitto tra le facoltà artiste e le facoltà giuriste per diventare il campo ove configurare nuovi parametri del sapere.

Vernia scende nella controversia schierandosi a favore del fronte medico. Ben consapevole degli aspetti concreti che caratterizzano il «fare» medico-chirurgico, egli prende a termine di confronto la medicina nel suo aspetto più scientifico e di ricerca. Giudicata nel suo versante teorico, la medicina assume una maggiore importanza, risultando una branca della filosofia naturale, mentre la giurisprudenza rimane una branca della politica, intesa quale scienza della convivenza civile. Così, come la filosofia naturale è superiore alla politica, è necessario che anche le rispettive sottoclassi mantengano questo rapporto di subordinazione. Vernia rileva inoltre che le inferenze e dimostrazioni di cui si servono i medici sono molto più fondate e consapevoli dei ragionamenti edificati dai legisti. Anche la sperimentalità di cui inizia a servirsi la medicina applicata pare a Vernia molto più salda dell'ipotesicità retorica in base alla quale argomentano gli avvocati e i notai, che tra l'altro devono accettare senza discutere le leggi che stanno a fondamento del loro sapere. Pur non mettendo la parola fine alla disputa, la *quaestio* di Vernia diverrà un punto di riferimento imprescindibile per il fronte raccolto a difesa della nuova scienza medica.

Nello stesso periodo Vernia compose un'ulteriore *quaestio*, che non fu pubblicata e che si conserva in un unico esemplare manoscritto. Viene qui affrontato il problema dell'introduzione nella materia delle cosiddette *rationes seminales* o forme generative. In termini più moderni, si tratta di chiarire come del materiale di per sé inerte e inorganico possa divenire una struttura conforme alla specie cui appartiene e capace quindi di riprodursi. La teoria in merito all'origine delle *rationes seminales* viene qui affrontata dal punto di vista formale, secondo lo schema del passaggio ontologico che va dalla potenza all'atto. La *quaestio* è articolata in una ventina di obiezioni e contro-obiezioni alla dottrina aristotelica della forma, con un serrato botta e risposta. Molti degli argomenti proposti saranno anche più avanti sviluppati dal Vernia per trattare il più generale problema dello statuto degli universali, come ad esempio farà nella *quaestio* del 1492. Si concluderà in questa fase di ela-

borazione che la forma è sempre incorporata in un soggetto, rimanendo indivisibile e inalterabile nel corso del tempo in virtù dell'assenza di parti che le è propria. È tale struttura naturale che, una volta in atto, conferisce l'essere all'ente individuale di cui essa è forma specifica e pre-esistente.

Nell'ottobre del 1483 Vernia portò a termine il progetto più rilevante della sua attività di editore: la pubblicazione pressoché integrale delle opere di Aristotele tradotte in latino e accompagnate dal commento di Averroè. Fu per l'epoca un lavoro scientifico di altissimo profilo, che riuscì a condensare in soli tre tomi l'attenzione umanistica per il testo aristotelico, la sensibilità filologica maturata dal Vernia in quasi un ventennio di insegnamento e l'imprenditorialità degli stampatori veneziani. Vernia curò in prima persona metà del lavoro e coordinò il resto; inoltre emendò il testo latino e ripristinò un più corretto ordine dei vari libri, facendo seguire a ciascun passo le corrispettive porzioni di commento. Solo il suo allievo Girolamo Bagolino avrebbe saputo fare di meglio, quando insieme al figlio predispose per le stampe l'edizione canonica di Aristotele *apud Iuntas* in dieci volumi, potendo allora avvalersi dell'*editio princeps* del testo greco nel frattempo pubblicato da Aldo Manuzio (1495-1498). Ma ciò avverrà soltanto sessant'anni più tardi e proprio sulla base del progetto editoriale intrapreso dal Vernia.

Nel 1486 il nostro docente passò dalla cattedra ordinaria di Filosofia naturale a quella di Filosofia generale, con un ulteriore scatto stipendiale. Gli archivi dell'Università ricordano anche che l'anno successivo gli venne revocato il privilegio di tenere lezione in un orario scelto a suo piacimento: ciò in segno di ammonizione da parte del Senato (che aveva raccolto le lamentele dei rappresentanti degli studenti) a non abbassare il livello del suo insegnamento e a mantenere lo standard che lo aveva reso famoso.

Un celebre episodio lega la vita accademica del Vernia alla Padova del tempo. Nel maggio del 1489 il vescovo Pietro Barozzi promulga insieme all'inquisitore locale un editto volto a impedire, con la minaccia della scomunica, la messa in discussione del dogma dell'immortalità dell'anima. Già in passato la diocesi di Padova si era adoperata per arginare la deriva averroistico-materialistica del pensiero psicologico di Aristotele, che, nell'assegnare la vita dopo la morte a un intelletto unico e collettivo, finiva per de-responsabilizzare i singoli uomini dalle ricadute morali del loro agire. Ma il provvedimento episcopale segna ora l'acme della divergenza tra i custodi dell'ortodossia e i filosofi dello Studio, che fino a quel momento non sembrano recedere dalle proprie posizioni

esegetiche. Era chiaro a tutti che i destinatari impliciti della diffida erano proprio il Vernia e il suo allievo Agostino Nifo, i principali alfieri in città della corrente averroizzante ora in sospetto di eresia. L'avvertimento non dovette cadere nel vuoto, dal momento che, come vedremo, il Vernia affiderà alla sua ultima *quaestio*, ispirata a probabilmente dall'editto vescovile, una rettifica pubblica delle sue posizioni in materia.

Elaborando ulteriormente le sue riflessioni sul problema dell'origine delle forme, Vernia si confrontò con il principale nodo filosofico che la tradizione medievale aveva consegnato alla posterità, noto come il problema degli universali. Nella *Quaestio est an dentur universalia realia* (1492) egli difese una posizione intermedia e compromissoria tra il realismo estremo e l'estremo nominalismo. La nozione di «universale» viene qui distinta in due sensi, a seconda che si intenda *secundum se* (in senso assoluto o in senso comune) oppure *ut recipitur*, cioè materializzato. Solo distinguendo di volta in volta in quale di questi sensi l'essenza viene intesa essere «in universale» è possibile evitare ambiguità e confusioni. Vernia infine enfatizza la capacità della materia di ricevere le forme come autentica potenzialità della materia stessa, che dunque non dev'essere confinata al ruolo di mera privazione o passività assoluta, ma rivalutata quale esclusivo e designato recettore dell'universale. La strada per una nuova attenzione all'*empiria* del dato concreto, che riguadagnava così in dignità, si stava aprendo.

Testimonianza dell'autorevolezza scientifica del Vernia, ormai consolidatasi al di là dell'area veneta, è l'invito da parte di Antonio Alabanti, allora generale dell'Ordine dei frati serviti, a curare l'edizione di un'opera recentemente ritrovata e dedicata all'esposizione del *Comento di Averroè alla Fisica di Aristotele*. La proposta, immediatamente accettata, lusinga il professore dello Studio di Padova e sollecita la sua indole di filologo, al punto che non solo egli si farà coinvolgere nella cura editoriale di tale *expositio*, ma si lancerà anche nella ricostruzione della storia del manoscritto, individuando in Urbano da Bologna il vero autore e mettendo quindi a parte i suoi studenti dei risultati raggiunti. Dal punto di vista più ideologico, questa edizione rappresentava per il Vernia la possibilità di presentare l'interpretazione averroistica di Aristotele come compatibile con letture, quali quelle dei serviti, che mai si sarebbero azzardate di allontanarsi dall'ortodossia religiosa.

Tra i più interessanti lavori del Vernia è da annoverare la sua *expositio* del primo libro degli *Analitici Secondi* di Aristotele. Conservata in forma manoscritta, essa riporta le lezioni del docente, ormai naturalizzato padovano, su quella che può essere definita come l'opera più epi-

stemologica dello Stagirita. Qui, oltre al lavoro testuale, Vernia si riserva la libertà di approfondire alcune questioni specifiche: cinque diverse *quaestiones* si aprono infatti nel corso dell'esegesi. La prima affronta il problema dello statuto della logica, relegandola a un ruolo ancillare nei confronti della filosofia, specie quella naturale; la seconda affronta il problema del cosiddetto *regresso dimostrativo* e propone un'innovativa soluzione nel tentativo di unificare induzione e deduzione attraverso un momento di verifica intellettuale; la terza sancisce che tra le scienze pratiche e le scienze speculative queste ultime sono quelle sovraordinate perché più generali e da sempre ritenute «più architettoniche», cioè gerarchicamente superiori; la quarta si interroga su come poter stabilire i massimi e i minimi quantitativi nelle realtà naturali senza dover ricorrere ai metodi della logica calcolatoria; l'ultima infine si confronta con il problema specifico dell'accelerazione di caduta dei gravi. Ciò che accomuna queste ricerche, apparentemente disparate, è la consapevole ricerca di una nuova epistemologia, che secondo il Vernia può essere trovata in un Aristotele «purificato» dalle misinterpretazioni degli antichi e dei moderni. È questa l'opera di *restauratio* alla quale Vernia si sente chiamato e che egli conduce sotto la guida di Averroè, uno dei pochi filosofi, e forse il solo, che a suo parere non ha frainteso l'autentico senso della ricerca peripatetica.

Nel gennaio del 1495 Vernia dettò una seconda versione del suo testamento, nel quale fece del figlio adottivo Pietro Antonio Della Scroffa l'unico erede e affidò la conservazione dei suoi libri al convento di San Bartolomeo a Vicenza, dove il cugino di Pietro Antonio era nel frattempo diventato priore. Questa scelta gli avrebbe consentito di tutelare in famiglia la ricca biblioteca che, evidentemente, costituiva la parte più preziosa del suo lascito materiale.

Nel settembre di quello stesso anno gli fu accordato il privilegio di poter insegnare senza un docente concorrente che dovesse competere con lui: un riconoscimento del fatto che ormai non vi fosse più nessuno pari a lui nell'insegnamento della sua materia. Ulteriore soddisfazione fu per il Vernia vedere accolti tra i nuovi docenti due dei suoi migliori allievi, Agostino Nifo e Pietro Pomponazzi. A coronamento della sua carriera accademica arrivò alla fine di quello stesso anno la laurea in Medicina, conferitagli a titolo di onore alla presenza delle maggiori autorità civili. Due anni e mezzo più tardi, nel giugno del 1498, Vernia concluse la sua attività didattica per raggiunti limiti di età. Poco dopo si trasferì a Venezia, dove esercitò privatamente la professione medica e poté ritrovare alcuni colleghi, molti pazienti e ricchi guadagni.

Nel corso del 1499 Vernia portò infine a termine la sua ultima *quaestio*, dove torna ad affrontare il problema della natura dell'anima intellettuale. In questo scritto si registra un significativo cambio di prospettiva, quasi una tardiva ritrattazione. In vista della stampa, avvenuta postuma, l'ortodossia del testo fu sancita da tre diversi censori. Vernia abbandona qui il primato accordato alla lettura averroistica di Aristotele per privilegiare invece la linea che va da Platone ad Avicenna, passando per un Alessandro di Afrodisia re-interpretato su differenti basi filologiche. L'anima intellettuale si ritrova così ad essere di nuovo la vera forma sostanziale del corpo e torna ad essere qualificata come creata, individuale ed eterna. Solo così intesa, scrive ora Vernia, l'anima può avere la possibilità di contemplare le verità metafisiche, realizzare appieno il proprio potenziale razionale e raggiungere la felicità che le è consentita. Concordemente, anche l'apporto dei più importanti commentatori cristiani medievali viene recuperato e valorizzato in tal senso. Le conclusioni alle quali approda tale *quaestio* smentiscono di fatto le conclusioni della *quaestio* sull'unità dell'intelletto di una ventina di anni prima. Nella dedicatoria Vernia rettifica la sua posizione dicendo che la teoria dell'intelletto unico in precedenza proposta sarebbe stata da intendere soltanto come esercizio esegetico ad uso degli studenti (o quantomeno così ci vuole far sapere).

Qualche mese prima di morire Vernia fece la terza e ultima stesura del suo testamento. Qui, per evitare di essere ricordato come eretico e miscredente, abiurò formalmente il suo averroismo in materia di anima intellettuale. Come nel suo ultimo scritto, dichiarò quindi di ritenere l'anima quale forma creata, individuale e immortale, in pieno accordo con la dottrina cristiana. Lasciò le sue proprietà in Chieti alla sorella, mentre tutto il resto sarebbe stato ereditato dal figlio adottivo Pietro Antonio. Affidò quindi ai suoi ultimi allievi la cura delle opere rimaste incomplete e ai canonici del monastero di San Bartolomeo a Vicenza la conservazione dei suoi libri e della sua salma. I libri finirono dispersi nel corso del tempo, mentre le sue spoglie (il Vernia si spense a Vicenza il 3 agosto 1499) sono tuttora conservate in quella sede.

v. Pietro Pomponazzi e la mortalità dell'anima di Matteo Cosci

Pietro Pomponazzi fu il filosofo dello Studio di Padova che forse più si distinse per l'originalità, la raffinatezza e anche la provocatorietà delle sue tesi. Fu sempre fedele al rispetto dei principi della ragione naturale, che considerava incarnata in Aristotele. Il modo in cui intese la scienza nei suoi rapporti con le questioni di fede influirà fino e oltre le soglie del positivismo ottocentesco. Emblematico in tal senso sarà il *Discorso su Pietro Pomponazzi* (1869) di Roberto Ardigò, che a più di tre secoli di distanza dall'opera dell'aristotelico rinascimentale suscitò molto scalpore, venne messo all'Indice e condusse il suo estensore verso l'apostasia e la scomunica.

Nato a Mantova il 16 settembre 1462, figlio di Giovanni di Nicola, Pietro Pomponazzi apparteneva a una famiglia benestante da tempo legata ai Gonzaga. Poté trascorrere una gioventù serena e ricevere una buona istruzione. Nel corso della sua vita fu sempre fiero della propria cittadinanza mantovana, che spesso ricordava di condividere con il «suo» Virgilio. Apparve ben presto dotato di ingegno, ma non di costituzione fisica: fu soprannominato *Peretto* per via della sua corporatura bassa e tarchiata.

Nel gennaio del 1484 il suo nome figura nel registro delle immatricolazioni degli studenti della Facoltà delle Arti dell'Università di Padova. In questa sede frequentò i corsi di alcuni illustri maestri che segnarono profondamente la sua formazione. Seguì in particolare i corsi di Metafisica *in via Thomae* tenuti dal domenicano Francesco Securo da Nardò (detto il Neritone), l'insegnamento di Medicina svolto da Pietro Roccabonella (che insisteva sull'interconnessione corpo-anima) e infine l'insegnamento di Filosofia naturale impartito da Pietro Trapolin sui fondamenti della psicologia di Aristotele. La filosofia naturale venne studiata anche sotto il magistero di Nicoletto Vernia.

Nel giugno del 1487 si addottorò *in Artibus* e già nell'autunno del 1488, all'età di 26 anni, gli fu affidato l'incarico di tenere un corso di Fi-

losofia naturale come professore straordinario *secundo loco*. Il sillabo degli insegnamenti prevedeva che per tutti i giorni dell'anno accademico si dovesse tenere lezione sulle principali opere di Aristotele e sul relativo commento di Averroè: nei giorni feriali si esponeva il *De anima*, la *Physica*, il *De generatione et corruptione*, il *De Caelo et Mundo* (a rotazione ogni quattro anni), mentre nei giorni festivi era la volta dei *Meteorologica* o dei *Parva Naturalia*. La reputazione che egli si fece tra i suoi studenti era ottima e così, come annotò un suo allievo, per aver incontrato la «multa gratia de li auditori» e per la sua «opinione grande già concepita e stabilita» l'ascesa accademica del Mantovano non incontrò ostacoli. Nel 1492 sale sulla cattedra *secundo loco*, si addottora in Medicina e infine nel 1495 ricopre l'insegnamento *primo loco* di Filosofia ordinaria. A quest'anno risale l'affiancamento al suo collega (e avversario) Agostino Nifo, docente *concurrrens* per il suo stesso insegnamento.

Nell'ottobre del 1496 interruppe l'insegnamento universitario per raggiungere Alberto Pio di Savoia, signore di Carpi, che lo aveva invitato alla sua corte come privato precettore di logica. Qui, oltre che nelle lezioni tradizionali, come quelle sul *De Interpretatione* di Aristotele, Pomponazzi si impegnò nello studio della logica «calcolatoria» dei matematici mertoniani, che già a Padova aveva iniziato a conoscere. Dopo un anno, però, l'infelice esito di una contesa familiare costrinse il signore di Carpi all'esilio nella città di Ferrara con l'intero suo entourage e anche Pomponazzi vi si dovette stabilire per i due anni successivi.

A Padova, nel ruolo di professore, egli rientrò nel 1499 per occupare la cattedra rimasta vacante a seguito della morte di Nicoletto Vernia. Il grande lascito intellettuale del maestro, infatti, richiedeva un successore che ne fosse all'altezza. Nello Studio patavino, dove sarebbe rimasto ininterrottamente per i dieci anni successivi, trovò vecchi e nuovi colleghi, mentre tra le file dei suoi allievi si contano ora umanisti, futuri vescovi e anche parenti del doge. Il suo stile in aula, anticonvenzionale e al tempo stesso formalmente ineccepibile, doveva incontrare l'approvazione di tanti: «D'umore vivace e faceto, era dilettevole nella conversazione, pungente nella polemica, abilissimo nella dialettica, eloquente nell'insegnamento – racconta un biografo –, lodato come maestro nell'arte di districarsi dai pesanti sillogismi con improvvise obiezioni e frizzi felici, e non v'è dubbio che nel maneggiare l'arme del ridicolo e sparger di sale le sue repliche non fosse abilissimo». Sapeva inoltre rendere il latino accademico quasi colloquiale, inframezzando le sue esposizioni istrioniche con discorsi diretti, interrogativi retorici e addirittura con qualche inserito vernacolare, prontamente registrato negli appunti dei suoi studenti.

Abbiamo infatti la fortuna di avere conservati molti dei suoi corsi sotto forma di *reportationes*, anche in più versioni, che in parte attendono ancor oggi di essere edite e studiate. A questo periodo sono riconducibili importanti manoscritti che trascrivono il suo commento alla *Physica*, al *De Caelo*, al *De substantia orbis* di Averroè e soprattutto al *De Anima*, con molteplici *quaestiones* inerenti. Il corso padovano tenuto nell'anno accademico 1504-1505, in particolare, ci mostra in embrione le sue idee più mature sull'immortalità dell'anima, un argomento che sempre più sarà da lui sottratto alla metafisica e posto nell'ambito della filosofia naturale.

Nell'illustrare il pensiero di Aristotele su questo tema Pomponazzi si richiama all'esegesi di Averroè, che presentava l'intelletto umano come immortale e unico per tutti. In quegli anni infatti egli considerava ancora Averroè «il Commentatore» per eccellenza e lo teneva a guida per le sue lezioni. Tuttavia in questo confronto in particolare si registra una significativa e marcata divergenza, tant'è che il pensatore mantovano non nasconde la sua insoddisfazione per la lettura dell'Andaluso, ritenendola poco sensata e «da bestie» (*fatua et bestialis*). Invece richiama con un certo apprezzamento l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia, che di contro riteneva l'anima intellettiva essere individuale ma mortale: un'interpretazione che, secondo una prospettiva che non mancherà di approfondire in seguito, gli risultava assai più ragionevole e più confortata dall'esperienza. Sempre in queste lezioni viene anticipata l'idea che l'anima intellettiva intrattenga una relazione di dipendenza con il corpo quale suo oggetto, e si ritrova la concezione galenica secondo la quale per l'uomo è impossibile pensare l'universale senza associarvi un'immagine sensibile. Sono questi *in nuce* i due argomenti chiave che negli anni successivi saranno sviluppati dal Pomponazzi per argomentare a sostegno della materialità dell'anima razionale e quindi della sua non-immortalità. Più avanti anche gli stessi testi aristotelici saranno volti verso queste conclusioni, ma si può già affermare che la genesi di quelle che saranno le tesi pomponazziane più controverse è interamente ascrivibile al suo secondo periodo padovano.

Nel 1504, in virtù dei risultati raggiunti e del generale apprezzamento per il suo lavoro, gli venne accordato il privilegio di esenzione dall'obbligo delle ballottazioni studentesche, in modo da godere di una maggiore libertà accademica. Nel 1509 la guerra tra Venezia e le milizie della Lega di Cambrai investe la città di Padova e le attività didattiche dello Studio devono essere interrotte. Pomponazzi, anche nel timore di rappresaglie, si rifugia a Mantova. Qui, mentre ottiene di es-

sere dispensato dal suo contratto di insegnamento padovano, riceve nuove proposte di assunzione da Firenze, da Pavia e da Bologna, ma gli viene anche offerta una posizione dall'Università di Ferrara tramite la mediazione di Isabella Gonzaga e su invito di Alfonso d'Este, alla quale non si sente di rifiutare, ancorché per un singolo anno accademico. Seguì un anno sabbatico, che per motivi di salute trascorse nella sua amata Mantova. Gli fu allora rinnovato l'invito da parte dello Studio bolognese a prendere servizio come professore ordinario di Filosofia presso l'*Alma Mater*, proposta che infine fu accettata con un incarico che, attraverso una serie di rinnovi, sarebbe stato mantenuto fino alla morte. La sua lezione inaugurale, sul motore immobile in Aristotele, ebbe luogo quando la città era occupata dalle truppe francesi mentre gli spagnoli, con il pontefice Giulio II, premevano per riconquistarla. L'assedio spagnolo nel gennaio del 1512 costrinse il professore a rifugiarsi ancora una volta presso la sua dimora mantovana, in attesa che si fossero calmate le acque. Tornato in servizio, il suo rapporto con i riformatori dello Studio di Bologna si incrinò per un momento quando, nel 1514, sembrava che egli avesse accolto da Firenze un'offerta di trasferimento all'Università di Pisa, notizia che provocò il fermo dei suoi beni e la minaccia di essere tempestivamente sostituito dal suo storico contendente Agostino Nifo. Rimasto quindi a Bologna, ricevette da parte dei negozianti fiorentini una denuncia per mancata adempienza degli impegni presi, ma poté quantomeno continuare il suo lavoro, che gli procurò un aumento di stipendio e si concretizzò nella sua prima opera pubblicata a stampa, il *De intensione et remissione formarum* (Bologna 1514), presto seguito dal *Tractatus de reactione*, con annessa la *Quaestio de actione reale* (Bologna 1515).

Nel primo trattato Pomponazzi affronta il problema di come valutare l'intensità o l'attenuazione di una data qualità nell'estensione che questa può andare assumendo tra un livello massimo e uno minimo. Nel secondo descrive l'azione che qualità contrarie esercitano l'una sull'altra nella tendenza a una reciproca assimilazione e secondo una scala di differente resistenza alla stessa. In entrambe le opere si riscontra un'avversione per l'eccessiva sottigliezza dei matematici *calculatores* e per la loro devianza dal tradizionale approccio alla fisica aristotelica. Tra la prima e la seconda pubblicazione gli fu notificata un'accusa di eresia: a lezione, infatti, commentando l'Averroè della *Fisica*, si era spinto ad affermare che l'educazione religiosa quale veniva comunemente impartita rischiava di ostacolare l'acquisizione conoscitiva razionalmente possibile all'uomo. La denuncia non ebbe seguito, ma la pubblicazione della sua opera

successiva e più scandalosa, il famigerato *Tractatus de immortalitate animae* (Bologna 1516), non tardò a riaccendere la polemica. Al di là di come fu accolto lo scritto, le intenzioni originarie dell'autore rimanevano sempre quelle di spiegare fedelmente i testi di Aristotele.

Il tipo di conoscenza dell'anima intellettuale dell'uomo – si legge nel *Tractatus* – può sembrare somigliare a quello totalmente astratto delle Intelligenze celesti, capaci di pura intellesione. Questo indurrebbe a pensare che anche l'anima umana, al pari delle Intelligenze celesti, sia capace di separarsi e anzi prescindere dalla materia, quasi avesse «un qualche odore di immaterialità» (c. 7v), ma qui si ferma l'affinità. Infatti, l'anima intellettuale per Pomponazzi può essere detta immortale solo *secundum quid*, cioè in modo relativo, ad esempio se confrontata con le anime degli animali, ma in senso assoluto essa rimane mortale. Il pensiero di cui essa dà prova è elaborazione di contenuti che sono derivati dall'esperienza e che, in ultima analisi, sono forniti dalle sensazioni corporee. Dunque l'anima intellettuale, che si esplica nel pensiero, per quanto non localizzata in un organo specifico dipende dal corpo quale suo strumento e da esso non può prescindere. A una più attenta analisi, poi, l'intelletto umano, che sembrava così affine alle Intelligenze superiori, non è capace di vera intellesione ma è sempre costretto a pensare l'universale nel particolare. Questo è il suo solo modo di operare, al quale conformemente corrisponde una sola natura, che sarà contingente e discorsiva, non eterna né puramente intuitiva. Pertanto l'anima risulta essere mortale come il corpo cui appartiene e relativa alle immagini sensibili che rendono possibile la sua attività di pensiero. Non è vero, poi, che il requisito dell'immortalità sia una condizione indispensabile per la beatitudine, in quanto gli uomini comuni possono trovare piena soddisfazione nel perseguimento delle virtù, già premio di per sé stesse nel loro essere vissute. La tesi dell'immortalità dell'anima viene ridotta quindi a problema «neutro», cioè che non può essere né smentito né provato in modo apodittico. Questa spiegazione, secondo Pomponazzi, è fedele nel suo complesso alla lettera del testo aristotelico oltre che alla ragione naturale e dimostra l'insostenibilità dell'interpretazione immortalista di Tommaso d'Aquino, che veniva accolta invece dalla dottrina cristiana. In questo modo l'argomentazione finiva però per delegare l'immortalità dell'anima a un atto di fede. Inoltre questa esegesi si poneva in contrasto con la bolla lateranense *Apostolici Regiminis* (1513), che intimava di avversare qualsiasi interpretazione che mettesse in dubbio l'immortalità dell'anima e di attenersi senza deroghe al dogma cristiano su tale argomento. Per i tre anni suc-

cessivi Pomponazzi si dovette attivamente difendere dagli attacchi che gli giunsero da più fronti.

Il patriarca di Venezia, ricevuta la denuncia per eresia da parte dei frati domenicani della sua diocesi, condannò il «miscredente» e lo segnalò alle autorità competenti. Il Senato veneziano, pertanto, condannò il libro incriminato, ne proibì la vendita e diede pubblicamente alle fiamme tutte le copie che riuscì a far requisire sul territorio della Serenissima. Il cardinale Pietro Bembo, però, incaricato di provvedere all'epurazione del testo, non vi trovò alcuna traccia di eresia, proprio in virtù della distinzione tra materia di filosofia e materia di fede e della formale sottomissione a quest'ultima, alla quale il Pomponazzi si era scrupolosamente attenuto. Fu probabilmente grazie all'intervento del Bembo che si riuscì a fermare sul nascere, dopo una prima ammonizione papale, il processo inquisitoriale che si voleva istituire contro il filosofo mantovano. Forse per evitare di dare ulteriore scandalo anche l'inchiesta interna allo Studio di Bologna, volta a identificare chi avesse autorizzato la pubblicazione del libro, si risolse in un nulla di fatto. Si può leggere anzi come un segno della stima che lo Studio manteneva per il professore, al di là di questa vicenda, il provvedimento che gli concesse di non avere un *concurrans* e di poter scegliere a propria discrezione quali libri commentare nelle ore di lezione.

Questi episodi, insieme alle risposte agli attacchi ricevuti, si possono ritrovare nelle memorie difensive redatte dal Pomponazzi, ovvero l'*Apologia* (Bologna 1518), in tre libri, e il *Defensorium* (Bologna 1519), che in particolare controbatte all'attacco del Nifo. Quest'ultima opera non poté essere pubblicata se non con l'aggiunta di alcune *Solutiones* apposte in calce dal teologo Crisostomo Javelli. Tali precisazioni servivano, forse pretestuosamente, a esplicitare l'immortalità dell'anima come un inalienabile principio della fede cattolica. Quel che è certo, comunque, è che né nell'*Apologia* né nel *Defensorium* fu ritrattato dall'autore quanto era stato scritto nel *Tractatus de immortalitate animae*.

Nel corso della sua articolata risposta a Nifo, Pomponazzi rileva più volte che le attività che si servono di organi di senso per il proprio essere in atto, come ad esempio il vedere o il sentire, non possono esulare dal loro tramite corporeo *se non forse per miracolo*. Ciò significa che a un livello più generale anche l'anima ha bisogno di un corpo subordinato ad essa per poter esercitare le sue facoltà specifiche. Ma, al tempo stesso, si può leggersi una spia dell'esigenza di prendere in considerazione e sondare a fondo anche l'opzione miracolistica. La polemica anti-immaterialistica aveva infatti lasciato aperta la possibilità del-

l'immortalità dell'anima per via di cause che si pongono al di là delle leggi di natura, come appunto un intervento diretto della divinità oppure un miracolo tramite i suoi emissari. Fu probabilmente questa la ragione per cui Pomponazzi si mise a scrivere un'opera pubblicata postuma a Basilea nel 1556 (*De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*), per capire fino a che punto si possa spingere l'azione divina, diretta o mediata, sulle realtà di questo mondo. La conclusione alla quale approdò fu che prodigi, incantesimi, divinazioni, profezie, demoni, azioni «a distanza» e presunti miracoli sono fenomeni riconducibili a effetti di cause naturali. Nella fattispecie, secondo Pomponazzi si doveva trattare dell'azione che le Intelligenze, forze intermedie all'azione di Dio, esercitano attraverso i corpi celesti sulla Terra. Tale causalità astrale influisce sul ciclo di tutte le realtà del mondo inferiore, incluse le istituzioni umane e le religioni, che sono prodotti storici e contingenti destinati ad essere soppiantati da sempre nuovi sistemi di credenze e di aggregazione sociale. Se si intende ipotizzare un'esistenza separata per l'anima umana, allora questa dovrà essere uno dei veri, e non presunti, miracoli di Dio.

A questo stesso periodo risale l'altra grande opera del Pomponazzi lasciata manoscritta, i *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri v*, apparsa postuma a Basilea nel 1567, che prosegue la ricerca al fine di capire quale sia il margine di autodeterminazione che è lasciato nel cosmo all'ente umano, *medium naturae*, che non è né bestia né Dio. A questo proposito il *De fato* istituisce un confronto di larga scala tra due «massimi sistemi»: la visione deterministica che affiora da un aristotelismo riletto in chiave stoica e la visione del mondo providenzialistica che emerge invece dalla teologia cattolica, rivista e corretta da certe sue debolezze interne, come ad esempio quelle che derivavano dalla dottrina della volontà, a giudizio del Peretto non sufficientemente sviluppata. Il grandioso allestimento di questi scenari metafisici mira a stabilire quale sia il posto, ammesso che ve ne sia uno, per la volontà e il libero arbitrio dell'uomo. Nonostante i molti approfondimenti, si può dire che allo stato attuale degli studi non sia ancora stata raggiunta un'interpretazione univoca e condivisa sugli esiti di questo audace tentativo pomponazziano. Nondimeno quest'opera, nella sua completezza e nella sua lacerante tensione tra libertà e necessità del destino, rimane un monumento del pensiero filosofico rinascimentale che non cessa ancora oggi di interrogare e sfidare i suoi interpreti.

Esito del corso sul *De generatione et corruptione* tenuto nel 1520 fu il *Tractatus de nutritione et auctione*, in due libri (Bologna 1521), poi

ripubblicato con il titolo di *Libellus de nutritione et augmentatione*. L'esigenza di approfondire ulteriormente la questione dell'anima, anche da un punto di vista biologico, portò l'autore a studiare le funzioni di base dell'organismo vivente, a cominciare dai processi di nutrimento e crescita. L'obiettivo, già perseguito dal Vernia, era quello di dare risalto al permanere delle forme individuali al mutare del sostrato materiale. L'anima vegetativa, che sovrintende alle funzioni vitali e che è allacciata alla materia per la sopravvivenza dell'organismo, viene ricompresa qui entro le funzioni psichiche superiori, le quali a loro volta e per suo tramite si radicano nel sensibile. Anche da questo punto di vista, dunque, l'intelletto ha bisogno del corpo per poter pensare e pertanto «non è eterno» (*De nutritione* I, XXIII, 4).

Intorno all'anno 1522 Pomponazzi tiene le sue lezioni sui *Meteorologica* di Aristotele, che saranno pubblicate postume come *Dubitaciones in quartum Meteorologicorum libri* (Venezia 1563). Si rimarca qui la natura *congetturale* della conoscenza che è possibile avere nell'ambito del contingente. Non si può pretendere, e sarebbe sbagliato farlo, che la nostra comprensione di quanto accade nella regione sublunare sia infallibile. Questo perché tutti gli avvicendamenti degli elementi materiali si verificano secondo un'incidenza che, per quanto segua delle tendenze, rimane irregolare e imprevedibile. Dunque la conoscenza che ne deriva è strutturalmente incerta, sebbene questo non significhi che non ci si possa basare sui dati forniti dalle sensazioni, dall'esperienza e dal ragionamento più probabile. D'altra parte ostinarsi a cercare quale sia la causa finale di fenomeni inspiegabili e apparentemente insensati (ad esempio eventi cataclismatici come terremoti e uragani) potrebbe rivelarsi velleitario, perché, a meno di voler postulare soverchianti esigenze di rinnovamento e rigenerazione della natura, questi potrebbero essere del tutto casuali e spiegabili solo dal punto di vista di Dio. La teleologia, ovvero il finalismo, quale metodo di indagine per il mondo fisico inizia qui a mostrare i primi segni di cedimento. Tale scetticismo di fondo si ritrova in un'interessante *Quaestio de alchimia*, posta in appendice a questo corso e nella quale Pomponazzi prende in esame la possibilità teorica e pratica della trasmutazione dei metalli. Ma né la tradizione di studi mineralogici né gli *experimenta* più recenti conducono a risultati che non appaiano artificiosi, innaturali e inconcludenti.

Di questo periodo sono anche le lezioni sui primi due libri del *De partibus animalium* di Aristotele, conservate tramite gli appunti e le trascrizioni degli uditori (*Expositio super Primo et Secundo De Partibus Animalium*, 1521-24 ca.). Questo lavoro di esposizione e commento si

concentra per la prima volta su una delle opere zoologiche di Aristotele, quasi ignorate nei due secoli precedenti. Non è tuttavia l'interesse naturalistico in senso stretto a guidare la ricerca, ma l'ampliamento della filosofia aristotelica e dei suoi metodi a settori dell'enciclopedia del sapere che erano stati precedentemente trascurati. La questione dell'anima ritorna qui ad essere affrontata da un punto di vista quasi fisiologico, come nel precedente trattato sulle forme di nutrizione e accrescimento. L'anima intellettiva, viene ribadito, non è una realtà totalmente astratta, bensì, in quanto *actus physici organici*, mantiene un suo indissolubile legame con la materialità. Ancora una volta e ancora sulla base delle premesse aristoteliche, tale continuità funzionale con il corpo porta a pensare che l'anima sia, come il corpo, corruttibile, e dunque mortale.

Conseguenza collaterale, ma non meno importante, è che dal punto di vista epistemologico la filosofia naturale risulterà essere una scienza con una dignità filosofica maggiore rispetto a quanto comunemente accordatole e in particolare rispetto alle scienze che si occupano di «sostanze separate», come la metafisica. Questo perché i metodi e le conclusioni di cui essa si serve sono fondati su conoscenze più facilmente verificabili, che potranno oltretutto essere estese alla grande varietà degli oggetti di studio che ricadono nel dominio dei nostri sensi. Alla fine, come si dirà a conclusione dell'*Expositio*, la potenza speculativa di cui l'uomo sa dare prova a fronte della molteplicità del reale è ciò che più (e forse soltanto) lo emancipa dallo stato animale e riesce ad avvicinarlo al divino.

Mentre teneva quello che sarebbe stato il suo ultimo corso di lezioni, sul *De sensu et sensato*, Pomponazzi si ammala del «mal della pietra» (calcoli renali) ed è costretto a interrompere l'attività di docenza e a dettare testamento. Pochi mesi prima che il male si aggravasse vide la luce la raccolta di tutti i suoi precedenti trattati peripatetici (*Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Venezia 1525). Sul letto di morte, il 18 maggio 1525, alla domanda di un suo studente, che gli chiedeva dove se ne stesse andando al termine di un così lungo travaglio, rispose: «*quo mortales omnes*» – là dove sono tutti i mortali.

VI. Giacomo Zabarella e l'aristotelismo come scienza

di Matteo Cosci

Il buon filosofo deve saper essere interprete e imitatore: deve cioè essere un fedele interprete di chi lo ha preceduto e un valente imitatore di chi si è distinto nella ricerca del sapere. Questo – in estrema sintesi – è il messaggio programmatico che si può trarre dalle prolusioni che Giacomo Zabarella, insigne docente dello Studio di Padova, teneva all'inaugurazione dei suoi corsi. Il filosofo di cui egli si dichiarava *interpretas e imitator* era Aristotele, al quale avrebbe dedicato tutta la propria intelligenza e sollecitudine di studioso.

Giacomo (o Jacopo) Zabarella nacque nel 1533 a Padova da una nobile e ricca famiglia di antico lignaggio. In qualità di primogenito ereditò dal padre il titolo di conte palatino. Ricevette un'eccellente educazione umanistica e all'età di quattordici anni padroneggiava già il greco e il latino. Studiò nell'Università della sua città natale e vi si laureò in Filosofia nel 1553. Ebbe come maestri Francesco Robortello nella retorica, Pietro Catena nelle matematiche, lo zio Marcantonio de' Passeri (detto Genua) nella filosofia della natura e Bernardino Tomitano (di cui sarebbe stato successore) nella logica. A differenza di molti suoi colleghi, Zabarella non volle mai prendere un titolo in Medicina, per proseguire l'abituale *cursus studiorum*, ma preferì concentrarsi soltanto sulle discipline filosofiche. Dopo essersi addottorato, fu ammesso al Collegio dei medici e filosofi dello *Studium* patavino e dal 1555 il suo nome figura tra i *domini doctores* che conferivano i gradi accademici.

Insegnò sulla prima cattedra di Logica dall'anno accademico 1563-64 al 1567-68, per poi passare sulla seconda cattedra di Filosofia naturale straordinaria, che avrebbe tenuto per i nove anni successivi. Questo incarico gli venne assegnato *in paritate loci*, vale a dire con eguale importanza e retribuzione rispetto al docente concorrente. La logica e la filosofia naturale sono le due discipline che Zabarella approfondì nella sua vita. Il passaggio dall'uno all'altro insegnamento segna anche le due fasi

che caratterizzano la sua produzione scientifica, cui si aggiunse la partecipazione alle attività culturali cittadine, prima con l'Accademia degli Elevati (rifondata nel 1573 come Accademia dei Rinascenti) e più tardi come socio promotore dell'Accademia degli Stabili, le cui adunanze erano spesso ospitate al suo palazzo in contrada Veraria, ancora situato all'angolo della via che oggi porta il nome della sua famiglia. Va poi ricordato com'egli fosse un appassionato cultore di astrologia giudiziaria, tant'è vero che stese gli oroscopi natali per ciascuno dei nove figli.

Degli anni di insegnamento, di cui rimangono alcuni manoscritti preparatori per i suoi lavori successivi, si ricorda lo stile sobrio, asciutto e preciso, che rifuggiva l'eccessiva eleganza retorica degli umanisti rinascimentali, così come il rifiuto di ogni approccio sincretistico o eclettico nell'interpretazione di Aristotele. I colleghi, come ad esempio Arcangelo Mercenario, non si capacitavano di come un professore così poco appariscente e per giunta balbuziente avesse un numero così alto di studenti a lezione. Eppure, a chi frequentava i suoi corsi egli non mancava di mostrare una straordinaria incisività nell'interpretare Aristotele e un'impareggiabile familiarità con tutta la tradizione commentaristica greca, arabo-latina, latina e quella a lui coeva. Nelle sue esegesi teneva in massima stima Averroè, ma non esitava a dissociarsene qualora non si fosse trovato d'accordo, preferendogli spesso il parere di Temistio. Le soluzioni filosofiche che egli proponeva non erano soltanto quelle che più riteneva valide, ma erano anche le medesime che, a suo parere, più rispecchiavano l'autentico pensiero di Aristotele.

Nell'anno accademico 1577-78 ottenne la prima cattedra di Filosofia naturale straordinaria, trasferendosi poi, a partire dal 1585-86, sulla seconda cattedra di Filosofia naturale ordinaria, che mantenne sino alla fine della sua carriera. Gli statuti dell'Università gli impedirono, in quanto padovano di nascita, di salire sulla prima cattedra ordinaria di Filosofia naturale, che sarebbe stata il coronamento della sua carriera. Questa limitazione, imposta da Venezia con il pretesto di garantire una certa mobilità tra i docenti più importanti, serviva di fatto a impedire che cittadini padovani acquisissero troppo prestigio e potere all'interno della loro città, e ciò grazie all'esclusione dagli incarichi apicali e meglio pagati. Ma la ricchezza ereditata dalla famiglia e l'unanime apprezzamento per le sue capacità intellettuali furono riconoscimenti più che sufficienti per Zabarella, il quale non avvertì mai l'esigenza di cercare incarichi più lucrativi, né di accettare inviti a insegnare in altri atenei. Anche per questo motivo la vita del conte, tutta dedicata agli studi secondo il suo ideale di vita teoretico-contemplativo, si svolse interamente a Padova. Era

solito lasciare il suo palazzo solo per tenere lezione oppure per recarsi alle librerie e stamperie del centro, dove spesso lo si poteva trovare. Poche davvero furono le occasioni per varcare le mura della città: occasionalmente dovette recarsi in ambasceria a Venezia a presentare al Senato alcune istanze locali, andò qualche volta a ritemparsi presso le vicine terme aponensi e nel 1576 fu costretto a ritirarsi nelle sue tenute di campagna per fuggire l'epidemia di peste che aveva investito la città.

Durante quel soggiorno forzato Zabarella ebbe il tempo di portare a termine la sua prima e più significativa raccolta, intitolata *Opera logica* (Venezia 1578). Questo composito lavoro venne dedicato a Stefano Bathory, re di Polonia e principe di Transilvania, il quale aveva formalmente invitato Zabarella a insegnare presso l'Università di Cracovia. I due si erano forse conosciuti personalmente quando da giovane il sovrano era venuto a Padova per studiare Legge. Ma Zabarella declinò cortesemente l'invito e il re gli conferì comunque il titolo di cavaliere in segno di stima. Più tardi il professore avrebbe confessato agli amici che non si sarebbe mosso da Padova per tutto l'oro del mondo e un biografo di allora aggiunse che nessuno avrebbe potuto trovare allettante la prospettiva del freddo e «orrido» clima polacco. Al di là di queste circostanze, l'opera prima di Zabarella rimane un lavoro pienamente maturo, che nella sua complessità risponde a un progetto unitario e ambizioso: sviluppare alcuni aspetti nodali della logica aristotelica in conformità con l'intera filosofia dello Stagirita e le leggi della logica che da quella medesima filosofia emergono.

Una cursoria ricognizione dei temi presi in esame nei nove trattati in cui sono divisi gli *Opera logica* può dare un'idea dell'impresa che, con estrema lucidità e sicurezza, Zabarella riuscì a portare a termine: I, il *De natura logicae*, in due libri, definisce dal punto di vista epistemologico quali siano il soggetto, l'ordine e le parti della logica; II, il *De quarta figura syllogismorum* nega la validità di un particolare tipo di sillogismo, quello riconducibile alla cosiddetta «quarta figura», giudicato non sufficientemente probante; III, il *De methodis*, in quattro libri, spiega quale sia la più corretta successione da seguire per acquisire o per insegnare le scienze rispetto ai saperi pratico-operativi; IV, il *De conversione demonstrationis in definitionem* mostra il procedimento di sostituzione attraverso il quale la dimostrazione di un predicato può diventare la definizione dello stesso; V, il *De propositionibus necessariis* enuncia le condizioni cui una proposizione deve rispondere perché questa possa essere assunta a premessa di un sillogismo scientifico; VI, il *De speciebus demonstrationis* elenca le condizioni in base alle quali

una dimostrazione risulterà efficacissima («*potissima*») o in quali casi potrà portare comunque a conclusioni valide; VII, il *De regressus* dà una presentazione di quel peculiare procedimento dimostrativo (detto appunto *regressus* o «ritorno») che dagli effetti individua le cause e dalle cause, a seguito di un'attenta considerazione intellettuale, dimostra gli effetti; VIII, il *De tribus praecognitis* spiega come determinare l'unità di ciascuna scienza in base al suo oggetto; IX, il *De medio demonstrationis*, infine, si occupa di quale siano il ruolo e il tipo di causalità esercitati dal termine medio nel sillogismo scientifico.

A questi nove trattati si aggiunsero nella seconda edizione, apparsa a Venezia nel 1586, altre tre opere nel frattempo pubblicate: X, il magistrale *Commento agli Analitici Secondi* (1582), che fa della metafisica, nonostante il proposito di fedeltà ad Aristotele, una scienza dimostrativa universale; XI, la *De doctrina ordine apologia* (1586), che ritorna, a seguito di obiezioni ricevute, sulla questione dell'ordine delle scienze; e infine, XII, le *Tabule logicae* (1580), che a mo' di appendice offrono agli studenti un ausilio schematico alla memorizzazione dei contenuti in precedenza espressi.

La prospettiva disciplinare che qui si fa strada non è quella della logica intesa come una scienza indipendente né tantomeno un'arte a sé stante, bensì come uno *strumento* che in quanto tale si presta alla ricerca e all'organizzazione del sapere. In quanto disciplina strumentale, la logica non ha un oggetto proprio e per questo si può applicare con profitto alla totalità degli oggetti di studio. Per come la intende Zabarella la logica opera tramite concetti o nozioni derivate («*secunde*») organizzate secondo regole razionali che hanno per fine la dimostrazione scientifica. Essa diviene quindi una sorta di grammatica del pensiero, che per chi la pratica assume la forma di *habitus intellectualis strumetalis*, cioè una disposizione permanente e operativa, funzionale a distinguere il vero dal falso. Un limite che però emergerà presto in questa concezione zabarelliana è l'esclusione dalla logica della matematica per ritenuta incompatibilità e non-pertinenza d'ambito.

Alcune delle tematiche qui elencate furono oggetto di disputa in due delle celebri polemiche pubbliche che per diversi anni videro coinvolto il logico padovano: la controversia con Domenico Petrella e quella, quasi contemporanea, con Francesco Piccolomini. Riguardo alla prima, bisogna ricordare che nel 1569 era succeduto sulla prima cattedra di Logica lasciata vacante da Zabarella l'aretino Domenico Petrella. Per cinque anni i due erano stati concorrenti nell'insegnamento *secundo loco* di quella stessa materia e fra loro non correva buon sangue. In precedenza,

infatti, era stato Zabarella ad aver preso il posto di Bernardino Tomitano nell'insegnamento della Logica, ma era quello un incarico che Petrella riteneva di essere più degno di ricoprire. Quando finalmente divenne professore di Logica, il Petrella diede inizio alla sua rivalse personale con un insistente attacco pubblicistico ai danni di Zabarella. Innanzitutto uscirono le *Quaestiones logicae* (Padova 1571) che, sia pure senza nominarlo, incalzavano Zabarella sul suo campo d'insegnamento, ovvero sul commento agli *Analitici Secundi*. Zabarella non aveva ancora pubblicato niente a quest'epoca, ma il suo magistero circolava sotto forma di dispense o appunti tra gli studenti e su questi Petrella si sentì autorizzato a intervenire. Dopo che furono pubblicati gli *Opera logica*, invece, Petrella tornò ad attaccarlo in modo più circostanziato nei suoi *Logicarum disputationum libri VII* (Padova 1584; II ed. accresciuta, Venezia 1591). Zabarella non rispose direttamente, lasciando questo compito ad Ascanio Persio, suo ex allievo e professore a Bologna, il quale pubblicò, non senza l'aiuto di Zabarella stesso, i *Logicarum exercitationum libri II* (Venezia 1585), seguiti dal *Logicarum exercitationum liber III, apologeticus primus, in quo de natura logicae disputatur* (Bologna 1586). In tutta risposta apparve una rancorosa *Propugnatio* (Padova 1586) da parte di un fittizio Giulio Marziale, pseudonimo, a detta di Persio, dello stesso Petrella. Questa controversia, in sostanza, mise in evidenza il contrasto tra due diverse concezioni della logica, basate su differenti presupposti. Per Petrella e gli scotisti padovani la logica si riduceva alla corretta formulazione di rapporti nominali tra gli enti, senza che questa operazione apportasse davvero nuova conoscenza. Per Zabarella e Persio, invece, la logica era un mezzo che, qualora opportunamente utilizzato, risultava capace di portare a una vera e adeguata comprensione del reale. La controversia non arrivò a conciliazione e le parti coinvolte rimasero sulle proprie posizioni.

Nel frattempo aveva preso piede anche la seconda e più agguerrita disputa, quella sull'ordine delle scienze *contra* Francesco Piccolomini. Anche in questo caso vi erano alcuni remoti precedenti. Intorno al 1570, infatti, a Padova ci fu un'accesa controversia tra i due professori delle prime cattedre di Filosofia naturale ordinaria: Federigo Pendasio e Francesco Piccolomini. Il tema era quello ormai «classico» dell'immortalità dell'anima. Nella polemica Zabarella si era schierato dalla parte di Pendasio, il quale sosteneva la posizione mortalista di Alessandro di Afrodisia. Piccolomini, pur riuscendo ad avere la meglio su Pendasio, non avrebbe mai perdonato quella presa di posizione da parte del più giovane professore. E infatti alcuni anni più tardi uscì l'*Univer-*

sa philosophia de moribus (Venezia 1583) nella prefazione del quale, senza nominarlo, Piccolomini accusava Zabarella di aver mosso «calunnie» contro chi non concordasse con la sua proposta di ordine delle scienze e di aver copiato al riguardo alcuni risultati da un'opera di un suo studente – i *Librorum de humana tranquillitate* di Tommaso Contarini (Venezia 1572). Piccolomini faceva riferimento ai contenuti del *De methodis* zabarelliano, dove si diceva che il metodo «in senso stretto», attraverso cui una certa disciplina acquisisce il proprio contenuto, non corrisponde all'ordine nel quale le parti di quella disciplina devono essere disposte perché questa possa essere appresa e insegnata nel modo migliore. Secondo Zabarella le scienze teoretiche dovevano muovere da principi generali verso i casi particolari, mentre era opportuno che i saperi pratico-operativi partissero dalla considerazione del fine per trovare quindi le vie più idonee a realizzarlo. A questo Piccolomini rispondeva che non c'è bisogno di creare ordini artificiali, perché in ogni cosa (*in rerum natura*) esiste già un ordine immodificabile che è quello divino e al quale bisogna conformarsi. A suo avviso, quindi, anche nelle scienze e nelle arti l'ordine deve fondarsi sulla natura delle cose e pertanto doveva essere la metafisica la disciplina più adatta a sancire questo ordine, e non la logica. Zabarella gli rispose a stretto giro pubblicando la già citata *De doctrinae ordine Apologia* (Venezia 1584), nella quale rigettò le accuse di plagio e di calunnia. In questa difesa ribadì come il ricorso alla logica fosse uno strumento certamente artificiale ma efficace a disporre secondo l'*ordo cognitionis* gli elementi di un dato ambito disciplinare nel modo più adeguato alla sua comprensione, indipendentemente da quale sia la natura della materia indagata.

La disputa finì qui per Zabarella ma non per Piccolomini, il quale dopo la morte dell'avversario tornò a inferire con il suo *Comes Politicus, pro recta ordinis ratione propugnator* (Venezia 1594). Lì rivendicò, tra le altre cose, il primato della scienza metafisica sulla base dell'ordine disposto da Dio e della gerarchia degli enti e rivangò un ulteriore terreno di scontro, ovvero lo statuto epistemologico della medicina. Piccolomini difese la componente teoretica che il sapere medico poteva vantare in seno allo Studio, mentre per Zabarella la medicina non poteva essere una scienza, tantomeno una scienza nel novero di quelle della filosofia naturale. A suo parere l'arte medica era solo un sapere tecnico-operativo, perché perseguiva in modo non disinteressato un fine particolare circoscritto al corpo umano senza volgersi invece a quelle che erano le cause prime della salute e della malattia. Come per la disputa con il Petrella, si può dire che anche in questo caso, al di là delle

schermaglie accademiche e dei motivi contingenti, le divergenze in gioco erano più profonde: mentre il Piccolomini cercava di salvare il fondamento metafisico della conoscenza, Zabarella perseguiva una rigorosa strutturazione logico-formale del sapere, che fosse conforme alla progressione di apprendimento del soggetto conoscente.

Nelle ultime settimane di vita Zabarella concluse l'introduzione ai trenta libri della sua silloge *De rebus naturalibus*. Si trattava di un'opera che compendia tutto il sapere naturalistico-peripatetico del tempo e che sarebbe uscita di lì a poco (Venezia 1590), sebbene l'autore non fece in tempo a vederla stampata. Uscirono postume anche le sue lezioni sulla *Physica* e sul *De anima* a cura dei figli Giulio e Francesco (Venezia 1601 e 1605), mentre in Germania vedranno la luce le sue lezioni sui *Meteorologica* e sul *De generatione et corruptione* (Francoforte 1602). All'avvenuta pubblicazione del *De rebus naturalibus* fu aperto un fascicolo inquisitoriale da parte di Antonio Possevino, nunzio papale alla corte polacca, per saggiare se un trattato zabarelliano (in particolare il *De inventione aeterni motoris*) cadesse nell'eresia quando affermava che l'esistenza di un movente eterno, identificato poi con Dio, potesse essere provata *solo* al riscontrare un movimento eterno che lo rendeva necessario. Asserire la prova aristotelica come esclusiva, secondo l'inquisitore, avrebbe infatti sconfessato buona parte della teologia tomistica e delle altre vie per arrivare a Dio. Ma alla fine dell'inchiesta il *De inventione* non fu considerato eretico e non fu messo all'Indice forse proprio per la natura strettamente aristotelica dello stesso, oltre che per la dedica a papa Sisto V e la formale dichiarazione di sottomissione alle superiori verità di fede contenute nel libro.

Anche in psicologia Zabarella sembrò portare l'aristotelismo alle sue estreme conseguenze. La «scienza dell'anima» arriva per lui a costituire l'apice della filosofia naturale. Viene tenuta in così alta considerazione che, proprio per il ruolo «nobile» che assume, essa consente a Zabarella di interrompere la sudditanza della filosofia naturale alla metafisica, proclamandone l'indipendenza. Questa separazione deve valere anche nel caso di un'eventuale sovrapposizione dell'oggetto di indagine, perché diverso è il *modus considerandi* delle due scienze. Zabarella può negare quindi, su basi naturali, la tesi averroistica dell'unità dell'intelletto e sostenere, con Alessandro di Afrodisia, che l'anima sia *forma informans* dell'uomo. Egli ripensa poi su nuovi presupposti il tradizionale processo di conoscenza che dalla sensazione arriva all'intellectione, innanzitutto ponendo Dio come principio di intellegibilità della realtà per l'intelletto attivo e anzi, andando ben al di là di Aristot-

tele, identificandolo con esso. In secondo luogo riconfigurando, ancora al di là di Aristotele, l'intelletto passivo (ora ridefinito come *patibile*) in una facoltà suscettibile di affezione e capace di discernere e discriminare. Ritiene quindi che le *species* alla base di una comprensione umana degli universali non vengano comprese semplicemente perché sono di per sé intelleggibili, ma perché sono *giudicate* tali («*intellegibilis iudicata*») attraverso un atto cognitivo – l'intellezione – che è valutativo e *intenzionale*. Infine, nel *De mente agente* risolve il nodo del *regressus* spiegando che l'intelletto è chiamato a svolgere una sorta di auto-riflessione («*examen mentale*») al fine di ordinare i dati empirico-sensoriali, in sé disarticolati e confusi, in quegli elementi chiari e distinti che potranno essere utili allo sviluppo della dimostrazione scientifica. Prese nel loro insieme, queste soluzioni consentono a Zabarella di concludere che l'atto di intellezione dei principi non accade automaticamente ogni qualvolta se ne diano le condizioni materiali, né che la conoscenza sia in sé finalizzata deterministicamente, ma che la comprensione dell'universale è piuttosto l'esito di un processo dipendente anche dalla *volontà* e dall'*intenzione* del soggetto conoscente.

Più in generale, la filosofia della natura per Zabarella è una scienza a tutti gli effetti, che ha per obiettivo la conoscenza delle essenze di tutte le realtà organiche e inorganiche, a partire dall'analisi di aspetti di base quali la materia, il movimento e le loro cause. Nel *De naturalis scientiae constitutione* (il trattato che apre i *De rebus naturalibus*) Zabarella chiarisce quali siano le sue idee sull'attuale stato di completezza e perfeibilità dell'enciclopedia peripatetica del sapere. Viene riconosciuto che né Aristotele è stato sempre infallibile, né il suo *corpus* è totalmente esaustivo. Come rimanevano molte correzioni da fare, per esempio negli scritti biologici, così c'erano molte lacune da colmare, come del resto già si era iniziato a fare nell'antichità con gli studi sulle piante e sui minerali. Ma questo problema a suo avviso non invalida il pensiero di Aristotele, perché quanto egli fornì di più prezioso alla posterità non furono i risultati specifici, ma i principi a partire dai quali svolgere la ricerca. Così del resto fece Euclide, che nei suoi *Elementi* non ci consegnò tutta la geometria, ma i postulati a partire dai quali poter effettuare le dimostrazioni. Il metodo aristotelico è stato ancor più fruttuoso, secondo Zabarella, perché non si è espresso in una scienza sola e inoltre è arrivato a portare a maturazione campi – come quello della logica – dove prima non c'era niente o quasi, tanto da poter pensare di estendere quel metodo anche a casi sempre più specifici o a fenomeni precedentemente trascurati. Insomma, come è stato scritto, «Zabarella realizzò in pieno

di poter praticare la scienza naturale (*scientia naturalis*) secondo la concezione aristotelica (*ad mentem Aristotelis*) senza dover affrontare il problema se i pronunciamenti di Aristotele potessero essere riconciliati o meno con la verità della materia trattata». In questo senso Zabarella era convinto che la conformazione, la struttura e la tassonomia interna che la filosofia naturale aveva ormai raggiunto rappresentasse il suo stato di compiutezza o perfezione formale. Allo scienziato spettava solo di specificare, integrare o correggere alcune delle sue parti, ma sarebbe stato velleitario pensare di stravolgerne l'impianto.

Le nuove scoperte scientifiche avrebbero presto reso obsolete queste credenze. Non a caso la fortuna dell'opera di Zabarella ha riguardato soprattutto il suo contributo alla logica più che alla fisica. I suoi *Opera logica*, infatti, sono stati apprezzati anche dalla critica più recente e non hanno mancato di riservare sorprese. Già a partire dalla fine del XVI secolo le trattazioni zabarelliane furono lette in Germania grazie alle rapide ristampe che si susseguirono a Francoforte, Colonia, Heidelberg e Basilea. Le rigorose soluzioni concettuali del padovano vennero favorevolmente accolte, al di là dei confini confessionali, nelle nazioni protestanti. Nel corso del Seicento il suo pensiero si diffonde anche nei Paesi Bassi, in Inghilterra e negli ambienti accademici dei paesi scandinavi. Tanto l'empirismo inglese quanto la *Schulphilosophie* delle università luterane beneficavano della sistematicità scolasticheggiante e dell'apporto riordinativo di Zabarella. La sua interpretazione delle cinque virtù dianoetiche, ad esempio, si ritrova ancora a metà del Settecento nel magistero di Christian Wolff, mentre la distinzione tra *res considerata* e *modus considerandi* lascia traccia di sé nella separazione tra materia e forma della scienza nella fase pre-critica di Immanuel Kant.

Giacomo Zabarella morì nella sua città il 15 ottobre 1589. Le «nazioni» degli studenti lamenteranno la triste scomparsa del professore, notando che «*Zabarellae mors non levi danno affectit Universitatem*». L'umanista e storico Antonio Riccoboni pronunciò nella Basilica del Santo la solenne orazione funebre (*In Obitu I. Zabarellae... Oratio*, Padova 1590). Con grande commozione ed enfasi ci si chiedeva allora quanti secoli sarebbero dovuti passare prima che lo Studio potesse riavere un uomo che eguagliasse i meriti dell'insigne logico padovano. Fortunatamente, tuttavia, nemmeno tre anni più tardi sarebbe arrivato in città un giovane e intraprendente matematico pisano.

Parte seconda
Da Galileo all'età del Romanticismo

I. Galileo Galilei: l'ermeneutica della natura

di Franco Biasutti

Il discepolo e biografo di Galileo, Vincenzo Viviani, ricorda che oltre agli studi di filosofia «secondo l'usato stile de' lettori», Galileo anche «da se stesso diligentissimamente vedeva le opere d'Aristotele, di Platone e delli altri filosofi antichi, studiando di ben possedere i loro dogmi et opinioni per esaminarle e satisfare principalmente al proprio intelletto». Antonio Favaro, per parte sua, così scrive: «Galileo, forte della conoscenza piena ch'egli già aveva delle lingue classiche, nel tempo stesso che udiva i pubblici lettori, andava confrontandone i dettati aristotelici col testo degli altri filosofi ed in particolare del divino Platone, che sopra ogni altro ebbe caro, e del cui profondo studio così manifesta impronta rimase in tutti gli scritti di lui». Come era ovvio, lo studio della filosofia antica aveva fatto parte del *curriculum studiorum* di Galileo al pari di qualsiasi uomo di cultura del tempo.

Per quanto l'aristotelismo fiorito a Padova rappresenti una realtà multiforme, che va oltre le comuni etichette, sul finire del Cinquecento i suoi esiti non unici ma più promettenti erano costituiti dalle riflessioni, libere da implicazioni teologiche o metafisiche, nel campo della logica e della ricerca scientifica: il rinnovamento della logica è portato alla sua espressione massima da Giacomo Zabarella. Sotto questa veste, l'aristotelismo padovano, in quanto momento di riflessione metodologica, alimentò un'esigenza di rigore razionale che, a sua volta, preparò le nuove visioni e i nuovi parametri, da cui doveva emergere la nuova scienza. Ciò che va sotto il nome di *rivoluzione scientifica* si presenta come un movimento di pensiero che si è realizzato non solo in diretta opposizione alla tradizione, ma anche facendo interagire contenuti provenienti dalla tradizione stessa: questi non sono separabili dai fattori che hanno caratterizzato il mutamento di paradigma. Il significato della rivoluzione scientifica si ottiene pertanto guardando non solo alle nuove idee che essa ha generato ma anche alla tradizione da cui deriva. Se in relazione a Galilei si deve tenere conto degli aspetti non meramente negativi del rapporto con la tradizione, il riferimento a Zabarella può rappresentare

un punto di osservazione privilegiato per mettere a fuoco alcuni dei problemi che saranno sviluppati nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*. Quando Galilei prese servizio nell'Ateneo patavino Zabarella era morto da appena tre anni: sarebbe strano che proprio mentre la fama del logico padovano dilagava in tutta Europa, Galileo, che operava nella medesima Università, ne ignorasse le dottrine. In questo modo si vuole soltanto mettere in luce il ruolo che egli, in qualità di mediatore, può avere svolto nei confronti di Galileo relativamente alla ricezione di Aristotele e all'elaborazione del concetto di metodo.

Per quanto riguarda le rispettive prospettive filosofiche, si possono individuare dei punti di contatto o delle direzioni in comune. In una *Prolusione* risalente al 1585, pubblicata da Mario Dal Pra, Zabarella affermava che seguire i principi aristotelici significava per lui mantenersi sulla via indicata dalla ragione naturale, prescindendo da ogni conoscenza fondata su una rivelazione divina o soprannaturale. Nella *Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena* Galilei aveva distinto le proposizioni che trattano argomenti *de fide*, basati sull'autorità delle Scritture, e le proposizioni che riguardano conclusioni naturali, fondate sopra sensate esperienze, accuratissime osservazioni e geometriche dimostrazioni. Analogamente, le intenzioni programmatiche del *Dialogo* prescrivono di muoversi all'interno dei «puri termini naturali» e di basarsi soltanto su «discorsi naturali ed umani». Un ulteriore punto di confronto riguarda il principio di autorità. Secondo Zabarella la ragione soltanto, non la semplice *auctoritas* di Aristotele, può essere fondamento della dimostrazione. Obbedire alla ragione deve essere considerato il *proprium* di ogni autentico atteggiamento filosofico e pertanto il modo corretto di seguire Aristotele, il quale non si era mai pronunciato nelle questioni filosofiche senza fondarsi sul ragionamento. Nella polemica contro gli aristotelici Galileo si avvale di argomenti simili: Aristotele, infatti, «se [...] fusse all'età nostra», avrebbe mutato opinione, perché era insito nel suo modo di filosofare seguire la strada indicata dalle dimostrazioni più necessarie, quando le avesse trovate: ciò significa che Aristotele non avrebbe avuto remore nel servirsi del telescopio. Il punto di vista galileiano è sintetizzato dalle parole messe in bocca a Salviati: «Né perciò dico io che non si deva ascoltare Aristotele, anzi laudo il vederlo e diligentemente studiarlo, e solo biasimo il darsogli in preda in maniera che alla cieca si sottoscriva a ogni suo detto e, senza cercarne altra ragione, si debba avere per decreto inviolabile». Galileo esplicita l'avversione per tutti quei peripatetici che, incapaci di filosofare «con l'avvertenza propria», si fondano sulla «memoria di quattro

principi male intesi». L'autore del *Dialogo* si trova così a percorrere lo stesso sentiero su cui si era incamminato Zabarella: costui infatti si era dichiarato indisponibile a giurare sulle parole degli interpreti e dei commentatori e pronto a respingere senza timore riverenziale le loro argomentazioni qualora la ragione lo avesse richiesto.

C'è un aspetto non marginale che può costituire un minimo comun denominatore con i filosofi dell'età moderna: come per questi ultimi proprio sul piano del metodo si giocavano le questioni decisive della filosofia, altrettanto la base di ogni discorso scientifico andava individuata secondo Zabarella nella corretta impostazione metodologica, per cui «nulla utilior tractatio esse potest quam de methodo». Senza mettere in discussione la «sostanziale ortodossia peripatetica» dell'aristotelico padovano, si intende evidenziare come la sua concezione della struttura del discorso scientifico possa rappresentare uno sfondo per illuminare meglio, anche per contrasto, le posizioni galileiane.

Sebbene la modernità si sia autorappresentata come l'epoca della chiarezza e della distinzione, ciò non significa che *ipso facto* essa si sia mostrata altrettanto rigorosa negli usi terminologici e nelle distinzioni concettuali. Questa zona opaca cela il punto di connessione tra la capacità di elaborazione originale dei moderni e i debiti che le nuove ricerche avevano contratto nei confronti della tradizione. Zabarella definisce la logica come la ricerca e l'analisi degli strumenti per la conoscenza razionale della realtà: all'interno di questa prospettiva i concetti di *ordine* e di *metodo* acquistano un significato specifico e vengono separati in modo preciso. Quando si affrontano problemi di tipo logico-metodologico, bisogna tener conto che si è di fronte a due processi che non devono essere confusi: da un lato quello in base al quale «disponiamo le cose, in modo da considerare questa prima di quella»; dall'altro quello per cui «siamo condotti dalla conoscenza di questa [cosa] alla conoscenza di quella». Ciò che rende diversi questi procedimenti va ricercato nel fatto che l'*ordine* «soltanto dispone la materia da trattare» e risulta privo di qualsiasi *vis illativa*; il metodo, all'opposto, «non dispone le parti di una scienza, ma a partire da ciò che è noto, conduce alla conoscenza di ciò che ci è ignoto, tramite l'inferenza di questo da quello». L'«ordo doctrinae» è definito quale «instrumentum disponens», il quale fa in modo che ciascuna disciplina sia appresa nella maniera più agevole. Il metodo è viceversa definibile come «instrumentum notificans», il cui scopo è quello di «rendere conosciuto ciò che si ignora: il metodo pertanto fa sì che si apprenda, poiché rende manifesto quello che era nascosto». Secondo Zabarella non è possibile ridurre il metodo, strumento logico *inventivo* di nuovo

sapere, a ciò che costituisce il procedimento di acquisizione del sapere nel senso di atto didattico, cioè la *via docendi*.

Oltre alla necessità di mantenere distinti *ordine e metodo*, Zabarella giudica fondamentale anche la distinzione tra «ordo doctrinae» e «ordo naturae», in quanto il primo costituisce la «ratio ordinandi scientias et disciplinas omnes», mentre il secondo riproduce l'ordine naturale delle cose «prout extra animum sunt». La struttura sistematica della scienza non poggia su di un criterio ontologico, che riproduce l'ordine presente in natura, ma obbedisce al fine esclusivo di rendere più facile l'apprendimento. La coincidenza tra l'ordine naturale e quello didattico è puramente accidentale, in quanto ciò che decide è la facilità dell'apprendimento: la disposizione delle parti di una scienza non può essere lasciata all'arbitrio, ma l'organizzazione della materia dipende da un criterio di tipo convenzionale, poiché riflette le esigenze del soggetto conoscente.

In relazione ai temi fin qui toccati, rispetto a Zabarella Galileo sembra percorrere un'altra via, per illustrare la quale utilizza una metafora suggerita forse dalla sua cultura familiare. Egli si mostra convinto che la logica è l'*organo*, lo strumento con cui si filosofa; tuttavia ci possono essere artigiani bravi a fabbricare organi, ma non altrettanto bravi nel saperli suonare; allo stesso modo ci può essere chi è un grande logico, ma è poco esperto nel sapersi servire della logica. Così come si impara a suonare l'organo non da coloro che sanno fabbricare organi, ma da coloro che li sanno suonare, allo stesso modo l'arte della dimostrazione «si impara dalla lettura de i libri pieni di dimostrazioni, che sono i matematici soli, e non i logici». Il discorso galileiano sembra orientato a una riforma del metodo filosofico nella sostanza non diversa da quella prefigurata ad esempio da Cartesio nel *Discorso del metodo* o nelle *Regulae ad directionem ingenii*, oppure da Spinoza nel *De intellectus emendatione* e messa in opera poi nell'*Ethica*. Il *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, tuttavia, non è *ordine geometrico demonstratus*.

Rivolgendosi «al discreto Lettore», Galilei afferma di aver scelto «di spiegare questi concetti in forma di dialogo» per non essere costretto a una «rigorosa osservanza delle leggi matematiche». Questa strategia di comunicazione ha un precedente storico ben preciso. Tommaso Campanella, in una lettera inviata all'autore dopo la lettura del *Dialogo*, aveva scritto: «Certo che non avemo a invidiar Platone. Salviati è un gran Socrate, che fa partorire più che non parturisce». A questo acuto lettore non era sfuggita la parentela tra i dialoghi platonici e il capolavoro di Galileo: non si tratta di affinità riconducibili alla scelta di uno stile

espositivo, ma di un aspetto più sostanziale, il problema del metodo. Il dialogo si configura come il mezzo più idoneo per presentare i problemi da molteplici punti di vista, permettendo anche agli avversari di prendere la parola: inserita nella struttura dialogica, l'ironia diventa uno strumento per smascherare i pregiudizi di quanti sono prigionieri del vecchio paradigma scientifico. Se Galileo era consapevole che la novità del suo pensiero avrebbe potuto affermarsi solo dialetticamente, il dialogo rappresenta allora la forma letteraria del suo stile filosofico, in quanto è il genere più adatto a una scienza che privilegia il momento della ricerca. In ogni caso la forma del dialogo rappresenta una strategia di comunicazione diffusa in epoca galileiana e presente non solo nella scienza, ma anche nella filosofia.

Scrivendo a Mersenne nell'ottobre del 1638, mentre si preparava a un esame del *Dialogo* galileiano, Cartesio ne censurava lo stile espositivo, perché fatto di continue digressioni senza seguire in modo ordinato le cause prime della natura: la «maniera di scrivere per dialoghi» appariva un espediente per far valere la propria mercanzia, pur avendo costruito senza fondamenti. Eppure anche il filosofo francese almeno una volta, nella *Recherche de la vérité*, aveva utilizzato quel particolare stile espositivo, probabilmente ancor prima del filosofo e matematico pisano. Non solo Cartesio, ma anche numerosi protagonisti della rivoluzione filosofico-scientifica della modernità hanno affidato l'esposizione del loro pensiero alla forma dialogica: da Giordano Bruno a Malebranche, da Keplero a Geulincx, da Hobbes fino a Spinoza. Galileo comunque non aveva bisogno di andare lontano per recuperare esempi di opere scritte in forma di dialogo. Il primo che poteva trovare gli veniva ancora una volta dalla sua cerchia familiare: il padre, Vincenzo Galilei, aveva infatti pubblicato un'opera scritta in stile dialogico, intitolata *Il Fronimo*, forse uno dei più importanti lavori del Cinquecento giunti fino a noi per quanto riguarda la musica liutistica; il dialogo, che sembra cominciare con una citazione dal *Fedone* platonico, procede con una velata polemica distinguendo tra coloro i quali ritengono che non si possono «alterare gli ordini, & le leggi della Musica» e quanti viceversa, come l'autore, hanno concentrato tutti i loro sforzi «in aggrandire & abbellire questa liberal scienza». Ma si può aggiungere un ulteriore esempio, il *Dialogo* del monaco benedettino Girolamo Spinelli, amico di Benedetto Castelli, che costituiva una risposta ai filosofi peripatetici nel contesto dei dibattiti che in Padova avevano contrapposto il partito di questi ultimi a quello dei matematici dopo l'osservazione della nuova stella apparsa nell'ottobre del 1604: l'operetta conobbe nel

1605 due edizioni in rapida successione, a Padova e a Verona, e probabilmente proprio Galileo ne era stato l'ispiratore.

Per quanto riguarda possibili modelli platonici, le carte erano state scoperte dallo stesso Galileo, quando aveva fatto dire a Salviati di essere pervaso dal medesimo *daimon* di Socrate. Simplicio inoltre riconosce che la dottrina di Salviati intorno al modo di acquisire la scienza coincide con quella socratico-platonica esposta nel *Menone*, in base alla quale sapere è ricordare. Nell'esperimento del *Menone*, Socrate afferma che l'apprendere è un ricordare perché egli non sta insegnando nulla allo schiavo, ma si limita a interrogare. Per mezzo della dialettica di domanda e risposta, senza interventi esterni, lo schiavo giunge al sapere, avendo ricavato da se stesso non semplici opinioni, ma appunto la scienza. Di passaggio si può notare che l'esperimento di Socrate con lo schiavo vale in primo luogo per la geometria e di là viene esteso a tutte le scienze (Plat. *Men.*, 82 d 2-5; 82 e 4-5; 85 d 3-4; 85 e 1-3). Si può concludere che così come in Platone la forma del dialogo è in grado di trasformare la *doxa* in *episteme*, altrettanto la struttura dialogica in Galilei non è un espediente retorico-didattico, ma un metodo di ricerca.

Nelle prime pagine del *Dialogo*, rivolgendosi ai suoi interlocutori, Salviati afferma di non voler insegnare loro altre cose, oltre a quelle che essi medesimi già conoscono: questo perché, spiega poi Sagredo, è possibile insegnare «delle cose che non sono né vere né false, ma le vere, cioè le necessarie, cioè quelle che è impossibile ad esser altrimenti, ogni mediocre discorso o le sa da sé o è impossibile che ei le sappia». Nel corso delle giornate del *Dialogo*, la parte dello schiavo platonico è per lo più sostenuta da Simplicio: solo ricordando alcune cose, che quindi erano da lui già sapute, era pervenuto a delle conclusioni vere; egli era giunto al sapere da se stesso, per mezzo del suo «giudizio naturale», rispondendo alle domande di Socrate/Salviati, senza che questi dovesse insegnargli nulla. Per bocca di Sagredo, Galileo non nasconde la propria soddisfazione: il procedere «per interrogazioni» chiarisce perfettamente le cose, aggiungendo in più il gusto personale di «scalzare il compagno, cavandogli di bocca quel che non sapeva di sapere». Il saper di non sapere socratico è utilizzato da Galilei anche come arma polemica contro coloro che pretendevano di saper tutto, gli aristotelici. A un certo punto Simplicio crede di individuare una contraddizione tra il detto dell'oracolo di Delfi e l'opinione che Socrate stesso aveva di sé, «predicandolo quello per sapientissimo, e dicendo questo di conoscersi ignorantissimo». Salviati obietta che Socrate poteva ammettere di non

saper nulla «in relazione alla sapienza assoluta, che è infinita»: infatti in rapporto a un numero infinito, qualsiasi quantità determinata è equivalente a zero; tuttavia, in rapporto al limitato ma presuntuoso sapere degli altri uomini, Socrate poteva vantare la superiorità del suo consapevole non sapere. Gli scolastici, viceversa, convinti «d'intendere e di saper tutte le cose» solo perché corrono a «scartabellar gl'indici e i repertori per trovar se Aristotile ne ha detto niente, ed assicurati che si sono del vero senso del testo, né più oltre desiderano né altro stimano che saper se ne possa».

Nella polemica contro gli aristotelici Galileo rimprovera a questi ultimi di mescolare «fioretti retorici con la saldezza delle dimostrazioni»: in questo modo essi si comportano non da autentici filosofi, ma come «retori» ovvero come «poeti», «li quali hanno saputo con lor piacevolezze inalzar con laude cose vivissime ed anco talvolta perniziose». Utilizzare i testi di Aristotele come facevano i peripatetici non era diverso dal voler spiegare i segreti della natura per mezzo delle opere di Demostene, di Virgilio o di Ovidio. Questi pensieri erano stati anticipati in un celebre passo del *Saggiatore*: c'è infatti chi pensa

che la filosofia sia un libro e una fantasia d'un uomo, come l'*Iliade* e l'*Orlando furioso*, libri ne' quali la meno importante cosa è che quello che vi è scritto sia vero. Signor Sarsi, la cosa non istà così. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intendere umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.

È stato osservato che all'interno della nuova filosofia del Seicento «l'immagine del libro si caricò di sensi e di valori molteplici». L'utilizzo di questa metafora costituisce un passaggio importante, a cui Galileo affida il compito di spiegare il significato della propria nuova metodologia: la funzione di questa immagine non si esaurisce all'interno della contrapposizione tra il libro vivente della Natura e il libro della Scrittura, ma svolge un non trascurabile ruolo anche nei confronti della confutazione del sapere libresco degli scolastici. Se la natura è rappresentabile come un *libro*, il metodo galileiano considera la scienza della natura come una ermeneutica del testo, che presuppone una teoria dei diversi generi letterari e che quindi deve tenere conto dei diversi stili e dei diversi linguaggi. Ma è possibile che Galileo avesse in mente non solo il *Menone* ma anche il *Fedro*, ove appunto Platone mette in evi-

denza i limiti del discorso scritto, il che vuol dire per Galileo i limiti di un sapere fondato solo sui libri.

Parlando per bocca di Thamus, Platone rimprovera alla scrittura di privilegiare la memoria e quindi, si potrebbe aggiungere, la tradizione, che vanno intese come procedimento del ricordare «dal di fuori e per mezzo di segni estranei»: rimane così preclusa proprio la via che procede «dal di dentro e da sé medesimi»; il conoscere torna ad essere opinione e non più verità. Coloro che si basano solo sul discorso scritto presumono di conoscere molte cose, mentre in realtà non le sanno, perché sono conoscitori di opinioni (*doxosophoi*) e non autentici sapienti. Ma secondo Platone la scrittura contiene un aspetto ancora più «pericoloso», in quanto è simile alla pittura: le figure create da questa arte, infatti, si presentano come se fossero realmente vive, ma se vengono interrogate, rimangono in silenzio. I discorsi scritti si comportano nello stesso modo. Può sembrare che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, desiderando comprendere meglio, si domanda loro qualcosa di ciò che hanno detto, forniscono sempre un'unica e medesima risposta. Non appena un discorso viene espresso per mezzo della scrittura, passa di mano in mano e può finire sia in quelle di coloro che sono competenti, sia in quelle di coloro a cui la cosa non interessa affatto, senza sapere quindi a chi deve parlare e a chi no. In questo modo nulla può venire in aiuto al discorso scritto se esso incorre in un involontario o consapevole fraintendimento: se infatti vengono interrogate su ciò che esse dicono, le parole scritte rimangono in silenzio senza poter rispondere e difendersi (Plat. *Phaedr.*, 274e 7-275e 5).

L'ermeneutica galileiana della natura si appoggia a un fondamento metodologico ben preciso, che implica una particolare interazione tra «esperienza» e «discorso». A questo proposito è stato osservato che Galileo, fin dai suoi esordi scientifici, era orientato a distinguere in modo chiaro tra l'esperienza intesa come semplice osservazione della natura, riconducibile a una forma di empirismo passivo, e l'esperimento vero e proprio, espressione di un atteggiamento attivo nei confronti della natura stessa: tale distinzione viene sottolineata da una scelta terminologica ben precisa, attraverso l'uso del termine *experientia* a indicare il primo atteggiamento e l'uso dell'espressione *periculum facere* a indicare il secondo. Ma proprio il concetto dell'esperimento inteso come *periculum facere*, quindi come un *mettere alla prova*, consente di inserire la prospettiva galileiana in un orizzonte metodologico, all'interno del quale l'esperimento esprime l'intervento attivo del mettere in questione interrogando; lo sperimentatore assume l'atteggiamento tipico di

chi, in un contesto dialogico, mette in questione la tesi dell'altro dialogante: inteso come *periculum facere*, l'esperimento diventa un mettere dialetticamente alla prova, nel quale chi viene interrogato è la natura. Il discorso scientifico di Galileo assume quindi la forma di un dialogo, in cui la natura stessa è trattata come qualcosa di vivo, in quanto per mezzo dell'esperimento è interrogata e ha la possibilità di rispondere alle domande che le vengono poste. Metodologicamente siamo agli antipodi del modello di sapere degli scolastici, per i quali la natura assume l'aspetto di un «mondo di carta», in quanto è come se esistesse solo nei libri dei commentatori di Aristotele. Lo stesso Stagirita, pertanto, chiamato in causa attraverso i libri, rimane in silenzio, non può parlare a sua volta, domandando e rispondendo direttamente, per cui non può insegnare nulla: se egli fosse effettivamente presente, osserva Sagredo, «e' rimarrebbe da noi persuaso, o sciorrebbe le nostre ragioni e con altre migliori persuaderebbe noi». Il metodo dialettico di domanda e risposta è pertanto capace di smascherare anche il sapere apparente degli scolastici.

È dottrina condivisa quella secondo cui il procedimento galileiano si fonda sul binomio costituito dalle «sensate esperienze» e dalle «necessarie dimostrazioni». Nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, tuttavia, il principio di esperienza è invocato innanzitutto proprio da Simplicio: è un fondamentale precetto di Aristotele quello secondo cui «ragioni più particolari ed esperienze sensate [...] finalmente devono anteporsi [...] a quanto possa esserci somministrato dall'umano discorso»; del resto, incalza Simplicio, non soltanto Aristotele, ma tutte le scuole filosofiche affermano «che il senso e l'esperienza siano le nostre scorte nel filosofare». Simplicio muove dal postulato che deve essere riconosciuta una perfetta concordanza tra ciò che viene presentato dall'esperienza e quanto viene dimostrato da Aristotele, perché «due veri non si posson contrariare»: lo Stagirita è il vero «padrone delle scienze» e rinunciare al suo insegnamento significa restare «senza guida, senza scorta e senza capo nella filosofia». Viene rinfacciato a Salviati di voler negare non solamente i principi su cui si basa la scienza, ma anche le «esperienze manifeste ed i sensi stessi».

Galileo replica che quella degli scolastici è un'esperienza soltanto virtuale. Nella discussione che si svolge nella «Giornata seconda» del *Dialogo* Simplicio ammette candidamente di non aver mai fatto le esperienze a cui si appella per provare le proprie tesi: egli aveva sempre dato per certo che gli esperimenti fossero stati effettuati da quegli au-

tori che ne avevano riferito e dei quali egli si era fidato. Salviati ha quindi buon gioco a obiettare che le pretese dimostrazioni degli aristotelici si basano non su esperienze reali, ma su di una presupposta buona fede: è probabile che anche gli autori citati da Simplicio non avessero mai osservato le esperienze di cui parlavano, fondandosi essi stessi sulle affermazioni dei loro predecessori: si potrebbe pertanto tornare indietro all'infinito, senza mai trovare qualcuno che abbia verificato i fenomeni che si citano. L'esperienza cui si appellano gli scolastici è virtuale perché il suo contenuto si riduce alle asserzioni dei commentatori più antichi, che i seguaci si sono limitati a ripetere, senza fare alcuna verifica. Pertanto non si possono «concedere come vere molte esperienze a quelli che mai non l'hanno fatte, ma animosamente le producono quali bisognerebbe che fossero per servir la causa loro».

Per parte sua Galileo nutre pochi dubbi sul valore epistemologico della sperimentazione: a questo proposito si possono individuare almeno tre livelli.

A un primo livello l'esperienza può essere definita *index falsi*, in quanto svolge la funzione di strumento di controllo della teoria. L'esperienza può essere utile per rafforzare le argomentazioni, ma può fare anche molto di più: una sola esperienza infatti può essere sufficiente a confutare «centomila argomenti probabili», per cui bisogna usare molta cautela nel dare l'assenso a ciò che il «discorso» ci presenta, se la «sensata esperienza» mostra il contrario. Probabilmente questo livello di utilizzazione dei dati empirici è quello in cui Galileo poteva a buon diritto ritenere di essere in piena sintonia con Aristotele: egli infatti modificherebbe molte delle sue opinioni se potesse disporre di tutta la massa di osservazioni e di dati che la ricerca dei moderni ha prodotto, perché proprio lo Stagirita aveva affermato che le «sensate esperienze» devono prevalere sopra tutti i «discorsi». Questo è anche l'orizzonte all'interno del quale Galileo riteneva di seguire gli insegnamenti metodologici di Aristotele in maniera più rigorosa di molti altri filosofi suoi contemporanei, che volevano invece farlo passare per un nemico preconcetto della «buona peripatetica filosofia».

Ma Galileo ritiene che l'esperienza sia degna anche di un livello più alto di considerazione: essa può diventare *index veri*. Un'«esperienza certa» assume il valore di «ferma dimostrazione», per cui l'osservazione empirica raggiunge quel grado di evidenza e di necessità, che le consente di essere fondamento del ragionamento scientifico. L'esperienza così come viene intesa da Galileo è diversa da quella dei peripatetici per due ordini di motivi. In primo luogo perché essa si traduce in una spe-

rimentazione svolta sul campo; gli scolastici, viceversa, quando si tratta di acquisire informazioni sui fenomeni della natura non vanno «su barche o intorno a balestre e artiglierie», cioè non si confrontano con quanto accade nel mondo esistente, ma si isolano, ritirandosi nel loro studio: essi non sono capaci di produrre esperienze, ma «la sola autorità e il puro *Ipse dixit*». L'esperienza di Galileo è diversa non soltanto perché fatta con i propri occhi e non con gli occhi di un altro; è diversa perché più approfondita, in quanto paradossalmente consapevole dei limiti dei sensi umani, i quali non possono cogliere tutte le differenze: il telescopio è il dono divino che ha reso più perfetta la vista dell'uomo e che ha quindi qualitativamente modificato la sua capacità di esperire. Il rifiuto di usare il cannocchiale è rappresentato nel *Dialogo* dalle obiezioni mosse da Simplicio contro il telescopio, accusato di alterare l'osservazione dei fenomeni: non si tratta in questo caso di una semplice scaramuccia retorica, ma di una scelta epistemologica, che rende il sapere della tradizione incompatibile con il concetto di esperienza elaborato dalla nuova scienza.

Galileo, infine, non nasconde i limiti strutturali dell'esperienza sul piano logico-metodologico. Nella ben nota lettera a Fortunio Liceti del 23 giugno 1640 egli afferma infatti che, in relazione ai fenomeni naturali, l'esperienza è in grado di fornire certezze per quanto riguarda lo *an sit*, ma non è capace di portare alcun contributo per la determinazione del *quomodo*: a volte è necessario fare «forza col discorso» o per confermare l'attendibilità di un'esperienza, o «per iscoprire la sua fallacia». Ci sono infatti casi nei quali senza l'intervento del discorso le apparenze ingannano i sensi: questo soprattutto quando ci si trova dinanzi a effetti che non sono riproducibili per mezzo degli esperimenti. Secondo Galileo, pertanto, la pura osservazione dei fenomeni e la semplice concordanza di senso e discorso è certamente condizione necessaria, ma non sufficiente in modo assoluto per costruire la scienza. Anche in questo caso il riferimento a Platone può risultare chiarificatore.

È noto l'episodio, riportato da Diogene Laerzio, della disputa tra Platone e Diogene, il quale obiettava di riuscire a vedere il singolo tavolo oppure la singola coppa, considerate come esistenze sensibili, ma non la «tavolità» o la «coppità», ovvero le essenze o le idee universali di tali cose sensibili; la risposta di Platone era stata che Diogene aveva sì gli occhi (corporei) per vedere gli oggetti sensibili, ma non la mente in grado di vedere le idee universali che costituiscono l'essenza delle realtà empiriche (Diog. Laert. *Vitae philos.*, VI, 53). L'uso della stessa immagine si può riscontrare nel *Fedone*, quando Socrate e Simmia discutono

se esiste qualche cosa che sia giusto in se stesso. Socrate argomenta che quando è in gioco l'essenza di una cosa, si tratti ad esempio della giustizia o della grandezza o della forza, non bisogna affidarsi totalmente ai sensi, in quanto per mezzo del corpo non è possibile osservare ciò che vi è di più vero: per conoscere le essenze universali è necessario avvicinarsi alle cose, per quanto è possibile, affidandosi al solo pensiero, senza utilizzare la vista o qualche altro dei sensi di cui dispone il corpo (Plat. *Phaedr.*, 65d-66a).

Galileo utilizza l'immagine platonica quando per bocca di Salviati afferma che, se si vuole «produrre una più aggiustata esperienza», è necessario osservare i fenomeni non soltanto con gli «occhi della fronte», ma soprattutto con gli «occhi della mente». La vera scienza coincide con la conoscenza delle cause e percorrendo questa via è possibile individuare rapporti necessari tra i fenomeni anche senza dover ricorrere all'aiuto della esperienza. Quando si tratta di costruire un edificio, la procedura corretta esige che la «fabbrica» sia costruita in modo conforme ai «precetti dell'architettura» e non accomodando viceversa la scienza architettonica alla fabbrica; altrettanto il vero metodo scientifico riconosce un primato della ragione e dell'intelletto nell'organizzazione della conoscenza rigorosa della natura: per questo motivo «voler trattar le cose naturali senza geometria» significa, secondo Galileo, tentare qualcosa di impossibile. La ragione matematica individua un sistema di rapporti e di proporzioni che costituisce la condizione di possibilità dell'apparente variare qualitativo del mondo fenomenico: la totalità della natura, pur nella mutevolezza dei suoi aspetti particolari, trova in questo modo espressione in una scienza universale.

II. Metodo galileiano e filosofia

di Franco Biasutti

Tanto a Pisa quanto a Padova Galileo aveva occupato una cattedra di Matematica ma aveva orgogliosamente rivendicato anche il titolo di *Filosofo*. L'orizzonte dell'idea galileiana di filosofia è la rivoluzione, scientifica e filosofica, che ha caratterizzato la cultura europea dell'età moderna. Uno dei caratteri che contraddistinguono il *novum* della filosofia moderna è costituito dalla convinzione che il sapere deve perseguire un fine pratico, fondandosi su di una ragione che non soltanto *contempla*, ma che deve anche *operare* in modo efficace. Il ripensamento della struttura e del valore dell'esperienza comporta un rinnovamento delle strutture logiche del sapere: il problema del *metodo* è uno dei campi in cui la filosofia moderna ha messo alla prova le sue energie migliori. Accanto alla metodologia, il principio dell'unità sistematica di tutte le scienze rappresenta un ulteriore punto di riferimento della svolta epistemologica della modernità: le scienze formano un unico sapere, cioè un identico *sistema*. La polarità tra ragione ed esperienza viene tradotta dal binomio costituito dalle «dimostrazioni necessarie» e dalle «sensate esperienze», che rappresentano le coordinate attraverso cui si articola l'orizzonte della scienza e della filosofia di stampo galileiano. È caratteristica peculiare della cultura veneta il fatto che i progressi compiuti dal pensiero europeo fossero ricollegati alla tradizione galileiana e rinascimentale: un unico, ininterrotto filone conduceva da Galileo, da Torricelli e da Cavalieri, attraverso Bacon e Cartesio, fino a Boyle, a Leibniz e Newton.

Agli inizi dell'Ottocento, Giannantonio Moschini indicava in Michelangelo Fardella uno dei rinnovatori della filosofia sul territorio della Repubblica di San Marco. Fardella iniziò la sua carriera accademica all'Università di Padova nel 1694 come «Professore di Astronomia e Meteore», per passare poi nel 1700, come successore di Carlo Rinaldini, alla prima cattedra di Filosofia ordinaria, su cui doveva rimanere fino al 1709, anno in cui abbandonava l'Italia per Barcellona, per ricoprire l'incarico di teologo e matematico di Carlo d'Asburgo. Fardella giungeva

nell'Università che era stata di Galilei dopo aver insegnato a Roma e a Modena e dopo soggiorni a Capodistria e a Venezia, ma soprattutto dopo aver frequentato i circoli cartesiani di Parigi dal 1676 al 1680: qui aveva fatto la conoscenza con personaggi quali Nicolas Malebranche, Antoine Arnauld, François Lamy e Pierre-Sylvain Régis. Fardella, che può essere annoverato tra le figure più notevoli del cartesianesimo italiano, fu al contempo uno di coloro che avevano tentato di ricollegare le nuove concezioni alla tradizione galileiana e rinascimentale.

I due storici dell'Università di Padova, Niccolò Comнено Papadopoli e Jacopo Facciolati hanno lasciato questa concorde testimonianza su Fardella: pur obbligato dalle disposizioni accademiche a commentare i testi aristotelici, non perdeva occasione durante le lezioni di scagliarsi «fervide adeo, atque etiam ferociter» contro lo Stagirita. Osservando le cose da questo punto di vista, non può stupire che il filosofo siciliano inserisca in un elenco di «celebri ma empj filosofi» anche Aristotele, avendo questi tolto a Dio «la perfezione della somma libertà nella produzione delle cose create». Probabilmente, proprio in quanto «Recentiorum sectator» secondo la definizione di Papadopoli, Fardella deve aver trovato qualche difficoltà di adattamento all'ambiente culturale padovano. Prima ancora di ottenere la cattedra universitaria, quando soggiornava a Padova al seguito del senatore Dolfin che vi era podestà, scriveva ad Antonio Magliabechi a Firenze pregandolo di tenerlo informato «di quel che si fa nella repubblica letteraria, che qui siamo molto digiuni di sciendi avvisi. In questo paese languiscono l'arti, e le buone scienze pochissimo o nulla s'apprezzano». Fardella non nasconde di essere avversario di Aristotele, perché «l'offizio del filosofo non è andare in traccia dell'antico, ma del vero»: perciò, avendo «giurato una tenacissima ostilità contro ciò che contraddice alla ragione ed all'esperienza», egli si era allontanato dai «dogmi di Aristotele» tutte le volte che costui alla ragione e all'esperienza non aveva obbedito.

Anche se Cartesio è ritenuto l'unico ad aver escogitato un metodo filosofico corretto, superiore a quello dello Stagirita, la tradizione di pensiero a cui Fardella si riallaccia parte da Galilei, Torricelli e Cavalieri, per giungere attraverso Boyle e Gassendi fino a Newton e a Leibniz, «antico e generoso amico». La continuità con l'impostazione galileiana traspare in maniera evidente quando anche Fardella utilizza la celebre metafora, secondo cui la natura può essere considerata come un libro, che resta in buona parte ancora da leggere, di cui i filosofi possono scrivere solo l'indice: ovviamente se l'indice non risulta conforme al testo deve essere rifiutato perché palesemente scorretto. La

matematica è una vera e propria «Ars Dei» e deve essere ritenuta indispensabile non solo per la scienza naturale: infatti «ablata Mathesi, Naturalis Scientia ruit»; la matematica deve essere considerata necessaria anche «ad perficiendam et instaurandam Philosophiam»: la scienza comunque non poteva limitarsi ad essere semplice contemplazione delle cause delle cose, ma doveva proporsi come sapere concreto destinato «ad usum et operationem» e pertanto servire all'incremento delle arti non meno che all'utilità dello stato e al miglioramento delle comuni condizioni di vita. La metafora del libro viene utilizzata da Fardella non solo in relazione alla natura fisica: egli denuncia un altro errore della filosofia tradizionale. Gli scolastici «esplorano la natura dell'anima e di noi stessi» ancora nei libri di Aristotele o di qualche suo commentatore. Invece il «vero e dotto libro» sul quale l'uomo deve investigare la propria natura è lui stesso, considerando con attenzione tutto ciò che si fa e tutto ciò che avviene in noi e nella nostra anima. I filosofi sbagliano quando non «investigano la natura di loro medesimi in loro medesimi; e non cercano, per così dire, la mente nella mente, l'uomo nell'uomo, che soli devono essere il nostro codice per scuoprire e separare quel che veramente siamo».

Tra gli interessi di Fardella va incluso anche il problema del linguaggio. L'Università di Padova si era preoccupata di incrociare l'indagine filosofica con un approccio filologicamente corretto ai testi: un esempio significativo è costituito dall'incarico conferito nel 1497 dal Senato veneto a Niccolò Leonico Tomeo di insegnare Aristotele sul testo greco. Fedele a una simile impostazione, Fardella definisce «falsi peripatetici» coloro che non si preoccupano di leggere e studiare Aristotele «nel suo nativo e greco idioma», senza di che non è possibile portare alla luce il senso autentico dei suoi testi. Proprio per evitare di correre rischi di questo tipo egli, all'età di 55 anni, si era dedicato «con tutta diligenza» allo studio del greco antico. Fardella sembra distinguere fra gli umanisti autentici e quei «pedanti», che usurpano il titolo di umanisti e che in realtà sono i nemici più funesti della ricerca della verità e della «sana filosofia». Come è noto, il Rinascimento italiano è caratterizzato dalla querelle tra i difensori della lingua volgare, che sostenevano la piena parità culturale tra le lingue classiche e l'italiano volgare, e gli esponenti di quella élite che continuava a scrivere in latino, giudicando la lingua madre una lingua inferiore, perché usata da tutto il popolo. Fardella prende una posizione decisa all'interno di questa controversia e il suo intervento mostra come la polemica tra difensori del latino e sostenitori del volgare non era ancora morta nel tardo Seicento. Il docen-

te padovano si scaglia senza soggezione contro coloro che avevano «in odio la materna nostra italiana favella», ritenuta uno strumento non adatto ad aprire la strada della sapienza, proprio perché era «l'idioma del volgo, non già de' dotti». Chi si fa intransigente difensore del latino ritiene che per screditare un'opera sia sufficiente constatare che essa è scritta in lingua volgare, mezzo giudicato indegno di dare voce alle scienze. In realtà, secondo Fardella, l'uso di una lingua morta come il latino non soltanto costringe a rinunciare alla facilità di espressione consentita dal «patrio linguaggio», ma rivela anche «un non so che d'improprio e d'ostentazione pedantesca».

Secondo Fardella, tuttavia, i «superstiziosi pedanti» non vanno individuati soltanto nel campo degli umanisti più ortodossi. Le cose infatti non scorrono lisce nemmeno all'interno della stessa lingua italiana, tormentata dall'intransigenza tradizionalistica del purismo. Come è noto, secondo i puristi, la cui punta estrema in Veneto può essere rappresentata da Giulio Cesare Becelli, esisteva un'età dell'oro della nostra lingua, coincidente con il tempo di Dante, Petrarca e Boccaccio. Da qui l'idea di una perfetta lingua italiana immutabile, che doveva servire da canone in riferimento a qualsiasi ambito culturale, tanto per le arti quanto per le scienze: ciò che risultava importante era non già l'argomento di cui si scriveva, ma il modo in cui si scriveva. Così come non condivide le preoccupazioni dei sedicenti umanisti, altrettanto Fardella contesta le pretese del purismo per quanto riguarda l'uso della lingua. Di fronte alla pedanteria di coloro che sono soliti biasimare di più l'uso di un termine «che non sa della purità del buon secolo», piuttosto che criticare un cattivo ragionamento, egli dichiara di non voler usare né la lingua di Dante né quella del Boccaccio, ma un modo di esprimersi ordinario e familiare. Più preoccupato «della scienza delle cose che delle voci», aveva scelto di scrivere nella lingua che aveva sempre usato, utilizzando quei termini e quello stile che riteneva più adatti a risvegliare nei suoi interlocutori le idee più chiare e distinte delle cose che pensava.

Merita di essere sottolineato un ulteriore punto in cui Fardella si ricollegava a una più ampia tradizione dell'Ateneo patavino, condivisa da altri suoi predecessori, ad esempio da Zabarella e Galileo: anche per il filosofo siciliano era evidente che esisteva una netta distinzione tra la filosofia, in cui è in gioco quanto è raggiungibile per mezzo del lume naturale, e la fede, che riguarda invece il soprannaturale e comprende l'ambito della rivelazione. Strettamente collegato a questa distinzione è il ruolo assegnato alla Sacra Scrittura: essa ha un essenziale valore sul piano della prassi, essendo il suo scopo principale quello di «rectam et

salutarem Moralem docere», senza avanzare pretese sul piano scientifico e filosofico.

La prospettiva teoretica di Fardella non era destinata a dissolversi con la sua partenza per Barcellona ma doveva continuare a farsi sentire nell'insegnamento di altri colleghi, avvicendatisi nello Studio patavino. Così si ricollegava ancora a Galilei Giovanni Poleni quando giudicava necessaria la matematica per un corretto modo di filosofare: nell'indagine sulle cose naturali, l'intima connessione di matematica e fisica era destinata a mostrare la sua efficacia nella ricerca di principi che fossero dedotti dall'osservazione dei fenomeni, dagli esperimenti e da evidenti analogie. Agli occhi di Antonio Vallisneri, anch'egli corrispondente di Leibniz, era necessario ricollegarsi sempre e comunque alla «antica e in ogni angolo della terra venerata padovana saviezza», il che voleva dire, con evidente riferimento a Galileo, fondare il sapere «sulle ricerche più sensate» e sulle «esperienze più certe». Se Fardella può essere considerato il più autorevole rappresentante del cartesianesimo in terra veneta, occorre tuttavia riconoscere che, dopo di lui, il «Renascimento» non doveva attecchire molto profondamente, in quanto ad esempio già Poleni poteva sottolineare con enfasi l'autorità di Newton e Vallisneri preferire Bacone a Cartesio.

Appartenente alla Congregazione dei chierici somaschi e quindi correligionario di Jacopo Stellini, di cui curò la pubblicazione delle opere, Girolamo Barbarigo approdò all'Università di Padova nel 1765, come professore di Filosofia ordinaria *in secundo loco*. Personaggio singolare nell'ambiente accademico padovano, anche secondo Barbarigo le «sperienze» e le «osservazioni» sono i fondamenti dell'indagine naturale: né le une né le altre, tuttavia, possono garantire una induzione perfetta, ma solo consentire «alcune probabili conghietture», le quali, essendo ben diverse dalle «certissime dimostrazioni», rendono da un lato vano e dall'altro temerario «il voler rintracciare la ragione dell'ordine mirabile del nostro sistema terrestre», mentre la cosa più importante è soprattutto saper pensare in libertà. Una peculiarità di Barbarigo consiste nel non essersi fatto coinvolgere dall'enfasi con cui l'età dei Lumi talvolta aveva celebrato se stessa. Così, con una non celata vena di scetticismo, egli poteva parlare della «grande rivoluzione», che il suo secolo aveva introdotto in tutti i campi, «dai principi delle scienze profane ai fondamenti della stessa rivelazione», dalla metafisica alla morale e al diritto: in questo modo, se nei secoli passati uno «spirito di servitù» pareva dominare ogni ambito del sapere umano, altrettanto nei tempi presenti la foga di voler apparire a tutti i costi «un essere pensante da

se medesimo» sembrava rinviare a uno «spirito di dominio». Un aspetto caratteristico del pensiero di Barbarigo consiste nell'esigenza da lui avanzata di riflettere seriamente sopra il linguaggio, non soltanto quello comune, ma anche quello filosofico. È principalmente dall'«abuso dei termini» che nasce infatti la confusione dei sistemi, «quel pensare soltanto, ed ammirare la scorza delle cose, senza prendersi alcun pensiero della midolla»: in tal modo, usando parole alle quali non corrisponde nessuna idea, un «popolo malizioso di saputelli filosofastri» si vanta di sapere le cose, mentre nient'altro conosce che «i termini co' quali i veri filosofi quelle cose stesse soglion denominare».

Comunemente l'attenzione per il linguaggio viene ritenuta un atteggiamento speculativo nato nel secolo scorso e tipico della filosofia analitica di area anglosassone. In realtà è possibile individuare una vocazione padovana per i problemi della lingua molto più antica, che può essere fatta risalire ad esempio a Pietro Pomponazzi e Sperone Speroni e che si protende senza soluzione di continuità almeno fino al secondo Settecento. Il «filosofar nelle lettere» proposto da Melchiorre Cesarotti può costituire una significativa tappa di questo percorso.

Tanto per motivi di carattere generale quanto per i rapporti con i propri maestri e con le personalità che culturalmente gli erano più vicine, Cesarotti non poteva non entrare in contatto con quello spirito di modernità, che molte tracce aveva lasciato in terra veneta. Uno dei punti principali di riferimento di Cesarotti è proprio l'ideale moderno dell'unità del sapere:

[N]on vi è altro che una scienza, la filosofia. Ella prende varj nomi secondo i soggetti a cui si applica. Il suo ufficio è di cercare in tutto le cause e i principj. Le idee non sono pensieri, finché la riflessione non le connette; così le cognizioni non sono scienze finché la filosofia non le lavora e le mette in opera. È però necessario che si raccolgano, poiché sono la materia prima della filosofia, anzi questa non esisterebbe senza di esse, come non vi sarebbero idee senza i sensi.

Cesarotti fa proprio il principio per cui la scienza non è un sapere astratto, una pura contemplazione, ma sapere concreto, in grado di operare in modo efficace: la scienza infatti è «vera» anche in quanto è «utile agli usi della vita». Lo spirito galileiano che sta alla base della «filosofia delle lingue» di Cesarotti si manifesta innanzitutto dal punto di vista dell'evoluzione storica della modernità. È possibile infatti individuare un nesso tra progresso delle scienze ed evoluzione delle lingue, nesso che segue un percorso storico preciso. Cesarotti attribuisce un ruolo importante alla rivoluzione scientifica che ha modificato tutto «il sistema intellettuale» nella prima metà del XVII secolo: per scienza si inten-

de qui la «nuova fisica», cioè la fisica galileiana. Secondo Cesarotti, proprio la nuova fisica, con la libertà di filosofare da essa inaugurata, aveva generato «quello spirito di ragionamento che in tutti gli studi umani prescinde dall'autorità, e non s'appaga che della *ragione* e dei *fatti*»: proprio questo nuovo spirito filosofico aveva contribuito ad «alterar le idee comuni in fatto di lingua». Un caso peculiare è costituito, secondo Cesarotti, dalla lingua greca: essa costituisce infatti il fenomeno determinato, il *fatto* su cui è possibile verificare la teoria. Ancora nel XV e XVI secolo «fuor di Platone e d'Aristotele non v'era scienza», per cui il pensiero degli antichi e la tradizione, che ad esso si richiamava, esercitavano un vero e proprio monopolio culturale. Questa dittatura scientifica dell'aristotelismo si associava al ruolo preminente del greco come «lingua universale», a un punto tale che «il trascurar lo studio della lingua Greca era in quei tempi una rinunzia al solo mezzo di conoscere il vero da sé». La rivoluzione scientifica del secolo XVII aveva prodotto un rivolgimento anche in campo linguistico, fatale alle lingue classiche:

È fuor di dubbio che se la Filosofia fosse perpetuamente rimasta nei ceppi dell'Autorità, avrebbe il Greco idioma continuato necessariamente ad esser la lingua universale della dottrina e dei Dotti. Ma poiché Galileo, introdotta una nuova maniera di filosofare, apersè la strada alla vera fisica, poiché Cartesio alzato il vessillo della libertà abbatté l'are del Peripato, poiché Copernico sparse il Cielo dei rottami degli Epicicli Tolemaici e ordinò alla terra di muoversi, poiché Locke rovesciate l'idee platoniche, capovolsè tutto il sistema intellettuale, quell'urto che crollò la Filosofia de' Greci fu nel tempo stesso funesto all'autorità della loro lingua, la quale cessò di essere la chiave esclusiva che apriva le porte del sapere e della scienza.

Come si è visto, la moderna filosofia, il galileismo inteso in senso lato, aveva tracciato il proprio orizzonte operativo sulla base di due coordinate fondamentali, rappresentate dalla Ragione (le «necessarie dimostrazioni») e dalla Sensibilità (le «sensate esperienze»). In Cesarotti l'analisi filosofica del linguaggio procede secondo coordinate analoghe, in quanto deve avere «per base l'uso», ossia l'esperienza e «per direttrice la ragione»: anche qui il principio ragione e il principio esperienza svolgono un ruolo complementare.

Come è noto, nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi* il personaggio di Simplicio ricopre il ruolo dell'ostinato «filosofo peripatetico», che si atteggiava a «strenuo campione e mantentore della dottrina Aristotelica». Non si deve pensare che ai tempi di Cesarotti il filone galileiano della moderna filosofia esercitasse indisturbato un monopolio culturale in terra veneta: la tradizione aristotelico-scolastica, ovvero il pensiero conser-

vatore, costituiva una presenza ancora agguerrita e militante. Sotto questo profilo, Cesarotti poteva trovare avversari irriducibili del «moderno filosofismo» tra i suoi stessi colleghi, nella Università e nella Accademia. Tenendo presente questo contesto non ci si può stupire se, nel campo della «filosofia delle lingue», Cesarotti avesse a che fare con i suoi «Simplici»: questi sono i «Grammatici». La filosofia scolastica continuava a mostrarsi ostile a ogni rinnovamento culturale: il principio di autorità e quindi l'obbedienza venivano contrapposti alla libertà di pensiero e il canone di ogni forma di sapere era costituito dalle opere di Aristotele e di san Tommaso. Nel campo del linguaggio, secondo Cesarotti, i grammatici si comportano allo stesso modo. Essi infatti declamano contro qualunque innovazione e hanno la pretesa che la lingua debba restare inalterabile, in quanto l'autorità è l'unico giudice riconosciuto: in questo modo tutto il pregio che possono avere i «termini» di una lingua «dipende dal trovarsi registrati in qualche libro canonico». Preoccupazione fondamentale dei grammatici è quella di stabilire dogmi nel campo del linguaggio, come è dimostrato ad esempio dal latino, dove chiunque tenti di «inventar nuovi termini, nuovi accozzamenti, nuove allusioni» viene trattato «da barbaro da tutti gli scolastici, che stabiliscono per dogma di religione latina non potersi in questa innovar un iota senza sacrilegio». Come è noto, nel *Dialogo* Galileo non aveva risparmiato a Simplicio la sferza della propria ironia. Anche Cesarotti non risparmia ai grammatici frasi pungenti e caustiche definizioni. Se nel *Saggio sopra la filosofia del gusto* li giudica più inanimati dei loro stessi vocabolari, nei *Rischiaramenti apologetici* i grammatici sono definiti «veri eunuchi letterari, che incapaci di fecondar una lingua, e di ottener i di lei favori, fanno ogni prova per mantenerla in perpetuo in una sterile schiavitù».

Proprio perché nel processo della loro formazione seguono le «leggi dell'uso», tutte le lingue nascono allo stesso modo: questo porta alla necessaria conseguenza che nessuna di esse può dirsi in modo assoluto superiore alle altre. Contestualmente il perfezionamento di una lingua si sviluppa sempre in proporzione ai progressi dello spirito e alle conoscenze di ciascun popolo: così «in una nazione colta, ricca, scienziata, fornita di arti e di commercio, tanto più una lingua si accosta alla perfezione quanto più si dilunga dalle prime epoche». Secondo Cesarotti è compito degli scrittori di genio unire i lumi della eloquenza e dello stile con i lumi del sapere, allo scopo di spargere anche sopra la scienza una luce piacevole, in modo tale da abituare a essa, in maniera quasi impercettibile, tutta la massa della nazione. La produzione letteraria, seguendo questa via, potrebbe diventare lo strumento più efficace per

propagare anche nelle classi socialmente inferiori le notizie utili e i risultati della ricerca scientifica.

Il progetto di Cesarotti correva il rischio di andare incontro al fallimento, proprio a causa della situazione in cui veniva a trovarsi la lingua. La terminologia delle scienze, infatti, risultava ancora costruita per buona parte sul «greco idioma», in quanto la Grecia antica aveva dato a tutto il mondo non solo le arti, ma anche le scienze e per questo aveva trasmesso a tutte le lingue moderne anche il proprio vocabolario scientifico. Cesarotti ammette che, grazie alla sua plasticità intrinseca, la lingua greca si presta alla creazione di nuovi termini, adatti alle successive scoperte e invenzioni: «Noi dobbiamo ad essa *barometro*, *termometro*, *telescopio*, *microscopio*, e per essa il *globo aerostatico* s'aggira per le bocche del popolo, come per l'aria». È tuttavia opportuno sollevare la questione se sia necessario ricorrere al greco antico per coniare i termini che formano il linguaggio degli scienziati, senza chiedersi se tali termini siano veramente adatti a qualsiasi nuovo oggetto e senza verificare se le lingue moderne non possano fornire alla scienza dei servizi equivalenti. Secondo l'abate padovano bisogna chiedersi se «la lingua greca renda un pieno servizio, e non piuttosto in un certo senso nuoccia ugualmente e alla scienza stessa e alla lingua». La lingua, costretta a utilizzare termini che possono a fatica combinarsi con gli altri, finisce per abdicare a una delle sue funzioni principali, quella di stabilire in modo chiaro e immediato il rapporto tra vocaboli e idee. Ma il danno più grave è destinato a subirlo, secondo Cesarotti, la stessa scienza. Tradotti nel «greco idioma», i termini che compongono il frasario scientifico sono per la maggior parte della popolazione niente di diverso da «cifre cinesi e geroglifici egizi»; in questo modo «essi tolgono alle classi medie qualunque comunicazione colla scienza e ritardano i progressi dello spirito e della cultura nazionale: laddove le idee dottrinali stemperate nell'idioma comune spargerebbero nel popolo qualche barlume di scienza utile agli usi della vita, e ne desterebbero il gusto». Se si tratta di parlare di cose attuali e si vuole risvegliare «un senso vivo e proporzionato», si è costretti a inventare «nuovi termini, nuovi accozzamenti, nuove allusioni»: così chi vuole «spiegar le idee presenti colle forme antiche, fa lo stesso come chi volesse abbigliarsi con abiti tagliati sull'altrui dosso». Poiché ogni lingua cesserà di arricchirsi soltanto «quando lo spirito non avrà più nulla da scoprire», si deve ammettere che, al pari ad esempio delle arti e del commercio, anche le scienze «presentano ad ogni momento oggetti nuovi, che domandano d'esser fissati con nuovi termini». Sarebbe non soltanto strano, ma anche contraddittorio, osserva

Cesarotti, se venisse negato agli «scienziati che scrivono pensatamente» quello che invece viene concesso «al comune del popolo, che parla senza studio ed alla sprovvista»: creare cioè parole e termini capaci di svolgere al meglio la loro funzione corrispondendo all'uso, senza dover obbedire a un lessico preconstituito, improntato su di una lingua non più parlata e quindi difficilmente comprensibile.

Si possono individuare almeno due punti fermi della politica culturale dell'abate padovano: innanzitutto il diritto di tutti gli uomini alla cultura; in secondo luogo una solida istruzione secondaria che riconoscesse la centralità dell'italiano e delle scienze. Possiamo considerare un simile atteggiamento come una forma di democraticismo linguistico-letterario, tale da costituire l'aspetto teorico di un più concreto riformismo politico? Anche se un contemporaneo e anonimo cronista ebbe a bollarlo con l'accusa di «giacobino primario», Cesarotti non può essere considerato un partigiano della democrazia sociale. Si coglie con tutta probabilità nel vero quando si osserva che ciò che interessava all'autore del *Saggio sopra la filosofia delle lingue* non era istruire il popolo al fine di renderlo maturo e capace di autogoverno, quanto piuttosto cercare di prevenirne gli eccessi e i possibili abusi. La teoria di una politica democratica della lingua faceva parte del patrimonio di idee progressiste che Cesarotti, pur nelle sue ambiguità, aveva fatto proprio: tuttavia egli faceva anche molta attenzione nel valutarne i possibili esiti sul piano della prassi concreta, perché «le idee nel diventar cose cangiano spesso di proporzioni e di forme». Cesarotti era disponibile a compiere «atti di ribellione» contro la «tirannide» o il «despotismo»: ma ciò poteva essere consono al suo carattere finché si trattava ad esempio di ribellarsi all'autorità dei grammatici, oppure di abbattere la tirannia di quei pregiudizi che volevano togliere agli scrittori moderni la libertà di introdurre nuovi vocaboli, o ancora di opporsi al dispotismo della Crusca. Possiamo parlare in questo caso di un progetto culturale sinceramente condiviso con le correnti più avanzate dell'intelligenza non solo veneta, ma più in generale europea, non destinato però ad essere calato nella concreta realtà delle cose, per tramutarsi in un cambiamento significativo dell'assetto politico esistente: le idee di eguaglianza, libertà, democrazia, che pure avevano fatto parte del bagaglio teorico della sua filosofia delle lingue, avrebbero in questo caso troppo cambiato di aspetto e di proporzioni per apparirgli ancora accettabili.

III. Filosofia e tradizione

di Franco Biasutti

È difficile parlare di Cesare Cremonini senza fare riferimento a Galileo Galilei. Chiamato dal Senato veneto sulla cattedra di Filosofia naturale *in secundo loco* nel novembre del 1590, nel gennaio del 1591 iniziò le sue lezioni a Padova, dove fu raggiunto l'anno seguente dal giovane Galileo. La carriera del filosofo di Cento passò di successo in successo: trasferitosi nel 1601 quale successore di Francesco Piccolomini sulla cattedra ordinaria di Filosofia naturale *in primo loco*, poteva contare sulla frequenza di centinaia di studenti provenienti da tutta Europa. Lautamente stipendiato, riverito dai riformatori dello Studio, designato più volte come capo delegazione della Facoltà delle Arti in circostanze ufficiali, Cremonini fu una personalità di primo piano nell'Ateneo patavino: rispetto a Galileo era lui la stella di prima grandezza che brillava nella cultura ufficiale del tempo. Durante i diciotto anni di convivenza accademica i rapporti tra i due furono di amicizia e stima reciproca, fino a condividere alcune esperienze personali: ambedue tra i 26 soci cofondatori nel 1599 della Accademia dei Ricovrati e ambedue finiti nel 1604 nel mirino dell'Inquisizione. Il principale rappresentante dell'aristotelismo e l'esponente del mondo della nuova scienza si trovarono associati per motivi diversi nella medesima incriminazione per eresia, pur essendo alla fine prosciolti grazie alla protezione delle autorità veneziane. Cremonini dopo le prime avvisaglie del 1604 fu costretto a vivere come un vigilato speciale dell'Inquisizione. Galileo, dopo la pubblicazione del *Sidereus Nuncius* nel 1610 e dopo il suo rientro in Toscana, ricominciò ad attirare su di sé i sospetti delle autorità religiose, finché con la denuncia al tribunale del Sant'Uffizio del 1615 ebbe inizio il periodo di ammonizioni e censure culminato con la condanna del 1633. Nel 1611 Cremonini aveva confidato a Paolo Gualdo che a suo parere Galileo aveva commesso un errore a «lasciar la libertà Patavina»: probabilmente non era lontano dal vero, in quanto è presumibile

che l'autore del *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, se fosse rimasto all'Università di Padova, sarebbe stato difeso dalla Serenissima così come accadde per Cremonini stesso nei successivi processi.

Cremonini è stato un grande commentatore della logica e del *corpus naturalium* di Aristotele, ma anche un difensore della laicità dell'insegnamento universitario. Di particolare interesse è la *Prolusione* con cui il 27 gennaio del 1591 egli dava inizio ai suoi corsi padovani. Una peculiarità della *Prolusione*, destinata ad aprire un corso sul *De anima*, è data dal fatto di essere priva di citazioni dello Stagirita; compaiono viceversa riferimenti al «sommo Platone», che riguardano i dialoghi *Timeo*, *Crizia*, *Fedro* e *Alcibiade primo*. Il testo della *Prolusione* inizia con l'assunto che «il mondo non è mai, nasce e muore continuamente»: l'universo appartiene al divenire e non all'essere. La ciclica rivoluzione dei cieli, il mutare delle stagioni testimoniano che la natura trasforma perennemente il suo aspetto e non rimane mai nella medesima condizione. È possibile fare esperienza del continuo divenire delle cose non solo nella natura fisica, ma anche nell'universo umano. Un esempio illustre può essere fornito dalla città di Atene, un tempo centro del mondo, a cui le epoche successive sono debtrici di tutto quanto vi è di eccellente nella loro vita, al punto che si può affermare che «chi non conosce Atene non conosce il sole». Ma quella realtà fatta di arte, di cultura, di leggi era scomparsa: il Liceo e l'Accademia, dimore della filosofia, erano diventate spelonche e caverne. Questo dimostra che «nel nostro mondo non vi è niente di così fiorente che non debba sfiorire; di tanto elevato che non debba crollare». Ma non sempre il destino muta le cose portandole alla dissoluzione: talvolta il divenire migliora le situazioni e conduce alla salvezza. L'esempio in questo caso è fornito dalla «dominatrice città di Venezia». Quella che un tempo era una desolata regione dell'alto Adriatico era diventata un centro di traffici, dove giungevano merci provenienti da tutta la terra. Modello di saggezza politica, la Repubblica veneta aveva attirato entro i propri confini anche la sapienza, grazie a quella Università che aveva fatto di Padova una seconda Atene. Cremonini sottolinea il ruolo internazionale dell'Ate-neo patavino, in quanto grazie all'impegno e agli investimenti delle autorità veneziane vi erano confluite da ogni parte del mondo e a vantaggio dell'intera Europa personalità eminenti in ogni ramo del sapere.

Non solo la natura ma anche la società e la storia sono compromesse dalla instabilità: l'uomo è coinvolto in un continuo susseguirsi di mutamenti e deve trovare una via per uscire dall'incertezza in cui si trova immerso. La risposta di Cremonini a questo problema è una filoso-

fia che trova il suo fondamento nell'antico monito dell'Apollo delfico «Conosci te stesso». Si è proiettati in questo modo nell'orizzonte teoretico del pensiero di Socrate e ancora una volta, implicitamente, di Platone: «Tanto si conosce se stessi quanto si è filosofi». L'uomo possiede un'anima nella quale sono presenti i germi di molti tipi di vita: essa si comporta come uno specchio che cambia riproducendo qualsiasi forma si trova davanti. La ragione è la facoltà che distingue l'uomo dagli altri animali, ma è stata dalla natura strutturata in modo tale da risultare da un lato una *tabula rasa*, originariamente priva di qualsiasi tipo di conoscenza; dall'altro di non poter assumere rappresentazioni conoscitive senza l'aiuto dei sensi. Questo stato di cose getta l'uomo in una situazione di grave rischio, alla quale si può sfuggire solo grazie alla conoscenza di se stessi.

Cremonini ripropone l'immagine offerta dal *Fedro* platonico del carro dell'anima che, se viene guidato da un auriga imprudente può deviare su di una cattiva strada. Questa immagine platonica è affiancata da un'altra metafora. La natura ha organizzato le facoltà dell'anima come una città costituita in maniera ottimale da un re e dai suoi sudditi. I sensi, data la loro instabilità ed essendo rivolti verso l'esterno, non possono diventare guide dell'anima, ma solo essere i suoi esploratori, i suoi ambasciatori nei confronti delle realtà con cui siamo necessariamente in rapporto. Essi devono pertanto limitarsi a informare, ma a governare l'uomo deve essere la ragione. Se questo ordine naturale venisse rovesciato l'uomo da immagine di Dio si trasformerebbe in un essere mostruoso. Come la mente è stata collocata «come una regina al di sopra di tutte le facoltà dell'anima», così l'uomo è posto al vertice della realtà. Ma una visione pienamente razionale dell'essenza divina ci è preclusa: noi possiamo immaginare quasi poeticamente la vita di Dio, ma non possiamo in nessun modo comprenderla esaustivamente.

L'oracolo di Apollo indica infine all'uomo anche la filosofia che contribuisce a modellare la condotta morale. Il pensiero filosofico, infatti, non si occupa soltanto della vita teoretica, ma anche della vita etica. L'ordinamento predisposto dalla natura sarebbe sovvertito se le passioni scalzassero la mente dal suo soglio e il suo posto fosse preso dalla «cupiditas». La ragione non deve essere soggetta alle facoltà subordinate ma, fiera del proprio scettro, conservare il potere attribuitele dalla natura e fare in modo che l'anima non compia «neppure una sola azione senza essere stata lei stessa a decretarla». Anche dal punto di vista etico, pertanto, è fondamentale che la ragione rimanga sovrana e conservi il potere attribuitele dalla natura.

La fama di livello europeo goduta da Cremonini si sgretolò rapidamente con l'affermarsi della moderna visione del mondo. Secondo quanto ha lasciato scritto Vincenzo Viviani, «non mancarono a Padova alcuni così pervicaci ed ostinati, e fra questi de' costituiti in grado di pubblici lettori, tenuti per altro in grande stima, i quali, temendo di commettere sacrilegio contro la deità del loro Aristotele, non vollero cimentarsi all'osservazione, ne pure una volta accostare l'occhio al telescopio»: il sospetto, forse non infondato, che Cremonini fosse tra costoro lo relegò al ruolo di tenace difensore di una tradizione culturale che si andava spegnendo. Dell'atteggiamento di Cremonini nei confronti dell'uso del telescopio e anche più in generale nei confronti del metodo sperimentale galileiano ci ha lasciato una testimonianza Paolo Gualdo, in una nota lettera a Galileo del 29 luglio 1611:

Fui uno di questi giorni dal S^r. Cremonino, et entrando a ragionare di V.S., io le dissi, così burlando: il S^r. Galilei sta con trepidatione aspettando ch'escia l'opra di V.S. Mi rispose: Non ha occasione di trepidare, perché io non faccio mentione alcuna di queste sue osservazioni. Io risposi: Basta ch'ella tiene tutto l'opposito di quello che tiene esso. O, questo si disse, non volendo approvare cose di che io non ne ho cognitione alcuna, né l'ho vedute. Questo è quello, dico, c'ha dispiaciuto al S^r. Galilei, ch'ella non habbia voluto vederle. Rispose: Credo che altri che lui non l'habbia veduto; e poi quel mirare per quegli occhiali m'imbalordiscon la testa: basta, non ne voglio saper altro. Io risposi: V.S. *inraviv in verba Magistri*; e fa bene a seguitare la santa antichità.

Le parole di Cremonini dipendono dalla testimonianza di Gualdo, perciò potrebbe sorgere qualche dubbio se si tratti proprio di quelle usate dal docente padovano. È viceversa difficile supporre che i contemporanei di Galilei potessero avere consapevolezza di quanto artigianale o rudimentale potesse essere il telescopio galileiano, dato che non avevano la possibilità di fare confronti. Il discorso di Cremonini, così come riferito da Gualdo, si sviluppa a partire da una premessa ben precisa: solo Galileo ha visto ciò che asserisce di aver veduto. In questo modo la «sensata esperienza» galileiana da fenomeno oggettivo è ridotta a pura supposizione. Possiamo anche immaginare che Cremonini non si sia rifiutato di «mirare» attraverso il telescopio, ma la conclusione che ne trae è di puro disorientamento; egli si arresta agli effetti psicologici di quella esperienza. Risulta evidente dal resoconto di Gualdo il suo rifiuto di approfondire ciò che egli aveva eventualmente esperito. Cremonini si limita a formulare un giudizio molto sommario sugli esperimenti galileiani, giudizio che appare *a priori* preconcetto. Quali possono essere state le ragioni di questo atteggiamento?

Al tempo della disputa sul cannocchiale Cremonini era all'apice della fama e rivestito di una dignità accademica superiore a quella di Galileo, ma probabilmente nel suo atteggiamento erano implicate anche altre gerarchie che non quelle accademiche. L'aristotelismo italiano del Rinascimento si basava sulla tradizione dell'insegnamento universitario e l'aristotelismo veneto-padovano non costituiva un'eccezione. Nella cultura del tempo ogni ricercatore che si facesse portavoce di una concezione innovativa sulla comprensione dei fenomeni naturali doveva fare i conti con il concetto di scienza che ispirava le riflessioni dei professori ufficiali, i quali, confortati dal peso di un'autorità bimillenaria, tramandavano un sapere consolidato. Nelle prime battute del *De anima* Aristotele aveva affermato che ciascuna forma di sapere doveva essere considerata più degna di onore e quindi di considerazione rispetto alle altre o in rapporto al rigore metodologico oppure in rapporto all'eccellenza dell'oggetto (Aristot. *De an.* 1, 1, 402 a 1-3). La convinzione relativa alla diversità di metodo e di oggetto con cui la realtà doveva essere interrogata rispettivamente dal matematico, dal fisico e dal metafisico comportava una precisa delimitazione di settori, che a sua volta rinviava a una rigida subordinazione dei livelli del sapere. La metafisica utilizzava elementi che potevano essere assunti dal mondo sensibile solo per acquisire la loro nozione semplice, ma l'elaborazione in forme più complesse, in principi e conclusioni, avveniva indipendentemente dalla realtà empirica. La forza conoscitiva della fisica risultava perciò inferiore rispetto alla metafisica, in quanto limitata alla comprensione del reale considerato nel suo divenire e nella sua storicità. Lo stesso Giacomo Zabarella, evocato da Cremonini nella già citata *Prolusione*, aveva difeso l'ortodossia aristotelica affermando che la filosofia naturale era una pura scienza contemplativa, che doveva essere tenuta separata dalla matematica e che era da considerarsi subalterna alla metafisica.

Galileo si faceva portavoce di orientamenti tesi a emancipare le nuove dottrine dalla subordinazione alle verità garantite dalle forme più elevate della conoscenza filosofica e, in ultima istanza, dalla metafisica. Con la sua sprezzante risposta a Paolo Gualdo, Cremonini intendeva viceversa ribadire i limiti non oltrepassabili da parte dell'astronomia matematica nei confronti delle superiori forme di conoscenza, in primo luogo nei confronti della filosofia naturale. Gli astronomi potevano certamente segnalare il verificarsi di un dato fenomeno (il *quod ita est*), ma non pretendere di indagarne le cause e nemmeno di stabilire in che modo tale scoperta potesse armonizzarsi con le leggi della natura; su questi problemi non potevano avere nulla di che dire. La filosofia

naturale a sua volta poteva esercitare le proprie funzioni solo entro i limiti del proprio determinato campo di indagine e non poteva essere la suprema istanza alla cui luce valutare i risultati delle forme subordinate di sapere, quali appunto l'astronomia. Al metafisico, vero e proprio signore e padrone, spettava il compito di assumere senza limitazioni di campo le conoscenze presentate dalle scienze particolari. Rifacendosi alla separazione di competenze fra astronomia e filosofia naturale, l'atteggiamento di Cremonini rispecchiava quello di chi si riteneva in grado di giudicare se e in quale misura l'astronomo del *Sidereus Nuncius* aveva preteso di sollevare problemi che andavano al di là delle sue competenze. L'aristotelismo del filosofo di Cento può essere considerato una testimonianza storica della sempre più crescente difficoltà di dare un fondamento alla pretesa di dominio rivendicata dalla metafisica su ogni altra forma di conoscenza scientifica.

La moderna filosofia di stampo galileiano non riuscì a esercitare un monopolio indisturbato sul territorio della Serenissima: la tradizione aristotelico-scolastica rappresentò una strada mai completamente abbandonata dalla cultura veneta dopo Cremonini e anche nel secolo successivo continuò a procedere parallelamente alla via percorsa da quanti vedevano nel metodo di Galilei il principale punto di riferimento e nel «gran libro della natura» il campo di indagine della ricerca filosofica.

Michelangelo Fardella aveva da qualche anno lasciato l'Università di Padova, quando un altro siciliano, il messinese Alessandro Burgos fu chiamato sulla cattedra di Metafisica scotista nel 1713, per succedere a Francesco Roberto Malipiero. Appartenente all'Ordine dei francescani, come Fardella era amico di Antonio Magliabechi, ma poteva vantare importanti amicizie in ambito veneto, come quelle di Apostolo Zeno e Scipione Maffei. Al momento della chiamata padovana Burgos era consultore dell'Indice e lettore alla Sapienza di Roma, dopo aver insegnato a Bologna, Torino e Perugia. Doveva lasciare Padova nel 1726 per diventare vescovo di Catania. Se Fardella aveva continuato lungo il percorso speculativo inaugurato da Galileo, connettendolo ai progressi del più recente pensiero europeo, Burgos, all'opposto, rimane saldamente ancorato ai binari della tradizione. Egli mette in guardia contro i «Novatores», da considerare non autentici filosofi, ma piuttosto veri e propri eversori dell'intera filosofia. Egli guarda inoltre con sospetto alle lodi spese in favore della libertà di filosofare da parte di coloro che, abbandonati i sicuri accampamenti dei peripatetici, si erano arruolati sotto le bandiere dei moderni filosofi, quali ad esempio Gassendi e Cartesio; secondo il suo punto di vista, infatti, i risultati della più re-

cente filosofia erano un prodotto dell'amore per le novità e non il frutto di un'autentica propensione per la verità: andava pertanto combattuta la moda imperante, che si era propagata come un'autentica malattia, di tenere in considerazione solo ciò che veniva pubblicato dai filosofi d'oltralpe, celebrati come veri e propri oracoli mandati dal cielo. I nuovi pensatori, che ricercavano la verità applicando il corretto metodo filosofico e portavano così a nuove scoperte, se mai se ne potevano trovare, dovevano avere secondo Burgos il giusto merito e il debito riconoscimento, ma una gloria maggiore era ad ogni modo dovuta a tutti gli antichi filosofi.

Il successore di Burgos fu un altro francescano, il padre Ferdinando Antonio Darbi, che mostra di avere piena consapevolezza dell'opposizione che la cultura del tempo nutriva verso la metafisica in generale, soprattutto nei confronti di quella aristotelica: se il sapere metafisico era rifiutato in quanto inutile, ciò era dovuto all'azione di platonici come Francesco Patrizi o di antiaristotelici come Mario Nizolio. Darbi intendeva testimoniare il proprio convinto aristotelismo cercando di restituire alla metafisica il suo antico posto di regina delle scienze.

Il francescano Francesco Maria Leoni fu chiamato sulla cattedra di Metafisica scotista dell'Università di Padova nel 1730, dopo essere stato lettore di Metafisica e belle lettere nel convento del Santo della stessa città. Successore del confratello Ferdinando Antonio Darbi, iniziò un'attività accademica più che quarantennale, protrattasi fino al 1775, nel corso della quale il padre francescano doveva passare dall'insegnamento della Metafisica a quello della Teologia, tenuto a partire dal 1743 assieme a quello di Storia ecclesiastica. Membro dell'Arcadia, teologo ufficiale della Repubblica veneta, amico di Antonio Conti e conoscitore della *Scienza Nuova* di Giambattista Vico, Leoni si mantiene sulla direttrice seguita dai suoi predecessori Darbi e Burgos, ovvero quella di recupero e di difesa della metafisica. Indice di una preoccupazione diffusa nel clima culturale dell'epoca e che coinvolgeva non pochi docenti dell'Università di Padova, sono due lettere di carattere apologetico, scritte però da Leoni quando ancora sedeva sulla cattedra di Metafisica. Convinto che i vincoli della religione sono necessari per mantenere l'uomo sulla retta via, Leoni si mostra preoccupato da un lato di confutare le dottrine dei nemici più pericolosi della religione stessa, tra i quali Hobbes e Spinoza occupano una posizione di primo piano; dall'altro lato di elaborare, sia pur in forma embrionale, un progetto di «*Ars critica*» alternativa a quella sviluppata dai numerosi atei che avevano negato l'autenticità del Pentateuco, ma che al tempo stesso fosse

in grado di giustificare i motivi per cui era necessario concedere alla ragione umana soltanto una sovranità limitata.

Bonaventura Luchi è forse il più noto tra gli scotisti docenti presso l'Ateneo patavino, almeno da quando Adolfo Ravà gli ha attribuito la prima lezione universitaria sulla filosofia di Spinoza, tenuta nel 1738. Ma è probabile però che il nome del filosofo olandese fosse risuonato già alcuni anni prima nelle aule del Bo, dopo che, come si vedrà in seguito, il domenicano Niccolò Concina, collega di Luchi sulla cattedra di Metafisica *in via Sancti Tomae*, aveva inaugurato il proprio insegnamento nel 1731. Appartenente all'Ordine di san Francesco, Luchi giunse a Padova per occupare la cattedra di Metafisica *in via Scoti*, che il Senato veneto gli aveva affidato con decreto del 5 dicembre 1736, quale successore di F. M. Leoni. In precedenza egli era stato lettore presso i conventi francescani di Verona e di San Francesco Grande di Milano e nel seminario diocesano di Crema. Nel 1736 aveva assunto la carica di segretario generale dell'Ordine in Roma. La carriera accademica di Luchi si protrasse ininterrottamente per quasi un cinquantennio, prima sulla cattedra di Metafisica e poi, dal 1744, su quella di Sacra Scrittura.

Luchi rimane fedele all'insegnamento di Aristotele e Scoto e nelle sue opere trovano spazio pochi pensatori esponenti del moderno pensiero filosofico o che abbiano avuto un rapporto con la rivoluzione scientifica: Giordano Bruno, Thomas Hobbes, Cartesio e Henry More. Luchi non manca di riferirsi a Spinoza già nella *Oratio* inaugurale del 1737, ove questi veniva inserito assieme a Toland e Hobbes tra coloro che avevano cercato di sovvertire ogni forma di religione. Il libro più noto di Luchi, reso celebre da Ravà, è lo *Spinozismi Syntagma*, pubblicato nel 1738. L'opera occupava una posizione strategica nell'attività di docente di Luchi, in quanto indirizzata «ad instauranda metaphysica studia»: il corso di lezioni dell'anno precedente aveva posto i rudimenti della «divina filosofia» e si trattava ora di addentrarsi nella metafisica vera e propria, percorrendo la stessa via seguita da Aristotele dal VII al XII libro della *Metafisica*. Un programma delle lezioni, non datato, ma che quasi certamente riguarda il medesimo corso cui si riferisce lo *Spinozismi Syntagma*, serve a chiarire questo punto: dovendosi infatti commentare i succitati libri della *Metafisica*, in cui si tratta della sostanza, il confronto con Spinoza diventa un passaggio obbligato. È chiaro che per il docente padovano Spinoza costituisce, storicamente e speculativamente, da un lato un punto di arrivo, poiché nel suo pensiero confluiscono dottrine della più antica tradizione filosofica; ma dall'altro lato una base di partenza, da cui l'errore potrebbe trarre nuova

linfa e rinnovarsi. Secondo Luchi è manifesto che il modo spinoziano di intendere la sostanza porta a una concezione materialistica della realtà, come risulta evidente nell'*Ethica*, ma come poteva essere già desunto dal *Tractatus theologico-politicus* e prima ancora dai *Principia philosophiae cartesianae*: il Dio di Spinoza coincide con la materia e con le leggi che la determinano. Le ultime pagine dello *Spinozismi Syntagma* contengono un esame della corrispondenza tra Spinoza e Hugo Boxel e affrontano un tema toccato ad esempio già da Pierre Bayle, ma destinato a godere di una certa fortuna tra i critici italiani di Spinoza, ossia quello della ammissibilità o meno degli spiriti e degli spettri. Il fatto che il filosofo olandese ne abbia negato l'esistenza vuol dire che egli non intendeva ammettere delle sostanze spirituali e ciò torna a ulteriore prova del suo materialismo: infatti, osserva Luchi, spiriti e spettri costituiscono un genere diverso dalla materia e ammettere la loro esistenza sovvertirebbe il principio che sta alla base di tutto il sistema spinoziano, ovvero che si dà un'unica sostanza coincidente con la materia. La trattazione dello *Spinozismi Syntagma* si arresta a questo punto, ma il corso tenuto dalla cattedra andava più oltre, in quanto una parte delle lezioni era dedicata alla illustrazione della dottrina spinoziana «de humanae mentis natura» al fine di debellare le false dottrine contenute nella Parte seconda dell'*Ethica*. La confutazione di Spinoza costituisce un punto fermo dell'insegnamento di Luchi: infatti nel programma del corso di lezioni dedicate all'interpretazione del libro XII della *Metafisica* di Aristotele, stampato nel 1739, e quindi immediatamente successivo allo *Spinozismi Syntagma*, Luchi avvertiva che si sarebbe occupato dei vari tipi di ateismo, tra i quali quello di Spinoza veniva presentato come la forma moderna e più sofisticata di eleatismo.

Jacopo Facciolati occupò la cattedra di Logica all'Università di Padova dal 1723 al 1739: secondo W. Risse nel suo insegnamento si deve vedere una chiara ripresa dell'aristotelismo, anche se contaminato da elementi ciceroniani. In effetti, prendendo posizione contro quanti «se libere cogitare dicunt», egli afferma che costoro vagano continuamente nell'incertezza, cercano asilo in molti alberghi, ma in realtà non hanno una casa propria in cui dimorare stabilmente. Per contro egli ribadisce di scegliere apertamente «viam et rationem disputandi aristotelicam, in qua una maxime vis ingenii valet». Va tenuto presente inoltre che la dichiarata intenzione di mantenere la filosofia in stretta connessione con l'eloquenza, con la dialettica e con la retorica può essere considerata anche come una professione abbastanza evidente di anticartesianesimo. La speculazione dei moderni, che fa uso di esperimenti, di macchine e

di tavole geometriche si limita in realtà, secondo Facciolati, ad attribuire nomi nuovi alle cose: la fonte della filosofia, invece, deve continuare ad essere il pensiero antico, in modo particolare quello aristotelico, al quale semmai bisogna saper ricollegare i filosofi moderni.

Il friulano Niccolò Concina, dell'Ordine di san Domenico, fratello del più celebre Daniele, teologo e predicatore, fu chiamato all'Università di Padova sulla cattedra di Metafisica *in via Sancti Tomae* nel 1731, per succedere a Felice Giacinto Mazzucchi. In precedenza aveva insegnato Filosofia e Teologia nelle scuole dei conventi domenicani di Cividale del Friuli e del SS. Rosario di Venezia. Corrispondente di Giambattista Vico, che ne ricambiava la considerazione, estimatore di Paolo Mattia Doria, fu in rapporti di amicizia con altri personaggi, tanto della cultura come Ludovico Antonio Muratori, Antonio Conti e Apostolo Zeno, quanto della vita pubblica del tempo come Giovanni Emo, Pietro Grimani e Andrea Memmo. All'Università ebbe come colleghi sia Leoni che Luchi, senza dividerne però le fortune accademiche. Quando alla fine degli anni trenta del XVIII secolo fu abolita la distinzione dell'insegnamento della Metafisica secondo le dottrine di Tommaso e di Scoto e le due cattedre furono unificate, fu Bonaventura Luchi a ricoprire il primo luogo della nuova cattedra, subentrando così anche a Concina, al quale non fu affidato alcun altro incarico. Per quanto concerne tuttavia il suo insegnamento, il padre domenicano procedeva lungo una direzione sostanzialmente analoga a quella seguita dai suoi colleghi francescani.

La dignità della metafisica come scienza era comprovata dalla sua utilità, in quanto essa forniva un solido fondamento tanto alla religione naturale quanto alla vita associata degli uomini. Conformemente a questo punto di vista, la tradizione di pensiero che faceva capo a Platone e Aristotele per prolungarsi fino a san Tommaso costituiva un'alternativa efficace contro l'eccessivo amore per la libertà che era espressione dei tempi e che conduceva fatalmente verso l'empietà. L'obiettivo polemico è costituito dalle dottrine di Bodin, Montaigne, ma soprattutto di Hobbes, Bayle e Spinoza. Il senso di questa presa di posizione può essere chiarito dal breve opuscolo che contiene i lineamenti programmatici delle lezioni del primo corso di Metafisica tenuto dal docente friulano nell'anno accademico 1731-32. L'orizzonte storico del corso ha un respiro abbastanza ampio: vi trovano posto molte figure centrali della filosofia moderna, quali Cartesio, ancora una volta Spinoza, Christian Wolff, Leibniz, Pierre Poiret, assieme a Berkeley, Malebranche e Locke. Una particolare attenzione viene riservata al pro-

blema della libertà umana, la cui autentica natura viene fatta emergere proprio dalla confutazione delle dottrine che cercavano di misconoscerla o addirittura di negarla.

Nella cultura del Settecento, non solo in Italia ma in tutta Europa, la figura di Spinoza era diventata un simbolo, che condensava in sé tutti gli aspetti negativi del cosiddetto «moderno filosofismo». Pertanto, come già per i suoi colleghi scotisti, Burgos, Leoni e Luchi, anche per Concina Spinoza diventa uno dei principali nemici. Ambizione del friulano è quella di pervenire a una confutazione dello spinozismo partendo dai suoi stessi principi. Sotto questo punto di vista, l'aspetto logico-metodologico è quello che suscita il maggiore interesse e su cui egli si sofferma più ampiamente. Il metodo geometrico che sta alla base del procedimento dimostrativo dell'*Ethica* spinoziana, per quanto abilmente usato, secondo Concina non potrà mai fare in modo che ciò che è falso diventi vero e nemmeno produrre per sua natura una qualche verità. Ogni forma di verità, infatti, genera da se stessa il proprio metodo e perciò essa stessa da se stessa produce la via attraverso la quale è possibile raggiungerla. Ne segue che tutti coloro i quali, come Spinoza, pretendono di utilizzare in modo universale e assoluto il metodo geometrico, applicandolo al di fuori dell'ambito dei numeri, delle linee e delle figure oggetto delle scienze matematiche, in realtà vendono ai loro lettori non gemme preziose ma semplici pezzi di vetro. In questo modo, facendo leva sugli aspetti metodologici e senza utilizzare le dottrine di san Tommaso, era possibile dimostrare l'empietà del filosofo olandese e debellare il suo ateismo. Nel corso tenuto nel 1733, dichiarando di voler affrontare il tema della teologia naturale servendosi unicamente della ragione come guida, Concina prende posizione contro gli scettici, ovvero i pirronisti, i quali affermano che su Dio non è possibile conoscere nulla di certo; contro Pierre Bayle, che si era proposto di difendere l'ateismo; contro lo stesso Cartesio, a cui viene rimproverata l'insufficienza della sua dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio. Malebranche infine è accusato di aver fondato la corrente di pensatori a cui Concina dà il nome di «*Idealisti*», in quanto considerano la realtà delle cose soltanto come una rappresentazione dell'io pensante.

In Concina il collegamento tra tematiche speculative e problematica etica è molto stretto: giudicando la metafisica un supporto indispensabile non solo alla fede, ma anche alla società degli uomini, egli sottolineava la valenza a un tempo teoretica e pratica della filosofia prima. Pertanto non solo Spinoza, ma anche Epicuro, Machiavelli, Hobbes e Bayle andavano combattuti in quanto, avendo eliminato dalla natura

delle cose ogni oggettivo concetto di bene, avevano sostenuto la teoria che la giustizia nasce tra gli uomini soltanto sulla spinta dell'utile, del bisogno, del timore o dell'indigenza. In sostanza, la stretta connessione del diritto naturale con la metafisica ha come fine la costruzione di un'antropologia etica destinata a ricavare dalla conoscenza di Dio le norme morali e le motivazioni per agire: Concina poteva così concludere che dalla difesa del diritto naturale dipendeva l'esistenza della stessa religione.

Può essere interessante notare come un tema così tipicamente illuministico come quello della libertà di pensiero sia stato discusso anche attraverso il tentativo di riconnetterlo in qualche modo alla tradizione. Il già citato Bonaventura Luchi aveva enunciato il principio in base al quale «quandoquidem philosophandum est, libere est philosophandum», ma è eccessivo, come invece qualcuno ha sostenuto, vedere nell'opera del docente padovano una magistrale analisi della libertà di pensiero, in quanto la libertà concessa al filosofo era circoscritta entro precisi limiti: essa doveva assolutamente prescindere da quella «novandi libido» che, oramai diffusa nell'epoca, appariva spinta non da amore per la verità ma da egoismo e da spirito di arroganza. Anche secondo Antonio Lavagnoli, docente di Logica e Metafisica, la libertà poteva essere concessa al filosofo, ma alla condizione che fosse ben distinta dalla «libido» del nuovo e «salva in antiquos reverentia».

Forse il tentativo più intelligente di coniugare libertà e tradizione è quello di Giovanni Antonio Volpi. Chiamato all'Università di Padova sulla cattedra di Filosofia ordinaria *in secundo loco* nel 1727, fu trasferito su sua richiesta sulla cattedra di Umanità greca e latina nell'anno accademico 1737-38. Fu principe (cioè presidente) dell'Accademia dei Ricovrati, socio della Crusca e dell'Arcadia. Assieme al fratello Gaetano e a Giuseppe Comino fondò la casa editrice Volpi Cominiana, specializzata in accurate ed eleganti edizioni tanto di testi classici quanto di testi scientifici contemporanei. Secondo Volpi la filosofia consiste nella contemplazione delle cose più sublimi e nascoste e costituisce una delle attività più degne per l'uomo. Il sapere tuttavia non è qualcosa di cui si possa godere comodamente nelle isole dei beati. La stessa filosofia è sorta per fronteggiare uno stato di necessità e di bisogno ed è grazie ad essa, come insegnano gli antichi, che gli uomini sono stati in grado di riunirsi per formare una civile società. Ma gli antichi possono ancora essere maestri su un altro punto essenziale, ovvero nel destituire di valore qualsivoglia principio di autorità: sotto questo punto di vista, modificando un ben noto adagio, è necessario

affermare «amicus Aristoteles, amicus Cartesius, amicus Gassendus, at magis amica veritas». È così possibile seguire la via aristotelica in filosofia, difendendola sia dalle critiche di un Pietro Ramo o di un Francesco Patrizi, sia dai fraintendimenti degli scolastici e al tempo stesso riconoscere i meriti immortali acquisiti dai moderni nel campo della fisica. In realtà la via antica e la via nuova non si contrappongono: già i Greci infatti hanno insegnato che la natura è un'ottima maestra del vivere e se Cartesio, Leibniz e Newton hanno fatto compiere tanti progressi alla fisica, ciò è stato possibile perché molto essi avevano imparato dagli antichi. La cosa fondamentale, allora, è non essere costretti a giurare sulle parole di nessun maestro, ma all'opposto, «libero iudicio usi», esaminare ogni opinione, dubitando di tutto per seguire le soluzioni che si dimostrano più probabili.

IV. La presenza di Platone di Franco Biasutti

Prima di analizzare i singoli autori è tuttavia opportuno premettere alcune osservazioni sullo status della ricerca storiografica. È facile verificare come la storiografia filosofica abbia enfatizzato il ruolo dell'Università di Padova come «roccaforte» dell'aristotelismo. Se si dà ascolto al saggio di Erminio Troilo, *Averroismo e aristotelismo padovano*, pubblicato alla fine degli anni trenta, la versione averroista dell'aristotelismo andava identificata con la forma di pensiero che aveva condizionato la filosofia padovana e la cultura veneta più in generale, intendendo per Veneto la regione spirituale che gravitava attorno allo Studio di Padova. L'obiettivo di Troilo è quello di rivendicare la funzione storica del polo aristotelico veneto (o padovano), per individuare due diverse correnti all'interno dell'Umanesimo e della Rinascenza, dove a una Firenze mistica e platonica doveva fare da contrappunto una Padova aristotelica e naturalistica. Troilo si metteva così sulle tracce di Roberto Ardigò, secondo il quale il pensiero europeo moderno, caratterizzato dalle scienze positive, ove aveva valore solo ciò che era fondato sull'osservazione e sull'esperimento, era la maturazione di quello iniziato dai pensatori italiani della Rinascenza, in modo particolare da Pietro Pomponazzi. Proprio al Peretto spettava il merito di aver inaugurato un filone di pensiero non solo parallelo ma alternativo all'idealismo di Cartesio e al successivo idealismo post-kantiano di Schelling e di Hegel. Seguendo questa impostazione, secondo Troilo così come il platonismo toscano aveva avuto il suo centro in Marsilio Ficino, altrettanto il pensiero padovano trovava in Pomponazzi il suo fulcro più potente. Nel suo fondo questa dottrina storiografica possiede una valenza ideologica che non dovrebbe sfuggire. L'attualismo gentiliano aveva infatti individuato nel platonismo di Ficino la sorgente della nuova filosofia italiana, da cui doveva sgorgare la generazione dei filosofi moderni per proseguire, secondo la ben nota direttrice Bru-

no/Campanella/Vico, fino al neoidealismo dell'Ottocento. Troilo cerca di imporre una diversa genealogia, in base alla quale il pensiero *padovano*, cioè l'aristotelismo averroistico di Pietro d'Abano, di Pietro Pomponazzi e di Jacopo Zabarella doveva trasformarsi nel pensiero *italiano* di Telesio e di Galileo. La storiografia più recente non ha modificato nella sostanza questi connotati della filosofia padovana, estendendoli alle epoche successive. Ad esempio, la cultura filosofica veneta (o padovana) dopo Galilei è stata studiata nei termini di «tramonto» o «recupero della tradizione aristotelica». Se dai problemi storiografici si passa agli aspetti più teoretici, il dibattito sviluppatosi negli anni sessanta e settanta del secolo scorso sulla «scuola padovana di filosofia» ha probabilmente contribuito ancora a fare dell'aristotelismo il carattere identificativo della cultura filosofica padovana e quindi il principale elemento di continuità nella cultura veneta in generale. Non è tuttavia improprio ipotizzare che il consolidato presupposto di un'identità dominante abbia fatto confluire la ricerca verso un'unica direzione e che perciò altre possibili componenti non siano venute alla luce proprio perché non sono state cercate.

È stato osservato da Eugenio Garin che se venissero svelati gli elementi «ideologici» sottesi all'immagine di un aristotelismo padovano monocolore, con caratteri costanti da Pietro d'Abano fino a Cesare Cremonini, si potrebbe portare alla luce una vita culturale padovana più variegata di quanto lasciano intravedere le etichette di un aristotelismo padovano materialistico e averroizzante, scoprendo una realtà multiforme e aperta alle nuove fonti del sapere. Se un capitolo essenziale della storia della cultura veneta può essere scritto analizzando nella loro genesi e struttura le grandi edizioni veneziane di Aristotele, forse un capitolo non meno essenziale di questa storia potrebbe essere tracciato prendendo come riferimento le edizioni veneziane delle opere di Platone. Apparsa a Firenze nel 1484, l'edizione di Platone nella traduzione latina di Marsilio Ficino riaprì all'Europa l'accesso all'*altro* sommo maestro dell'antichità, offrendo una possibilità di scelta in un mondo ancora tutto aristotelico, almeno sul piano dell'insegnamento ufficiale: in una cultura sia pure divisa fra aristotelismi di vario tipo diventa possibile un dialogo e un confronto dialettico. La cultura veneta fu pronta a cogliere questa possibilità con la seconda edizione in assoluto, uscita nel 1491, del Platone ficiniano, che fu ristampato più volte a Venezia nel secolo successivo. Ma forse la storia più autentica del platonismo nel bacino culturale governato dalla Serenissima può cominciare dalla prima edizione in greco dell'intero *corpus* platonico, stam-

pata a Venezia nel 1513 da Aldo Manuzio con l'assistenza del cretese Marco Musuro. Questa edizione di Platone fa quasi da contrappunto alla *editio princeps* aldina dell'Aristotele greco, uscita sempre a Venezia tra il 1495 e il 1498. La presenza del filosofo ateniese in terra veneta nel corso del Cinquecento è ulteriormente testimoniata dalla versione in lingua volgare di molti dialoghi, opera di divulgazione che doveva culminare proprio all'inizio del secolo successivo, nel 1601, con la traduzione di tutte le opere di Platone a cura di Dardi Bembo, versione questa ristampata ancora a Venezia nel 1742-43 dall'editore Bettinelli.

Il senese Francesco Piccolomini, insediatosi nel 1565 sulla cattedra filosofica più importante dell'Ateneo patavino, il primo «luogo» ordinario di Filosofia naturale, può essere considerato una figura emblematica della cultura del secondo Cinquecento e un rappresentante esemplare della tendenza a far convivere la logica e la fisica di Aristotele con la metafisica e la teologia di Platone. Per quanto riguarda la filosofia pratica, la monumentale *Universa philosophia de moribus* è costruita da Piccolomini inserendo temi platonici e neoplatonici nell'impianto teorico dell'*Ethica nicomachea*. Platone e Aristotele vanno considerati entrambi come sommi filosofi, ciascuno complementare all'altro. Infatti se Aristotele è più efficace per spiegare le cose così come esse si manifestano ed è perciò una guida sicura per condurre la vita su questa terra, Platone ci introduce nel mondo delle astrazioni più sublimi ed è una guida fondamentale per la vita futura. È insensato l'atteggiamento di chi rifiuta in blocco il pensiero di uno dei due: chi opera questa scelta si priva di fatto di uno dei due occhi della mente. La concordanza coinvolge secondo Piccolomini molti punti delle due filosofie. Ad esempio tanto in Platone quanto in Aristotele viene affermata l'esistenza di un unico principio primo, di un sommo bene assoluto e divino: le differenze sono semmai riconducibili a questioni di linguaggio. Altro punto di contatto è costituito dal problema della volontarietà del peccato. Anche per quanto riguarda l'analisi delle forme di governo, la concezione platonica finisce per essere sostanzialmente simile a quella aristotelica. Questa concordanza si riflette anche su una comune valutazione della figura del tiranno.

Per quanto riguarda il suo veleggiare tra Platone e Aristotele, Piccolomini riteneva di non essere isolato all'interno del proprio Ateneo: altri colleghi infatti, come Marcantonio Genua, lo stesso Federico Pendasio e Tommaso Pellegrini avevano tratto profitto dagli scritti di Platone non meno che da quelli di Aristotele. Nell'elenco redatto da Piccolomini manca un nome importante, quello di Niccolò Leonico To-

meo. Pur essendo diventato celebre per essere stato il primo a insegnare Aristotele utilizzando il testo greco, secondo Charles B. Schmitt egli è un testimone attendibile del fatto che Platone agli inizi del Cinquecento fu inserito nei programmi dell'Università di Padova. Della tendenza conciliativa di Leonico Tomeo, più platonica che aristotelica, forniscono un documento ad esempio i *Dialogi*, usciti a Venezia nel 1524: secondo la sua prospettiva, solamente se unita al recupero di Platone la riscoperta dei testi originali in greco di Aristotele poteva riscattare la filosofia padovana dalla crisi che stava attraversando.

Alla luce di queste premesse, il platonismo galileiano di cui si è precedentemente parlato non può essere considerato un'esclusiva merce di importazione, ma una forma di pensiero che può aver trovato occasioni di ispirazione e di alimento anche in terra veneta.

Piccolomini non aveva risparmiato ad Aristotele il rimprovero di aver colto ogni occasione per polemizzare contro il proprio maestro Platone, al fine di guadagnare maggiore gloria e popolarità. In precedenza abbiamo già incontrato Michelangelo Fardella quale avversario dello Stagirita: egli con più decisione di Piccolomini denuncia la «sfacciataggine», il «poco rispetto» e quasi il «disprezzo» con cui Aristotele si era allontanato da Platone, fino a esporne in forma alterata le dottrine. Per quanto riguarda l'approccio a Platone è probabile che Fardella si sia lasciato guidare dalla «profonda e divina mente di S. Agostino», autore che è fatto oggetto di ripetuti segni di ammirazione. Nei *Pensieri scientifici*, dopo aver dimostrata con «inconcussi principi» l'esistenza di Dio, Fardella elenca i corollari che ne derivano. Nel Corollario terzo alla Proposizione nona si afferma che si possono isolare due metodi della filosofia, «diametralmente opposti fra di loro»: «l'uno è stato principalmente di coloro che hanno abbracciato la dottrina di Platone; l'altro di quei che si sono servilmente impegnati a sostenere i dogmi e sentimenti d'Aristotele». La caratteristica del metodo dei platonici sta nel fatto che individua come punto di partenza le cose incorporee, spirituali e per questo massimamente intelligibili: queste formano la base per la conoscenza scientifica delle cose corporee che cadono sotto i sensi. La metafisica pertanto deve precedere la fisica. I peripatetici, al contrario, hanno voluto invertire il procedimento e preteso di risalire dagli elementi sensibili fino alle cose incorporee e spirituali, che sono oggetto unicamente dell'intelletto puro. L'errore, secondo Fardella, è evidente: infatti «le cose incorporee, spirituali ed intelligibili sono a noi più certe, note, evidenti ed indubitate delle cose corporee, che soggiac-

ciono al senso, delle quali non abbiamo ancora niuna dimostrazione, né della loro essenza, né esistenza». Il corretto metodo scientifico praticato dai seguaci di Platone prevede quindi che, tenendo conto della «fallace autorità de' sensi», la metafisica, ovvero la conoscenza della natura delle proprietà di Dio e della nostra mente, sia propedeutica e fondamento della fisica, cioè della scienza dei corpi materiali.

C'è quindi una metafisica «necessaria alla scienza naturale», che va distinta da quella che «consuma tutto il suo tempo nello studio di certe vane ed inutili astrazioni» e che si è smarrita nella costruzione «di nature puramente immaginarie e chimeriche». La diffusione del metodo dei peripatetici ha fatto sì che la metafisica «solida ed utile» sia stata confusa con la «astratta, vana e tanto tenebrosa», per cui nell'età moderna questa disciplina è diventata oggetto di universale disprezzo. L'aver per tanti secoli abbandonato il metodo di filosofare dei platonici è la ragione per cui si è prodotto tanto disordine nelle discipline scientifiche e in particolare nella scienza naturale, così che «le tenebre dell'ignoranza si son fatte sempre più dense». Ma la cosa peggiore, secondo Fardella, è che tutto ciò è andato a «detrimento così della religione, come della morale disciplina, che sono a noi le cose più importanti».

Alla storia del platonismo nell'Università di Padova appartiene anche Jacopo Stellini, il quale per quanto riguarda la lettura di Platone era agevolato da una buona conoscenza del greco antico: proprio di questa competenza ebbe modo di giovare per criticare l'interpretazione che del filosofo ateniese aveva dato l'amico Antonio Conti. Nelle *Osservazioni critiche sopra l'Illustrazione del Parmenide di Platone fatta dall'ab. Antonio Conti* si mostra come in più punti l'abate padovano avesse mal interpretato il *Parmenide* proprio per «non aver inteso il testo greco». Secondo il filosofo friulano il pensiero platonico può essere considerato come una forma di panteismo analogo a quello che egli ritiene di trovare in Democrito e Anassagora: l'intelligenza, il *nous*, pervade ogni parte dell'universo, allo stesso modo in cui l'anima è diffusa nel nostro corpo. Si può così sostenere che anche le piante provano sentimenti e desideri, tristezze e piaceri, in quanto è divino tutto ciò che vive, sente e ricorda e che governa il corpo particolare a cui è preposto: in maniera non dissimile il Dio supremo regge l'intero mondo. Scorrendo le *Lezioni di etica* si ha l'impressione che Platone sia visto attraverso le lenti di Plotino e di Proclo, tuttavia Stellini si preoccupa di far dialogare Platone anche con i filosofi moderni: in questo caso i suoi punti di riferimento sono William Wollaston, Malebranche, Pa-

scal, Jean Le Clerc e Locke. Il filosofo friulano mostra di non apprezzare gli interpreti, i quali ritengono che «nei libri di Platone si celi qualcosa di sublime, che va oltre l'umano», perché in questo modo si rende la sua filosofia involuta e difficile a comprendersi. Uno degli autori più presi di mira è il francese Jean de Serres, la cui interpretazione del *Parmenide* è criticata in modo radicale soprattutto per questioni di linguaggio, ovvero per errori di traduzione, puntigliosamente elencati. Secondo Antonio Evangelini, Stellini, così come aveva preso le distanze dal Serranus, altrettanto si era tenuto lontano dalle «chimere del Ficino»: questi padroneggiava a sufficienza la lingua di Platone, ma non aveva una mente capace di intenderne il pensiero nel suo complesso.

Platone occupa un ruolo di una certa importanza nella filosofia di Stellini. Nelle *Lezioni di filosofia morale*, ad esempio, ampio spazio viene riservato al *Liside*, per quanto riguarda il tema della *philia* e si difende l'autentico significato di questo dialogo proprio contro l'interpretazione di Jean de Serres. Sempre nelle *Lezioni*, là dove si tratta il tema *de voluptate ac summo bono*, un ruolo importante è attribuito al *Filebo*. Come è noto, il tema di questo dialogo vive del confronto tra Polemarco, che sostiene la tesi che il bene consiste nel piacere, e Socrate, il quale individua il bene nel *phronein* e nel *noein*: la contrapposizione dialettica tra piacere e scienza è vista come un caso particolare del più generale problema del rapporto uno/molti, della relazione tra l'unità dell'idea e la molteplicità delle cose che partecipano dell'idea. Secondo Stellini, proprio a Platone si deve l'elaborazione sistematica del concetto di *voluptas*: la determinazione della sua natura universale, la definizione delle sue specie e infine l'individuazione del posto che per natura spetta a ciascuna specie nel sistema dei beni. Il principale valore filosofico di Platone consiste nell'aver tradotto in rappresentazione concettuale la propria epoca, ovvero una fase dello sviluppo dei costumi. I temi trattati nei dialoghi mostrano l'evidente arretratezza della società greca ai tempi di Platone per quanto riguarda la scienza morale: non era stato stabilito il valore e la natura della virtù; non era stata definita in modo chiaro la distinzione tra il giusto e l'ingiusto; e ancora non erano stati indagati i concetti di pietà e santità. Opere come il *Menone*, la *Repubblica* e l'*Eutifrone* hanno avuto il grande merito di aver affrontato per la prima volta questi problemi. Ma secondo Stellini, l'arretratezza della scienza dei costumi trovava le sue cause in carenze sul piano teoretico: non solo non si conosceva la verità, ma nemmeno era nota la via (il metodo) per trovarla. Proprio questa ignoranza era un fertile terreno per la «arroganza dei sofisti». Sotto questo punto di vi-

sta risultava fondamentale il valore storico e speculativo di opere come il *Filebo* e il *Sofista*.

Non mancano tuttavia punti di dissenso. Agli occhi di Stellini lo stile è il limite principale di Platone. Egli era dotato di un sommo ingegno ed era versato in ogni ramo del sapere, ma in lui convivevano due qualità contraddittorie: da un lato la capacità di intuire gli enti immateriali, visibili soltanto alla mente; dall'altro una capacità egualmente grande di dare veste sensibile ai concetti. Platone fa uso di uno stile abbagliante, che però affascina molto più di quanto non ammaestri veramente: i dialoghi abbondano di artifici retorici in cui la *severitas* del filosofo si perde. Altro difetto è l'impiego eccessivo della allegoria: con il suo uso indiscriminato si corre il rischio di coprire la verità con false opinioni, scambiando il simbolo per la cosa significata e si finisce per apprezzare più la cortecchia superficiale che la sostanza. Con un'allusione evidente al mito della caverna, Stellini riconosce a Platone di aver cercato di dissipare con la luce della verità l'errore contratto dall'abitudine di osservare le ombre delle immagini delle cose: ma le sue allegorie, proprio per un eccesso di brillantezza, hanno come risultato di ricondurre la mente di nuovo alle ombre, lasciandola più stupefatta dalla meraviglia che rischiarata dall'evidenza. Percorrendo questa strada si finisce per dare vita a una sorta di panteismo di tutte le menti. Infatti, utilizzando argomenti contorti e cosparsi di immagini favolose, si spingono le menti stesse là dove nessuna può più riconoscere la propria individualità: ciascuna mente pertanto si ritrova assorbita nella universalità delle cose da cui è circonfusa e alla fine si sente così congiunta alla mente suprema, da credere se stessa Dio. Non deve quindi stupire se molti concetti della filosofia platonica sono caduti in mano ai poeti, che li hanno sfruttati fino alla noia: per questo motivo dal platonismo sono usciti anche molti farneticanti e molti fanatici.

Sul piano etico e politico agli occhi di Stellini l'errore di Platone è consistito nell'aver pensato «il mondo intero come un'unica comunità universale di uomini e di Dei, e in cui gli uomini erano uniti agli Dei da un legame di parentela e di stirpe»; di conseguenza le norme morali di Platone erano applicabili solo a chi riteneva di trovare la vita felice nella contemplazione degli enti intelligibili: si trattava di precetti, che difficilmente potevano essere compresi dagli uomini comuni, impegnati negli affari di tutti i giorni. L'autore della *Repubblica* si era così dimostrato inferiore anche a Solone, il quale aveva dato prova di maggior senso pratico e si era limitato a proporre agli Ateniesi una costituzione idonea all'indole dei sudditi. Stellini apprezza di più la sobrietà di Ari-

stotele, il quale, seguendo una via più praticabile, aveva pensato l'uomo non come cittadino del mondo intero, ma di un solo stato determinato, adattando a questo la propria dottrina dei costumi.

Editore delle opere di Galilei e fondatore della «Specola», ovvero dell'osservatorio astronomico dell'Università di Padova, «Pubblico Professore di Astronomia, Geografia e Meteore» presso lo Studio, l'abate Giuseppe Toaldo può essere considerato una delle figure che hanno segnato la continuità della presenza della tradizione galileiana nel territorio della Serenissima. In lui la prospettiva fondamentale del pensiero moderno, ossia la concezione di un sapere concreto e universalmente efficace, continuava a rivivere quando ad esempio ricordava che «sempre quando alla pratica delle cose si aggiunge il lume della scienza e la specolazione degl'ingegni, possono aspettarsi invenzioni nuove ed accrescimenti utilissimi per la vita e per lo stato». Toaldo non fu soltanto un celebre scienziato, ma un profondo conoscitore della filosofia francese (Voltaire, Rousseau, Diderot, Condillac), dell'empirismo inglese (Bacone e Locke) e infine anche un commentatore di Platone. Proprio su quest'ultimo punto si possono scoprire interessanti analogie. Una ricerca abbastanza recente ha mostrato come nella Padova dei tempi di Galileo e in ambienti galileiani (ad esempio tra i membri dell'Accademia dei Ricovrati) si ragionava con meticolosità sul testo del *Timeo*. Seguendo questa via, anche Galileo ebbe modo di accostarsi a tale dialogo, individuando punti di contatto tra la propria visione cosmologica e la cosmogonia elaborata da Platone. Più in particolare Galileo avrebbe rivendicato il merito di avere reso palesi i fondamenti nascosti della concezione del filosofo ateniese e, avendone data dimostrazione matematica, di avere spogliato la cosmogonia platonica della maschera poetica, rivelandone l'aspetto di teoria scientifica.

Mantenendosi sulle tracce di Galileo, anche Toaldo, in una memoria preparata per l'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Padova nel 1784 e rimasta a quanto pare manoscritta, affronta il testo del *Timeo*. L'interesse di Toaldo per Platone non è da considerarsi episodico, in quanto egli stesso afferma di aver dedicato alcuni anni a meditare il filosofo ateniese. Le ragioni di tale attenzione sono da ricercare innanzitutto nel fatto che Platone deve essere considerato «il fondatore e il padre della filosofia». L'interesse specifico per il *Timeo* si può far risalire da un lato a possibili suggestioni galileiane, dall'altro al fatto che secondo Toaldo quest'opera conteneva «tutta la fisica di Platone» e non si presentava come un'opera isolata, ma come la «continuazione del lun-

ghissimo Dialogo della Repubblica»: nel *Timeo* è possibile vedere compendiato un «intero corso di Filosofia», dalla *Cosmologia* alla *Metafisica*, per finire con la *Fisica*, tanto generale quanto particolare, considerata nelle sue diramazioni.

Il *Timeo* rappresenta una delle prime applicazioni della matematica alla filosofia, anche se l'esito non è stato molto felice per la peculiarità degli argomenti affrontati da Platone, ovvero la generazione dell'anima e la formazione degli elementi: oggetti troppo lontani dai sensi, intorno ai quali sono possibili solo congetture, immaginazioni e ipotesi. Per poter leggere il dialogo fruttuosamente occorre distinguere i contenuti propri della metafisica e della fisica dalla forma poetica, che domina tutto il dialogo: così ad esempio la dottrina della metempsirosi deve essere intesa solo come un'immagine di poetica teologia. Toaldo è molto deciso nel criticare quegli interpreti, che non erano mancati nella stessa Padova, i quali adoravano «come cose sacre ed arcane tutte le parole e le sillabe di questo filosofo». In tal modo egli si collocava sulla medesima strada di Stellini, il quale, come si è visto, aveva mostrato di non apprezzare quanti pensavano che nelle opere di Platone si celassero cose sublimi, superiori alle umane. Dopo aver emendato l'elemento poetico e messe da parte le questioni metafisiche e teologiche, nel *Timeo* è possibile incontrare dappertutto «vestigj di sana Fisica». Così in molti casi le dottrine formulate da Platone sono superiori alle tesi sostenute dagli aristotelici, ad esempio per quanto riguarda la teoria dei colori. Ma il *Timeo* regge dignitosamente il confronto anche con i moderni, in relazione a molte questioni riguardanti la Fisica particolare. Tra le altre cose, Toaldo si sofferma sul problema delle «qualità seconde», che ritiene sia stato messo originariamente da Platone nella sua giusta luce. I moderni attribuiscono a Cartesio il merito di «avere ridotte le qualità a sensazioni, quando i Peripatetici le facevano qualità inerenti ai corpi». In realtà l'onore della scoperta secondo Toaldo dovrebbe essere attribuito a Galileo, che aveva trattato queste tematiche nel *Saggiatore*. Però Platone era stato il primo ad aprire la strada a una simile teoria, che i moderni avevano poi portato a compimento, sviluppando «il meccanismo del moto e della figura».

Un altro ambito in cui «s'incontrano viste buone e vere» è costituito da quella che si può definire la «Patologia» contenuta nel *Timeo*, da tenere presente soprattutto per i nessi stabiliti tra anima e corpo. Stupidità dei sensi, mancanza di memoria e di appetito, irascibilità, ignoranza, insania nella mente sono stati patologici che, come molti altri, hanno quale causa i piaceri, i dolori, le cupidigie, i timori, e si manife-

stano nell'anima, ma la loro radice si trova nel corpo. La Patologia del *Timeo* si conclude con le massime morali sopra l'educazione e la vita sociale, e forse qui si possono intuire le ragioni che avevano spinto Toaldo a vedere nel *Timeo* un dialogo collegato alla *Repubblica*. La «sanità» deve essere considerata non solo come armonia e proporzione delle parti del corpo, ma anche come armonia tra il corpo e l'anima stessa. Le virtù dell'anima, come la temperanza, la prudenza, la forza, la giustizia, trovano un corrispettivo nel corpo. Per questo motivo, secondo Platone, il principio di tutte queste virtù morali proviene dalla natura, mentre i mezzi e i fini derivano dalla educazione, dallo studio e soprattutto dalla filosofia.

V. La filosofia morale

di Franco Biasutti

Nella seconda metà del Cinquecento la cattedra di Filosofia morale nello Studio patavino rimase per alcuni periodi vacante. Tornò ad avere un assetto stabile a partire dall'insegnamento di Giovanni Belloni, che «si rese celebre nella intelligenza delle forse non intelligibili sottigliezze platoniche». Alla morte di Belloni, nel 1624, la cattedra fu assegnata a Flavio Querengo, che la tenne per oltre un ventennio. Dato che la vita dell'uomo si risolve nell'agire e nell'intrattenere rapporti sociali, secondo il docente padovano si deve postulare, aristotelicamente, un nesso strutturale tra etica e politica («*civilis disciplina*»). Mentre gli animali obbediscono a un unico modo di vivere, l'uomo, solo tra i viventi, può seguire molteplici stili di vita: la filosofia morale ha pertanto il compito di insegnare una universale regola per vivere bene. Secondo le Scritture Adamo è stato creato da Dio come essere giusto e virtuoso e questo è il «primo uomo», considerato in base alla sua essenza più profonda. Dopo la creazione di Eva si è formato un «secondo uomo», dimentico delle cose divine e caduto preda dell'errore e del vizio. Querengo dà segno di seguire l'autorità di Aristotele, ma non viene dimenticato nemmeno il «divino Platone». Il mito del cocchio alato narrato nel *Fedro* ci presenta infatti due specie di uomo. L'anima dotata di ali rappresenta in maniera molto chiara il primo uomo destinato alla vita contemplativa sotto la guida della ragione, che persegue un fine universale. Il secondo uomo è quello che deve trovare nella virtù un freno alle sue passioni e ai suoi istinti. La vita attiva, che ha come fine quello di dare realtà alle diverse virtù particolari, è da considerare propria del secondo uomo, in modo che questo possa ritornare ai costumi morali del primo uomo e raggiungere la felicità propria della vita contemplativa. C'è così un accordo sostanziale tra Aristotele e Platone. Sulla base di queste premesse, scopo della filosofia morale è fare in modo che l'anima decaduta (il

secondo uomo) possa riacquistare le ali perdute per ritornare alla sua patria autentica, garantita dalla vita contemplativa.

Flavio Querengo ebbe un successore in Albertino Barisoni, che fu tra gli amici di Galileo Galilei e che abbandonò l'insegnamento dopo soli tre anni per diventare vescovo di Ceneda.

Dopo Barisoni la cattedra di Filosofia morale fu occupata per diciassette anni dal milanese Giuseppe Maria Maraviglia, dell'Ordine dei chierici regolari teatini, di cui fu anche preposito generale. Lasciò l'Università di Padova dopo essere stato nominato, nel dicembre del 1667, vescovo di Novara. Maraviglia prende le mosse dalla definizione ciceroniana della filosofia come *medicina animi*, il cui fine è indirizzare la volontà e il desiderio umani verso le cose moralmente buone. In quanto animale razionale, l'uomo possiede il dono divino della retta ragione: questa è la fiaccola che illumina la via, ovvero la guida che, aggregando i singoli individui, fa nascere usi, costumi e azioni moralmente validi, al fine di vivere bene e felicemente. Egli condanna l'eccesso di critica di quei filosofi moderni i quali, incapaci di comprendere il valore della «venerabile Antichità», fanno trionfare l'ignoranza o la temerarietà. Non mancano tuttavia critiche a Platone e Aristotele, ma soprattutto ai filosofi peripatetici, che mettevano alla base della loro filosofia «corpi fantastici senza alcuna sussistenza di essere». La «Morale Filosofia» consiste tutta nella facoltà di prescrivere leggi che tutelino l'autentica virtù e che consentano una conoscenza delle cose così come realmente sono. È corretto il punto di vista di Platone, secondo cui l'etica soltanto può essere definita, fra tutte le scienze, quella che ha come oggetto ciò che vi è di più eccellente. Va pertanto accolta l'opinione dei platonici, condivisa da Marsilio Ficino, in base alla quale a quella parte della filosofia che tratta della dottrina dei costumi deve venir attribuito, nel sistema costituito da tutte le altre arti e discipline, un posto analogo a quello occupato dal Sole nel sistema dell'universo: così come il Sole è la sorgente di luce per tutti gli altri pianeti, altrettanto l'etica è il centro che illumina tutte le altre discipline. Come insegna ancora Marsilio Ficino, se la luce dell'etica venisse a mancare, tutte le rimanenti scienze perderebbero ogni splendore, ogni bellezza, ogni ornamento e tutto ciò che esse avessero realizzato svanirebbe immediatamente fin dalle fondamenta. L'analisi di Maraviglia si spinge fino a toccare questioni di natura politica. Egli ironizza su quei «politici Democratici» i quali ritengono che il regime più perfetto sia quello in cui la plebe è associata al governo e in cui le cariche e le magistrature sono affidate tanto ai nobili quanto a coloro che provengono dai ceti popolari. Il popolo

è una base troppo volubile e vacillante per fornire un adeguato sostegno al potere politico. Il no pronunciato nei confronti del governo popolare corrisponde a un sì a una «buona ragione di stato»: il «diritto della ragione», secondo Maraviglia, «è l'ancora de' Regni e delle Repubbliche», ma proprio per questo va riservato soltanto a coloro che hanno in mano il timone del governo, affinché la nave dello stato possa mantenere la giusta rotta.

Dopo la partenza di Maraviglia per Novara, la cattedra di Filosofia morale fu affidata al portoghese Francisco Macedo, che giunse a Padova dopo essere stato docente di Teologia presso il Collegio *De propaganda fide* e di Storia ecclesiastica alla Sapienza a Roma, città dove occupò il ruolo di consultore del Santo Uffizio. Entrato nel 1610 nella Compagnia di Gesù ma diventato poi francescano, possiamo considerare Macedo l'esponente di una coscienza ideologica e sociale di tipo conservatore e di una cultura enciclopedica volta alla ricerca dell'effetto spettacolare, tipica del resto del Barocco. Macedo fu definito da Pierre Bayle «una delle penne più prolifiche del XVII secolo». In effetti anche a lui potrebbe essere applicato quanto Leibniz disse di se stesso scrivendo al matematico Jakob Bernoulli: «Scripsi innumera et de innumeris, sed edidi pauca et de paucis». La cosa appare evidente se si confronta l'elenco di tutte le opere scritte dal poligrafo lusitano con il numero, pur cospicuo, di quelle effettivamente date alle stampe. Nel 1667 a Venezia, alla presenza del doge Contarini, Macedo compì l'impresa di sostenere nello spazio di otto giorni una disputa *de omni scibile*. Si trattò di una specie di lezione su un campo vastissimo del sapere: interpretazione delle Scritture, storia, filosofia, teologia speculativa e morale, diritto canonico e civile, retorica, poesia. Il suo commento al Libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, dove si può leggere anche un ridondante elogio di Elena Lucrezia Cornaro Piscopia, segue passo dopo passo il testo aristotelico. Mancano totalmente riferimenti a filosofi moderni. Gli esempi sono per lo più ricavati dalle Scritture oppure dalla mitologia o dalla storia antica. Gli autori più citati sono Cicerone, Plutarco e Agostino, del quale altrove Macedo aveva detto che della sua autorità nessun cattolico poteva dubitare. L'amicizia diventa una specie di virtù universale, in quanto per mezzo suo tutte le cose sono tenute unite e quasi fuse insieme: il mondo, lo stato e Dio stesso. Sembra che Macedo voglia suggerire una teologia dell'amicizia, non solo perché essa proviene da Dio, ma anche perché Dio ama necessariamente se stesso. L'amicizia diviene anche una fondamentale virtù politica: forse in nascosta polemica con il noto dilemma di Machiavel-

li, se è meglio per un principe essere amato o temuto, Macedo sostiene che l'amicizia in realtà protegge i regni e sotto questo profilo è l'autentica fonte del potere.

I biografi ricordano Giacomo Giacometti, il successore di Macedo, in primo luogo per la sua conoscenza delle lingue classiche, che gli meritò la stima «dei più dotti uomini del suo tempo», tra cui quella dell'abate Antonio Conti; ma la fama era destinata a valicare le Alpi, come testimonia l'elogio che gli dedicarono gli «*Acta Eruditorum*» di Lipsia. Il suo insegnamento si protrasse per diciannove anni. La familiarità con il greco antico gli fu di grande giovamento nel suo ufficio di docente, quando dovette commentare l'*Etica Nicomachea*: compito che assolse con grande precisione e fedeltà al testo, dando ad Aristotele un nuovo splendore. Dagli annunci rimasti dei suoi programmi si può dedurre che avesse la consuetudine di commentare uno o due libri dell'opera per volta. Nella *Ad philosophiam morum in Gymnasio patavino tradendam Oratio*, pubblicata postuma ma che presumibilmente costituisce la prolusione alla sua attività di docente, Giacometti prende le mosse dal principio che l'uomo è stato creato per far uso della ragione: il problema da risolvere è quello di fare in modo che egli la usi rettamente. La stessa natura ci indirizza verso l'etica, poiché in ogni uomo ci sono delle «scintille» di rettitudine e di onestà, delle anticipazioni per mezzo delle quali l'essere umano conosce quasi per naturale istinto di dover accogliere l'onestà e rifuggire le cose immorali. Fin dalla nascita, quindi, l'uomo è destinato a mostrare fermezza d'animo ed essere giusto e moderato. Questa virtù che possiamo considerare innata differisce da quella che si genera in noi in un secondo tempo, tanto quanto il cominciamento di una grande opera è ancora differente dalla sua compiuta realizzazione. Ma la stessa natura incalza l'uomo per spingerlo verso quella virtù perfezionata fino alla sua forma, che viene ottenuta in parte attraverso l'educazione e in parte compiendo costantemente azioni giuste. Non siamo pertanto liberi di opporci a ciò che la natura insegna e di non prestarle fede. Anche sulla base della convinzione riscontrabile in tutti i popoli, si può essere certi che è presente nell'uomo un protettore e garante della ragione naturale e che sussiste, quasi scolpita nell'animo umano, una legge derivata da una legge eterna, che dipende dalla sapienza divina. Secondo Giacometti concordano con questa testimonianza di tutte le genti sia la più antica filosofia come anche la filosofia più recente. In realtà dalle sue opere a stampa non emergono nomi di filosofi appartenenti alla modernità, ma soltanto di autori antichi, tardo antichi o medievali: si ha così l'impressione che Giacometti

si sia consapevolmente sottratto a un confronto con la filosofia a lui contemporanea e che abbia considerato quali «auctoritates magnae» della sua opera di docente «il nostro maestro Aristotele, il maestro di lui Platone, il maestro di tutti Tommaso d' Aquino».

Nel delineare la storia del platonismo nell'Università di Padova abbiamo già avuto occasione di parlare di Jacopo Stellini. Salito sulla cattedra di Filosofia morale nel 1738 quale successore di Giacomo Giacometti, dopo aver insegnato al Collegio dei Nobili presso la Salute a Venezia ed essere stato precettore in casa Emo, al presente il filosofo friulano sembra trovare apprezzamento quasi esclusivamente come intelligente seguace delle dottrine vichiane. In realtà Stellini non solo fu considerato dai contemporanei uno tra i più illustri docenti dello Studio patavino, ma continuò ad essere ritenuto una delle personalità più in vista del panorama filosofico italiano almeno fino alla metà dell'Ottocento, come può testimoniare la lapide che si può leggere nel chiostro della chiesa di Santa Croce in Padova, dove fu sepolto nel 1770. L'amicizia che lo legava a intellettuali di primo piano, quali ad esempio Antonio Conti, Iacopo Belgrado, Francesco Venceslao Barcovich, Gian Rinaldo Carli, Francesco Algarotti, Antonio Vallisneri, Apostolo Zeno, mostrano come fosse ben inserito nel panorama culturale del tempo. Angelo Fabroni sottolinea il successo che il *De ortu et progressu morum*, certamente la sua opera più nota, ebbe presso i dotti in Inghilterra e in Francia. Operando sgombro da preoccupazioni di carattere confessionale, il docente padovano faceva muovere la propria ricerca filosofica lungo uno sfondo costituito innanzitutto dalla cultura antica, dove Aristotele non è un esclusivo punto di riferimento, in quanto è presente come si è detto anche Platone, unitamente ai classici della letteratura greca e latina; uno spazio ridotto è viceversa riservato ad autori del periodo patristico e medievale. A differenza del suo predecessore Giacometti, Stellini non si sottrae a un confronto serrato con la moderna filosofia europea di cui si mostra buon conoscitore: da Bacone, Cartesio e Hobbes a Malebranche, Pascal e Leibniz, da Shaftesbury, Hutcheson e Mandeville a Toland, Tyndall e Cumberland, da Grozio a Pufendorf, da Locke e Hume a Montesquieu, Maupertuis e Voltaire; ma non mancano citazioni nemmeno da Bernard Nieuwentijt, Jean Le Clerc, Jean Barbeyrac, Thomas Woolston, Johann Gottlieb Heinecke e Anthony Collins. Il rapporto che il *De ortu* stelliniano poteva avere con la *Scienza Nuova* fu comunque subito chiaro anche ai contemporanei ed era stato sottolineato dallo stesso G. Barbarigo nella prefazione degli *Opera omnia* da

lui curata. In effetti le occasioni per entrare in contatto con il pensiero di Vico Stellini poteva averle trovate non solo per mezzo dell'amico Antonio Conti, ma anche più in generale nella cultura veneta, ove si possono riscontrare numerose testimonianze dell'attenzione suscitata dal vichismo, e negli stessi colleghi di Università.

In una lettera indirizzata all'amico Giambattista Giuganini Stellini afferma che l'essenza del suo metodo consisteva nel fare «alla Neutonianiana [*sic*]», il che voleva dire nel porre alcune leggi note per esperienza e nel dedurre da queste tutte le conseguenze: solo questa strada poteva portare l'etica a diventare autentica scienza dell'uomo. La potenza delle passioni e il vigore dei sensi dipendono in buona parte dalla diversità della configurazione del corpo, per cui hanno soltanto bisogno dell'occasione propizia per attivarsi con tutta la loro forza. Intelletto e volontà, viceversa, necessitano di essere coltivati con diligenza per diventare sufficientemente robusti. Il compito della filosofia morale diventava così quello di descrivere una «storia [...] delle facoltà umane e della loro forza diversa», senza porsi l'obbligo di indagare «la ragione delle leggi stesse», né pretendere di stabilire «dove poi sia nata la diversità della forza» o quale sia la causa delle difficoltà che si incontrano nell'esercizio di tali facoltà. Scrivendo ancora a Giuganini il padre somasco aveva spiegato che in tanto si poteva parlare di sviluppo delle norme morali, in quanto «gli uomini credono bene quello, che si trova per accidente accomodato a ciascuno, e quello ognuno stima accomodato a sé, che si riferisce alla facoltà che lo domina»; le facoltà umane, a loro volta, dipendono principalmente dalla natura dell'animo e in parte dalla «organizzazione delle più minute parti del corpo». A questo punto le soluzioni possibili sono molteplici e non sempre conciliabili tra loro: così secondo Epicuro, ad esempio, tutto dipende da come è fatta la natura umana, che non è modificabile; Platone attribuisce tutto alla materia, che costituisce un ostacolo per la mente; chi professa la fede cattolica ritiene che la causa è costituita dal peccato originale. Nel *De ethicae tradendae ratione* del 1739 Stellini si proponeva la ricerca di quella felicità che possiamo raggiungere con le sole forze messe a disposizione dalla natura ed era all'interno di questo orizzonte che veniva giustificato il riferimento ad Aristotele. Come il Somasco ebbe modo di lasciare scritto altrove, il compito fondamentale dell'etica è quello di mirare a quel gradino ultimo «a cui possa arrivare la ragione umana pura, che non voglia far uso della rivelazione»: se lo Stagirita può ancora essere in questo campo una guida sicura e coerente, ciò è dovuto al fatto che nelle sue opere ha perseguito una felicità esclusivamente umana e

indipendente da qualsiasi relazione a una vita futura, con l'unico scopo di formare dei buoni cittadini, capaci di dare vita a un ottimo stato; oltre questa soglia si esauriscono i compiti della filosofia morale e iniziano quelli della teologia. Questi temi attraversano tutta la produzione stelliniana. Nel *De ortu* Stellini traccia una storia abbastanza dettagliata delle dottrine morali, ma i risultati di questa indagine non sembrano particolarmente incoraggianti. Invano infatti qualcuno potrebbe sperare di ottenere dalle sentenze dei filosofi quelle leggi che la natura e una sana ragione prescrivono per la vita: in realtà costoro esaltano gli esseri umani molto più di quanto sia giusto, oppure li rendono insensibili o ancora li infiacchiscono e così facendo li rendono inadatti alla pratica del bene pubblico. Alcuni filosofi infatti trascinano gli uomini verso luoghi inaccessibili perché troppo elevati, mentre altri li spingono troppo verso il basso e così li rovinano in entrambi i casi, perché li allontanano da quelle cose che la natura ha gettato come fondamenta della umana felicità. Spesso i costumi del volgo sconsiderato non sono stati più dannosi dello zelo dimostrato da certi sapienti: è così accaduto che hanno tormentato e reso oscura la ragione proprio quelli che sembravano dedicarsi con il massimo zelo a perfezionarla. Si tratta di un concetto ulteriormente ribadito: i filosofi che avevano presunto di indagare l'essenza degli esseri avevano finito per introdurre una falsa persona umana, pretendendo di imporla come universale regola di giudizio; diventava così fondamentale eliminare questo «secondo uomo» per creare lo spazio affinché potesse risaltare e risplendere il «primo», quale esso era stato creato dalla natura.

I contemporanei di Stellini notarono nel *De ortu* non solo l'influsso di Vico, ma anche altre e, per l'epoca, più inquietanti presenze: a questo riguardo, nota il Fabroni, «anche Stellini ebbe come Socrate i suoi accusatori». Non mancarono infatti coloro che credettero di riconoscere nell'opera stelliniana «alcuni principi di Spinoza e di Obbes [sic]». Secondo L. Valeriani si trattava di «villane e perfide accuse», che come avevano offeso Stellini da vivo, così non lo avevano risparmiato nemmeno da morto. Stellini stesso si era preoccupato di respingere queste accuse. Come è noto, nel *De ortu* non viene mai fatto il nome di Vico ma non vi si trovano nemmeno riferimenti espliciti a Spinoza. È necessario leggere tra le righe per individuare quali aspetti dello scritto stelliniano abbiano potuto suggerire ai primi lettori un riferimento al filosofo olandese. A questo riguardo occorre innanzitutto tenere conto dell'iconografia corrente, prestando attenzione al fatto che nel corso del XVIII secolo nella cultura italiana, ma non solo in quella italiana, il

pensiero dell'autore dell'*Ethica* e del *Tractatus theologico-politicus* aveva perso la propria individualità storica e speculativa, nel senso che sotto il termine di «spinozismo» si comprendeva ogni forma di presunto materialismo e più in generale di filosofia non allineata con la dottrina della religione cristiana e che eliminasse dai valori etici tradizionali ogni base metafisica. Del resto la polemica antispinoziana costituì un *topos* delle lezioni di molti docenti della stessa Università di Padova. È in questo contesto che va inquadrato l'approccio alla filosofia di Spinoza nei testi pubblicati postumi di Stellini, ove viene rispecchiato il suo insegnamento dalla cattedra e dove, rispetto ai canoni più comuni della coeva letteratura settecentesca, si può cogliere un atteggiamento per certi aspetti diverso nei confronti del pensatore olandese. Indubbiamente Stellini non accetta la base metafisica del sistema spinoziano, ma appare meno ossessionato dei suoi colleghi di università dall'ansia di denunciarne l'ateismo e il materialismo: egli preferisce parlare di panteismo, la cui architettura complessiva dipende dalla definizione della sostanza. Nonostante scrivendo a Giuganini avesse stigmatizzato la comune tendenza di «denominare da Spinoso sentenze nate tanti secoli prima di lui», anche il docente friulano paga il tributo nei confronti della storiografia dei propri tempi, presentando il sistema spinoziano come una sintesi di dottrine già note nell'orizzonte del pensiero filosofico e derivanti ad esempio da Senofane, Parmenide, Crisippo e Posidonio, per giungere fino allo stesso Cartesio.

Chi aveva scelto di procedere «alla Neutonian» e di delineare una «storia» dei modi dell'agire umano era naturale che si interessasse principalmente alla Parte seconda e soprattutto alla Parte terza e quarta dell'*Ethica* e si può rilevare come il docente padovano veda in Spinoza, sia pur solo per qualche tratto, un possibile compagno di strada. La dottrina spinoziana che Stellini sembra tacitamente condividere è quella esposta nel Libro III dell'*Ethica more geometrico demonstrata*, in base alla quale «noi non tendiamo ad una cosa, vogliamo, appetiamo, desideriamo una cosa per il fatto che la riteniamo buona, ma [...], al contrario, giudichiamo che una cosa sia buona, perché tendiamo ad essa, la vogliamo, l'appetiamo, la desideriamo». Stellini non considera la riduzione dei comuni concetti di bene e male a valori relativi come negazione di ogni forma di vita morale: al contrario egli ritiene di individuare lungo questa via un principio etico che, valido per la vita presente, non è incompatibile con i precetti che garantiscono la felicità nella vita futura. Infatti i comandamenti della legge divina sono destinati ad armonizzarsi con quei principi di «rettitudine, che la ragione prescrive

all'umane facoltà», in quanto, «se si prende a considerare la cosa più d'appresso, si vedrà prima che le cose dall'Evangelo consigliate di fuggire non lo sono perché sieno in se stesse cattive, ma perché servono solamente d'intoppo ad un bene maggiore, e per l'abuso, che l'uomo ne suol fare comunemente». Un'attenzione particolare è riservata da Stellini alla concezione spinoziana del *conatus*, attorno alla quale egli vede ruotare tutta la dottrina della virtù. Dato che indirizzare lo sforzo di conservare se stessi secondo i dettami della ragione significa soprattutto «comprendere e sapere con certezza», ne consegue che secondo il filosofo olandese è bene ciò che favorisce e stimola la conoscenza, mentre è male tutto ciò che la ostacola o la impedisce. A questo punto tuttavia la dottrina morale di Spinoza risente dell'impostazione panteistica della sua metafisica: nell'*amor Dei*, infatti, che rappresenta a un tempo il culmine della conoscenza e della felicità umana, la mente dell'uomo è destinata a svanire in quanto diviene parte dell'amore infinito con cui Dio ama se stesso. Proprio questo ultimo passo costituisce il termine estremo a partire dal quale, secondo Stellini, la morale spinoziana non può più essere accettabile.

Parte terza
L'Ottocento e il Novecento

I. L'Ottocento filosofico padovano:
tra «filosofia dell'esperienza»,
filosofia eclettica e spiritualismo
di Gregorio Piaia

Quale fu la sorte della filosofia all'Università di Padova durante le movimentate, turbinose vicende del periodo compreso fra il 1797 e il 1815? Nel giro di neppure vent'anni i padovani assisterono alla fine dell'*ancien régime* rappresentato dalla millenaria Repubblica di Venezia, all'intensa ma breve esperienza della municipalità democratica (i francesi entrarono in Padova il 28 aprile 1797), al passaggio ufficiale sotto la dominazione austriaca (febbraio 1798) in seguito al Trattato di Campoformido, alla temporanea occupazione francese nel corso del 1801, all'annessione al napoleonico Regno d'Italia dopo la Pace di Presburgo (26 dicembre 1805), al breve ritorno delle truppe austriache nel 1809 e al loro definitivo insediamento nel novembre 1813. Con la nascita del Regno Lombardo-Veneto nell'ambito dell'Impero d'Austria (7 aprile 1815) si opera un assestamento politico-istituzionale che fino all'insurrezione studentesca e popolare dell'8 febbraio 1848 avrebbe garantito alla città e al suo Ateneo un periodo assai tranquillo, all'insegna del paternalismo asburgico unito a un vigile e occhiuto controllo della condotta di docenti e studenti.

A dire il vero la filosofia non sembra aver risentito molto di questo travaglio militare, politico e sociale, che durante il periodo napoleonico comportò anche la modifica dell'antico ordinamento universitario, imperniato sulle tre Facoltà delle Arti, di Diritto e di Teologia, ora sostituite dalle Facoltà fisico-matematica, medica e legale, mentre gli studi teologici sono confinati nel seminario ecclesiastico. Dopo il passaggio alla dominazione austriaca viene ripristinata la Facoltà teologica e viene istituita la Facoltà «filosofico-matematica», ove trovano collocazione le discipline umanistiche: l'iniziale triennio «filosofico» (ridotto a un biennio a partire dall'anno accademico 1824-25) era propedeutico sia al

corso «matematico» (che preparava gli ingegneri-architetti e i periti agrimensori) sia alle altre tre Facoltà padovane (la politico-legale, la medica e la teologica). A partire dal 1842 le Facoltà vennero denominate «Studi» e il corso filosofico e quello matematico vennero a costituire due «Studi» autonomi. La riforma scolastica del 1852 portò la durata degli studi ginnasiali da sei a otto anni, per cui lo «Studio filosofico» perse la sua funzione propedeutica, ma continuò ad essere attivato per la formazione dei futuri insegnanti ginnasiali e l'approfondimento culturale degli iscritti agli altri «Studi».

Nel primo ventennio dell'Ottocento a Padova la figura più rappresentativa in campo filosofico fu senza dubbio il monaco benedettino olivetano Cesare Baldinotti (1747-1821). Fiorentino di nascita, sul finire del 1796 aveva lasciato l'insegnamento di Logica e Metafisica all'Università di Pavia, ov'era malvisto dal governo della Repubblica cisalpina da poco fondata da Napoleone, e nel 1802 era stato nominato bibliotecario temporaneo dell'Università di Padova. L'anno successivo assunse l'insegnamento di Metafisica (sucedendo a Giovanni Luiselli), cui nel 1805 si aggiunse la cattedra di Logica e «arte critica» dopo la morte del titolare Antonio Lavagnoli. Con il passaggio del Veneto sotto il Regno italico questa cattedra fu denominata «analisi delle idee», in linea con la filosofia degli *idéologues* allora imperante in Francia. Nel 1808 il Baldinotti cessò l'insegnamento per raggiunti limiti di età, ma continuò a godere di grande stima: il giovane Antonio Rosmini, quand'era studente di Teologia all'Università di Padova, lo frequentò per discutere di filosofia e lo inserì come interlocutore in un suo «dialogo sulla metafisica» che abbozzò nel settembre 1817. Com'è stato sottolineato da Gianfranco Radice, a distanza di vent'anni, pur non condividendo più il sensismo al quale era stato inizialmente introdotto, Rosmini nel *Rinnovamento della filosofia in Italia* menzionerà il Baldinotti quale «filosofo [...] molto erudito, del quale [...] m'è gratissima la memoria, e gratissimo il ricordare l'affabilità».

La posizione filosofica del monaco Baldinotti non si discosta dal sensismo moderato che dominava in quegli anni nelle università italiane e che era stato accolto senza problemi anche nel mondo ecclesiastico. Non a caso le *Istituzioni di logica, metafisica ed etica* (Milano 1791) del somasco Francesco Soave, propugnatore di una «filosofia dell'esperienza» che si rifaceva a Locke, a Condillac e agli *idéologues* ma nel contempo riteneva possibile dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, godettero di grande e duratura fortuna: lo stesso Baldinotti le utilizzò nei suoi corsi e all'Università di Padova quest'opera fu

poi adottata ufficialmente come libro di testo fino al 1837. Già formulata sul piano del metodo nei *De recta humanae mentis institutione libri IV* (Pavia 1787), la prospettiva filosofica del Baldinotti si coglie appieno nel primo dei *Tentaminum Metaphysicorum libri tres*, apparso a Padova nel 1817 (gli altri due non videro la luce). Dedicato alla «metafisica generale», questo libro è interessante soprattutto per la sua appendice, ov'è svolto un esame critico della filosofia kantiana. Nell'ottica dell'empirismo, da cui il Baldinotti non si distacca, il trascendentale kantiano (ossia la presenza nel soggetto umano di funzioni conoscitive a priori, valide però solo nell'ambito dell'esperienza) toglie ogni certezza alla conoscenza e alla stessa condotta morale. Di qui le accuse a Kant di soggettivismo e scetticismo, ma anche di astrusità e di ricaduta nell'innatismo, con la conseguente incomprendimento della novità introdotta dalla nozione kantiana di trascendentale. Una incomprendimento che il Baldinotti condivide con gli altri filosofi italiani di quell'epoca, a cominciare dal padre Soave, e che a Padova si ritrova nel *Discorso analitico sulla «Critica della ragion pura» di Kant*, una memoria che l'abate Jacopo Bonfadini, docente di Filosofia teoretica e morale dal 1825 sino alla morte (1835), pubblicò nel 1831 sugli Atti della Imperial Regia Accademia di Scienze, Lettere ed Arti.

A questo punto occorre aprire una piccola parentesi. Stando ai nostri ricordi scolastici, gli ultimi due decenni del Settecento e i primi tre dell'Ottocento sono caratterizzati, anzi dominati, dal pensiero di Kant e poi dell'idealismo tedesco con la triade Fichte-Schelling-Hegel. Questo vale però per l'area germanica, giacché in Italia, culturalmente e linguisticamente legata alla Francia, persiste l'eredità del pensiero illuministico, che muovendo da Locke, da Condillac e dagli *idéologues* (in particolare Destutt de Tracy) e contaminandosi con i pensatori della scuola scozzese (Thomas Reid e Dugald Stewart) diede luogo a diverse modulazioni della «filosofia dell'esperienza». Non v'è quindi da meravigliarsi se nel Veneto del primo Ottocento il pensiero di Kant e di Hegel godette di assai scarsa fortuna. Siamo senza dubbio di fronte a un ritardo storico, ma occorre anche tener presente che la centralità di Kant e del successivo idealismo è stata fortemente accentuata in Italia dalla storiografia filosofica d'ispirazione neoidealista, e che per altro verso quella che a prima vista appare solo come una sopravvivenza dell'empirismo di matrice lockiana porrà poi le basi, in Francia, per lo sviluppo del positivismo di Auguste Comte.

Prima di Comte si afferma però, sempre in Francia, la filosofia eclettica di Victor Cousin, che tenta di unire insieme le istanze empiri-

stiche e spiritualistiche, la tradizione cartesiana e la filosofia scozzese, nonché la riflessione hegeliana sulla storia. Negli anni trenta l'eclettismo si diffuse a tappeto in Italia, avendo fra i suoi promotori il cremonese Baldassarre Poli (1795-1883), il quale rivendicò anzi una sorta di «primato italo» nella genesi di tale orientamento di pensiero. Noto per i suoi ampi *Supplimenti* alla traduzione italiana del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di Wilhelm Tennemann, apparsi a Milano nel 1836, l'anno seguente il Poli fu chiamato all'Università di Padova a insegnare Filosofia teorica e pratica, nonché Storia della filosofia, e ivi rimase fino al 1852, facendo dell'Ateneo patavino un centro di irradiazione nel Veneto della filosofia eclettica grazie anche ai suoi *Elementi di filosofia teoretica e morale* (Padova 1837, 1844²), che presero il posto del vetusto manuale del padre Soave. La venuta del Poli a Padova segnò dunque un salto di qualità, ponendo fra l'altro in primo piano l'insegnamento della Storia della filosofia che, introdotto nel 1822, era stato ricoperto da Antonio Nodari e poi dal già menzionato Jacopo Bonfadini. Non si trattò tuttavia di una svolta radicale, giacché in parecchi studiosi l'eclettismo filosofico faceva tutt'uno con quella «filosofia dell'esperienza» che costituisce una «costante» nei filosofi veneti del primo Ottocento. Ispirandosi a una *medietas* che è tipica dell'anima veneta, essi coltivano infatti – come ha rilevato Giovanni Santinello – «l'aspirazione a una filosofia dell'esperienza che sia aderente alla realtà, lontana dagli eccessi opposti dell'empirismo angusto e del razionalismo aprioristico e arbitrario».

Per quanto fosse un convinto assertore delle origini remote del cosiddetto «Eclettismo universale italiano», che in competizione con il Cousin viene fatto risalire niente meno che agli antichi Pitagorici e quindi alla mitica filosofia italica, il Poli non tradusse sul piano politico questo suo sentimento di orgoglio nazionale, rimanendo defilato durante i moti del 1848 che videro impegnati anche molti docenti universitari. Egli dovette anzi godere della piena fiducia dei governanti austriaci, dato che ricoprì la carica di rettore nell'anno accademico 1849-50, quando l'università rimase chiusa in seguito ai moti rivoluzionari, e nel 1852 fu nominato direttore generale dei ginnasi veneti, divenendo poi, nel 1857, consigliere scolastico e ispettore generale presso la Luogotenenza di Milano. A partire dal 1852 gli insegnamenti di Filosofia e di Storia della filosofia, cui fu poi aggiunta la Pedagogia, furono assegnati per supplenza all'ormai anziano abate Antonio Rivato (1787-1876), direttore provvisorio del Ginnasio liceale «Santo Stefano» (poi «Tito Livio»), il quale superò indenne la svolta storica del 1866, quando il Ve-

neto, insieme con il Friuli e la provincia di Mantova, entrò a far parte del Regno d'Italia.

Questa sorta di monopolio filosofico dell'abate Rivato, che, divenuto professore ordinario nel 1857, continuò imperterrita a insegnare la filosofia eclettica che aveva illustrato nel periodo 1828-36 in una serie di memorie presentate all'Ateneo di Brescia, cominciò a incrinarsi nel 1867, quando nella Facoltà filosofica l'insegnamento di Filosofia teorica fu assunto da Francesco Bonatelli, che aveva ottenuto il trasferimento dall'Università di Bologna, mentre il Rivato continuò a insegnare Storia della filosofia e Pedagogia. Con la parificazione dell'Ateneo patavino all'ordinamento universitario del Regno d'Italia (1873) il Bonatelli risulta, oltre che ordinario di Filosofia «teorica» (o teoretica), incaricato di Antropologia e Pedagogia, mentre la Storia della filosofia è assegnata per incarico ad Alessandro Paoli, docente liceale, e viene istituito l'insegnamento di Filosofia della storia, affidato, pure per incarico, a Pietro Molinelli, preside del Liceo «Tito Livio». All'ottantenne abate Rivato rimase solo la Filosofia morale, che negli anni precedenti era stata introdotta nella Facoltà giuridico-politica e che ora trova posto fra le discipline della neonata Facoltà di Lettere e Filosofia.

Francesco Bonatelli (1830-1911) era nativo di Iseo in provincia di Brescia e sin da giovane aveva manifestato un forte ardore patriottico, tant'è vero che nel 1848, quand'era studente liceale, riparò per un certo periodo in Svizzera per timore della polizia austriaca e più avanti, nel 1853, fu sospeso temporaneamente dall'insegnamento per motivi politici. Forse per rieducarlo le autorità austriache lo inviarono a studiare a Vienna nell'ottobre 1855, da cui però fece ritorno dopo alcuni mesi per motivi di salute. La pur breve esperienza viennese non fu comunque senza influssi sulla sua formazione filosofica, iniziata all'insegnamento dello spiritualismo di Antonio Rosmini e di Terenzio Mamiani. A Vienna il giovane Bonatelli ebbe infatti modo di conoscere il pensiero di Johann Friedrich Herbart (1776-1841) e della sua scuola (in cui un ruolo centrale è giocato dalla psicologia speculativa ma anche sperimentale), e del medico e filosofo Rudolph Hermann Lotze (1817-1881), che propugnava una mediazione fra lo spiritualismo teistico e il meccanicismo proprio della scienza moderna, al fine di evitare gli esiti unilaterali sia dell'idealismo postkantiano sia del materialismo filosofico, che aveva il suo portabandiera in Jacob Moleschott (1822-1893).

Cattolico convinto e fervente, il Bonatelli si inserì in questa linea di pensiero, accettando il «meccanesimo» psichico degli herbartiani con le sue rigorose leggi associative, ma rivendicando nel soggetto umano il

carattere primitivo e originario della coscienza, che non è deducibile da altro né è riducibile alle semplici combinazioni del materiale psichico. Questa posizione teorica appare già ben definita in *Pensiero e conoscenza*, che risale all'insegnamento bolognese (1864) e poi nel volume *La coscienza e il meccanesimo interiore* (Padova 1872), composto nei primi anni dell'insegnamento patavino. Massimo Ferrari ha osservato come in queste due opere, contrassegnate da «una sottile analisi fenomenologica, condotta con indubbia maestria», e dalla diffidenza verso le «sistemazioni esaustive», emerga con chiarezza un dualismo di fondo (coscienza-meccanesimo, conoscenza-sensazione, ideale-reale) che è riconducibile a un «sostanziale residuo platonico» ed è finalizzato alla salvaguardia dei valori spirituali e religiosi.

La venuta a Padova del giovane Bonatelli comportò dunque un salto di qualità nell'insegnamento filosofico, che subì un repentino quanto opportuno aggiornamento dopo un periodo di asfittica ibernazione. Un cambiamento certo profondo, che segnava fra l'altro l'irruzione di quella filosofia tedesca ch'era stata a lungo osteggiata, ma tuttavia non radicale e che mantiene una certa continuità di fondo, giacché il Bonatelli, pur non essendo un ecclesiastico come il Rivato, era assai sensibile alla dimensione religiosa. La posizione del nuovo docente è bene espressa nella prolusione ch'egli pronunciò all'esordio del suo insegnamento patavino, che si protrasse sino alla morte (1911). Entrando subito *in medias res*, il Bonatelli pone in risalto il mutato clima culturale rispetto agli ardori e alle titaniche aspirazioni dell'età romantica, che ormai appartiene al passato, e mostra di condividere senza esitazioni il metodo positivo:

Il tempo delle epopee, come è passato forse irrevocabilmente per la poesia, così è trascorso non meno per la scienza. Alle splendide e geniali creazioni dell'individuo, che da un frammento della realtà osava divinare la forma e l'organamento del tutto, è succeduto o deve succedere il lavoro paziente dei molti, che accumulando e ordinando i materiali, cercando faticosamente gli adattamenti e le connessioni reciproche di questi, lasciando aperte quelle lacune che non si potrebbero riempire se non con elementi forniti dalla fantasia fino a che l'avanzare delle indagini riveli nuovi elementi e nuovi nessi, ricostruendo insomma e non costruendo, vuol fare della scienza quello che è sua prossima e diretta destinazione cioè a dire l'immagine dell'essere riflessa entro lo spirito umano (Francesco Bonatelli, *La psicologia nel sistema della scienza*, Tip. di Giovanni Borgarelli, Torino 1868, p. 4).

A questo cambiamento irreversibile deve adeguarsi anche la filosofia, che non è più la regina delle scienze e non può limitare il suo campo d'indagine alle pure «verità di ragione» ovvero ai «principii assoluti a

priori», in sé astratti se disgiunti dal «materiale empirico». D'altro canto i «prodotti psichici» che derivano dall'esperienza debbono essere sottoposti alle «norme assolute della ragione», altrimenti non si va oltre la «sfera dell'esperienza belluina». Ne consegue che, sebbene il campo delle discipline sperimentali resti distinto da quelle filosofiche, fra queste ultime un ruolo centrale (e non solo propedeutico, com'era nella tradizione) viene assunto dalla logica e dalla psicologia, in quanto occupano una posizione mediana fra l'empirico e il razionale, ossia tra i fatti e le norme (*ibid.*, pp. 5-7). I «fatti psichici» non sono come tutti gli altri fatti e la psicologia è chiamata ad andare oltre la semplice esperienza, sino a «render ragione dell'esperienza medesima», il che significa innalzarsi necessariamente a un piano metafisico. All'obiezione che tutte le scienze, se non vogliono ridursi a una pura descrizione, vanno oltre i dati sperimentali senza per questo fare della metafisica, il Bonatelli risponde che le altre scienze fanno bensì uso di principi generali, che però sono accettati senza sottoporli a un'indagine. Diversa è invece la *mission* della psicologia:

Questa non può contentarsi di trovare generalizzando le leggi supreme della vita spirituale, di spiegare un ordine di fatti per mezzo d'un altro ordine di fatti. Essa arriva a un punto, dove ogni generalizzazione ulteriore è impossibile, dove non ci sono più fatti da confrontare, perocché essa ha sotto e dietro di sé tutta quanta la sfera dei fatti e, come dicemmo, è chiamata non ch'altro a darci ragione del fatto in generale, del fatto dico in quanto questo o si compie o almeno diventa conoscibile solamente in quel foco centrale che dicesi anima (*ibid.*, p. 9).

Il Bonatelli considera pertanto ingiusta la polemica del Gioberti contro lo «psicologismo», denuncia l'arretratezza dell'Italia negli studi psicologici, pur rilevando le numerose e profonde intuizioni di Rosmini, e menziona gli autori tedeschi che hanno portato la psicologia «al vero grado di scienza», come Herbart e Benecke, riconoscendo anche l'apporto essenziale dei fisiologi, «date le attinenze strettissime delle funzioni psichiche colle organiche». Ma è soprattutto a Lotze ch'egli si richiama, e al suo progetto di trovare una conciliazione fra il cieco meccanicismo dei naturalisti e il teismo creazionista e teleologico (*ibid.*, pp. 9-10 e 18-9).

Come definire la posizione filosofica del Bonatelli, ben più ricca e complessa dell'estenuato spiritualismo del Mamiani e dei suoi epigoni? Una risposta ci è offerta dall'allievo Attilio Gnesotto nella commemorazione tenuta insieme con Bernardino Varisco, nipote del Bonatelli, a pochi mesi dalla morte del maestro:

Se alcuno ci domandasse a quale dei classici sistemi di filosofia appartenga Bonatelli, noi non sapremmo dare risposta diversa da quella che lo stesso filosofo diede un giorno a suo figlio, che gli chiedeva appunto a che scuola egli appartenesse, e che ci fu riferita da un chiar.mo professore amico d'entrambi. «Io sono Bonatelliano» rispose allora Francesco Bonatelli.

Al di là della battuta apparentemente evasiva, v'è da chiedersi se proprio questo dichiarato rifiuto di etichettarsi – in un'epoca in cui era quanto mai diffuso il richiamo agli *-ismi* (positivismo, naturalismo, materialismo, spiritualismo, neokantismo, neoidealismo...), concepiti come rigorosi e coerenti *sistemi* di pensiero – non ci renda il Bonatelli quanto mai attuale, rovesciando in senso positivo la tradizionale critica d'essere manchevole sul piano sistematico. Sì, perché l'incompiutezza in questo caso è segno non di scarsa capacità bensì di consapevolezza dell'impossibilità di stringere e racchiudere in un unico sistema due piani, quello dell'indagine razionale e scientifica e quello del sentire religioso, che non si dispongono orizzontalmente, come credevano un tempo i sostenitori della «doppia verità», ma verticalmente, e sono quindi irriducibili l'uno all'altro, pena una mutilazione inferta al nostro *status* di essere umani. Né si tratta di una solipsistica chiusura nel proprio io, che farebbe a pugni con la dimensione religiosa: infatti, come ha notato Davide Poggi, «Bonatelli visse l'indagine filosofica come costante confronto con le svariate scuole e i molteplici pensatori e, mediante tale inesauribile gioco di sottili e accurate distinzioni, come tentativo non solo d'individuazione di una precisa e originale posizione personale, ma di tensione verso una ri-composizione di quell'unica *philosophia* atemporale che si è frammentata storicamente». Isolato nella sua testimonianza teorica dal dilagante positivismo, cui in Italia si sarebbe ben presto contrapposto il neoidealismo in un'accesa lotta fra sistemi filosofici, il Bonatelli riuscì comunque a tenere in vita a Padova un filone di pensiero che possiamo latamente definire spiritualistico e che nel primo Novecento sarebbe stato sviluppato dal suo successore Antonio Aliotta (che insegnò Filosofia teoretica per cinque anni, dal 1914 alla fine del 1918) e poi da Luigi Stefanini.

Ma dopo l'unione al Regno d'Italia non c'è solo la novità rappresentata da Bonatelli. Grazie all'intervento del ministro Coppino, nel 1879 la cattedra di Filosofia morale ch'era stata tenuta dall'abate Rivato fu assegnata a Baldassarre Labanca (1829-1913), un ex sacerdote nativo di Agnone in Molise, che nella sua prolusione *Intorno alla scuola padovana e alla filosofia morale* si collegò alla linea interpretativa di Francesco Fiorentino e Bertrando Spaventa: respingendo il giudizio critico

espresso da Renan in *Averroès et l'averroïsme* (1852), egli rivaluta l'aristotelismo padovano in quanto promosse «un metodo positivo entro certi limiti», che dal «sovranaturalismo» del medioevo avrebbe condotto al naturalismo etico dell'età moderna. Il Labanca si pone così all'inizio di quella tradizione di studi sulla scuola aristotelica che avrebbe contrassegnato l'Università di Padova nell'ultimo Ottocento (in particolare con Pietro Ragnisco, che vi insegnò Filosofia morale dal 1884 al 1902) e lungo tutto il Novecento sino ai nostri giorni. A Padova, dove fu anche vivacemente contestato dal fronte cattolico, il Labanca compose la monografia *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV* (Padova 1882), richiamando l'attenzione su un pensatore eretico al quale alcuni cittadini padovani avevano tentato invano di far erigere un monumento. Breve fu però la presenza del Labanca, che nel 1881 ottenne il trasferimento a Pisa e quindi a Roma, ove avrebbe insegnato Storia del cristianesimo.

Quella del Labanca fu solo una prima avvisaglia. Nel 1881 un altro ex sacerdote e scomunicato, Roberto Ardigò, viene chiamato sulla cattedra di Storia della filosofia, che ricoprì per molti anni e con grande fama. Con una formula a effetto alquanto grossolana, questo passaggio epocale si potrebbe così sintetizzare: dall'egemonia dei preti a quella degli spretati... Se però prescindiamo dal piano ideologico – ove si assiste a una vera e propria inversione di tendenza con l'affermarsi di un acceso anticlericalismo, in linea con il clima politico-religioso di quegli anni – e se esaminiamo più da vicino il piano strettamente filosofico, si coglie una linea di sviluppo tra la «filosofia dell'esperienza» degli ecclesiastici del primo Ottocento (con la connessa, forte attenzione ai temi psicologici e gnoseologici), la centralità della psicologia nella riflessione filosofica del cattolico Bonatelli e il successivo affermarsi del positivismo ardigoiiano, nel quale, come si vedrà più avanti, la psicologia occupa un ruolo di primo piano. È una sottile linea di continuità che, al di là della tradizionale contrapposizione di sapore corporativo fra aristotelici e antiaristotelici, affonda le sue radici nella filosofia naturale e nella psicologia dello Stagirita, su cui si erano concentrati i filosofi dello Studio patavino fra tardo medioevo e prima età moderna.

II. La «filosofia positiva» a Padova e la sua eredità di Vincenzo Milanese

1. *La «filosofia positiva» nella cultura padovana tra i due secoli.*

Negli ultimi due decenni dell'Ottocento e negli anni a cavallo tra i due secoli, nella cosiddetta «età del positivismo», Padova rappresenta indubbiamente uno dei centri più importanti della cultura filosofica italiana, nel quale si è formata una scuola di pensiero derivante dal magistero di Roberto Ardigò, le cui vicende merita riconsiderare dopo che, anche a causa dell'egemonia neoidealistica gentiliana e crociana, complici alcune tendenze marcatamente irrazionalistiche del pensiero non solo italiano di quegli anni, è stata condannata a un ingiusto oblio.

Va ricordato, se mai ce ne fosse bisogno, che è alquanto rischioso parlare di «positivismo» al singolare, perché di «positivismi» ci furono davvero più d'uno, e non solo in Europa ma anche all'interno dell'ambiente culturale italiano; forse quindi converrebbe parlare piuttosto di «filosofia positiva», con termine più generico e, in quanto tale, più comprensivo. Va detto tuttavia che tutte le forme varie e diverse di «filosofia positiva» possono essere ricondotte a un unico comune denominatore, che fu probabilmente più una *Weltanschauung*, una visione del mondo e della vita, che un credo filosofico strutturato in modo organico: un atteggiamento culturale, dunque, fortemente caratterizzato da un'esigenza di laicità, da una fiducia nel progresso delle scienze, da una volontà di ricorrere a metodi rigorosi per la trattazione delle questioni oggetto delle diverse discipline, da un forte spirito di matrice razionalistica in ambito sociale o etico, da un'ansia di rigenerazione delle masse attraverso l'educazione, da un generale approccio critico e anti-tradizionalistico ai problemi dell'esistenza dell'uomo.

Pur dovendo scontare gli aspetti più ingenui e superficiali della «filosofia positiva» come «ideologia» di forte connotazione laica, in sintonia con un certo carduccianesimo (quello dell'*Inno a Satana*, per in-

tenderci), non vi è però dubbio che, pur con tutti i limiti di tale atteggiamento, nel contesto del nostro paese, dove la cultura non solo filosofica era egemonizzata da una religiosità tanto pervasiva quanto, spesso, di maniera, essa abbia rappresentato uno shock salutare. Le ricerche puntuali e concrete di molti cultori delle scienze esatte e sperimentali certamente contribuirono a rendere più fruttuoso e ricco il bagaglio lasciato in eredità alla cultura italiana da parte dell'età del positivismo. Appare tuttavia sempre meno convincente la distinzione netta tra un «positivismo degli scienziati» inteso come rigorosa applicazione di un metodo, per dirla sbrigativamente, «galileiano», e un «positivismo dei filosofi» gravato dalle pesanti ipoteche di una metafisica materialistica e naturalistica. In comune, c'è, quanto meno, il rimando all'esperienza come criterio unico di verità per le affermazioni sul mondo che la mente dell'uomo può esprimere, con il richiamo alla «positività» dei fatti come unico fondamento del conoscere.

A Padova, come è noto, Roberto Ardigò ha insegnato all'Università e ha operato nel contesto culturale cittadino per trent'anni. È stato indubbiamente la figura più rilevante del positivismo italiano, e al suo insegnamento si sono formati numerosi allievi, che sono rimasti poi, in forme diverse, presenti sulla scena della cultura italiana per decenni, proiettandone la filosofia, anche se «trasfigurata», trasformata cioè in modi talora rilevanti, all'interno del panorama nazionale e internazionale.

Ma, se da un lato è corretto affermare che il positivismo di Ardigò e dei suoi allievi a Padova ha dato vita a un'egemonia culturale durata un trentennio, tra gli ultimi due decenni dell'Ottocento e il primo del Novecento, non può essere dimenticato il fatto che, quando Ardigò arriva a Padova, nel 1881, nell'ambiente in cui si inserisce agiva già da tempo il retaggio di una tradizione di studi scientifici di primissimo livello connessa alla storia plurisecolare dell'Ateneo in cui Galileo trascorse «li diciotto anni migliori» della sua vita. È dunque un'egemonia culturale che si innesta su quella tradizione e la rafforza, come dimostrano ad esempio il lavoro di Giovanni Canestrini (1835-1900), traduttore di Darwin e grande esponente della biologia evoluzionistica in Italia, che contribuisce in modo determinante alla diffusione delle tesi darwiniane de *L'origine delle specie* ben prima dell'arrivo di Ardigò a Padova. E basti rileggere per questo la sua prolusione padovana del 1869. Achille De Giovanni (1838-1916), tanto per fare un altro esempio, arriva a Padova come titolare della cattedra di Clinica medica nel 1878, dove sviluppa la sua teoria «costituzionalista» già abbozzata negli anni pavesi durante i

quali si era dedicato agli studi di Farmacologia e di Medicina. A Padova si forma, nella prima metà dell'Ottocento, una singolare figura di medico, e poi di teorico di una originale linguistica generale di matrice a suo modo evoluzionistica, Paolo Marzolo (1811-1868), che si impegna nel tentativo di trovare una via per correlare tra loro in modo da unificarli i fenomeni intellettuali e quelli organici. Marzolo sarà destinato a svolgere la sua attività di studioso più che a Padova in giro per gli atenei italiani, a Napoli, a Milano e infine a Pisa, ma la sua formazione risente indubbiamente dall'ambiente padovano. I «Congressi degli scienziati italiani» trovano a Padova, sin dal 1842, e poi a Venezia nel 1847, fertile terreno su cui far risorgere i fasti galileiani, con Antonio Favaro (1847-1922) che si assume l'onere di coordinare l'impresa della Edizione nazionale delle opere di Galileo. A Padova si sviluppa, indipendentemente dalla presenza di Ardigò e contemporaneamente alla stagione della sua docenza patavina, la formidabile Scuola di matematica di Gregorio Ricci-Curbastro (1853-1925) e di Giuseppe Veronese (1854-1917), e poi di Tullio Levi-Civita (1873-1941) e Francesco Severi (1879-1961). Non meno vivace in quegli anni è la Scuola di applicazione per ingegneri, da poco istituzionalizzata con sostanziale equiparazione con una facoltà universitaria, erede di una gloriosa tradizione di studi fin dai tempi della Serenissima, da Giovanni Poleni a Simone Stratico, che annoverava tra i suoi più importanti docenti Domenico Turazza (1813-1892), iniziatore della prestigiosa Scuola di idraulica patavina nell'Ottocento, ed Enrico Bernardi (1841-1919), che progettò e realizzò a Padova la prima automobile italiana con motore a scoppio, alla produzione industriale della quale si interessò anche Giovanni Agnelli; e poco mancò che la Fiat non nascesse dalle nostre parti.

L'ambiente accademico patavino era in quegli anni ricco di stimoli per la nascita di quelle «scienze umane» che la cultura di matrice positivista non poteva non valorizzare. Conviene ricordare *en passant*, e più avanti si tornerà su questo argomento, come la psicologia sia stata centrale nella formazione del sistema filosofico di Ardigò. È ormai sempre più chiara e documentata l'attenzione che Ardigò dimostrò, fin da prima degli anni di docenza a Padova, per uno studio di carattere propriamente sperimentale della psicologia. Vittorio Benussi stesso, di cui si dirà, che fu il primo importante docente di Psicologia nella Facoltà di Lettere e Filosofia a Padova a partire dalla primavera del 1919, annotava di avere «progressivamente raccolto strumenti da due colleghi, il prof. Giovanni Marchesini, consegnatario del Museo Pedagogico, e quindi il prof. Enrico Tedeschi, Direttore del Gabinetto di

Antropologia». Il contesto accademico patavino favorì in modo particolarmente efficace gli studi di psicologia sperimentale ma anche di antropologia, attraverso collegamenti che veniva naturale istituire tra studiosi di ambiti diversi appartenenti a quelle che si usa ormai chiamare «le due culture». È indubbio che anche questo è eredità del canonico mantovano, che, come si diceva, fin dagli anni del suo insegnamento nel Liceo di Mantova chiedeva di dotare la scuola di un laboratorio di psicologia sperimentale.

Di grande rilevanza a Padova è la presenza degli studi economico-sociali. A Padova ha insegnato dal 1891 al 1903 Achille Loria (1857-1943), figura tra le più discusse della cultura italiana di quegli anni, come è noto, che qui è possibile citare solo di sfuggita almeno per il suo impegno come divulgatore delle tematiche della «nuova scienza» della società che ha caratterizzato *ab imis fundamentis* l'universo di discorso della cultura di matrice positivista. Nel 1900 esce infatti di Loria un volume dal titolo *La Sociologia. Il suo compito, le sue scuole, i suoi recenti progressi*, che raccoglie le lezioni da lui tenute per gli studenti di tutte le Facoltà dell'Ateneo patavino in quell'anno, così come il volume del 1894 intitolato *Problemi sociali* riunisce analoghi testi di lezioni per gli universitari patavini. A Padova ha insegnato Statistica dal 1913 al 1925, fondandovi il primo Istituto di statistica, Corrado Gini (1884-1965), che Silvio Lanaro non esita a definire «il padre delle scienze sociali italiane». Gini trovò a Padova un ambiente che si confaceva assai alla sua impostazione, ampiamente debitrice a stimoli provenienti dalla «filosofia positiva». La strada della cultura di matrice positivista a Padova si incrocia con una tradizione già ampiamente consolidata, vale a dire con quella che è stata definita come la «Scuola lombardo-veneta» in economia, che annovera al proprio interno figure come Angelo Messedaglia (1820-1901), e poi Fedele Lampertico (1833-1906), Luigi Luzzatti (1841-1927), Emilio Morpurgo (1836-1885). La scienza economica considerata all'interno di una più vasta area di studi di carattere sociale, se non come un ramo di questi medesimi studi, ove trova posto anche la statistica, è approccio che nella cultura italiana rimanda a Giandomenico Romagnosi, a Melchiorre Gioia, e poi per altri versi a Carlo Cattaneo, quindi a matrici di stile di pensiero «positivo», che tale per taluni versi è stato prima della nascita della stessa cultura positivista in senso proprio, all'interno di un orizzonte culturale che propugna una sostanziale unità di metodo tra le scienze fisiche e quelle sociali. Una linea di pensiero, questa, annota Angelo Ventura, che «s'inseriva naturalmente nella tradizione scientifica dello studio padovano, do-

ve il richiamo al metodo sperimentale “galileiano” era d’obbligo, e quasi un luogo comune, nel clima positivistico congeniale allo spirito pratico e realistico, che sembra una componente fondamentale della cultura padovana». Messedaglia, ad esempio, pur prendendo le distanze da Darwin e in generale dal «sistema filosofico», come lo definisce, di cui l’inglese era considerato il massimo esponente, fu seguace del positivismo come metodo di ricerca, e ricoprì a Padova una cattedra in cui la statistica compare strettamente appaiata alle scienze politiche sin dal 1858. All’interno di questa medesima cornice debitrice di suggestioni profonde nei confronti di un pensiero «positivo» contrario a un’impostazione razionalistico-deduttivistica, si colloca l’opera di Luzzatti, come del resto anche quella di Emilio Morpurgo, che teneva un corso libero di Filosofia della statistica a Padova sin dal 1877 e dove fu titolare della cattedra di Statistica dal 1879. Successore di Morpurgo su quella medesima cattedra nel 1885, Carlo Francesco Ferraris (1850-1924), pur di formazione accademica torinese, farà nascere a Padova, bene inserendosi all’interno di un orizzonte culturale di marca positivistica, la nuova «scienza dell’amministrazione»; nell’Ateneo patavino fu, tra il 1891 e il 1896, il rettore che si impegnò più convintamente per collocare l’Università sotto il segno della sua tradizione laica, con le solenni celebrazioni nel 1892 per il quarto centenario della chiamata a Padova di Galileo, e con altre iniziative collegate con questo obiettivo.

L’egemonia positivistica a Padova non è stata, tuttavia, una sorta di dittatura culturale, come ben dimostra la storia dell’insegnamento di quegli anni delle scienze giuridiche. Insegna a Padova dal 1885 fino a dopo la prima guerra mondiale Biagio Brugi (1855-1934), esponente di primo piano della «scuola positiva» del diritto, insieme a una figura di grande rilievo delle discipline giuridiche di impostazione da quella assai lontana, lontanissima davvero, come Vittorio Polacco (1859-1926).

Al di là di quanto sostenuto in un ben noto saggio del 1979, stimolante e suggestivo, anche se per molti versi discutibile, di Silvio Lanaro, su una sostanziale continuità tra la cultura e la politica dell’Italia liberale tra l’Unità e l’avvento del fascismo, non è un caso fortuito il fatto che, a Padova, negli anni dell’egemonia positivistica, e probabilmente anche grazie a quell’incrociarsi dell’orizzonte teorico del positivismo con alcuni esponenti di spicco della «Scuola lombardo-veneta» di cui si diceva (che si sono collocati indubbiamente nella destra laica e moderata ma non ottusamente conservatrice), si formi e si rafforzi fino a diventare forza politicamente egemone, quel Blocco popolare che si impose alle elezioni comunali facendo di Padova, all’inizio del nuovo

secolo, una delle più salde roccaforti della democrazia radicale. La città fu allora amministrata per dodici anni da esponenti di questo blocco, caratterizzato dalla presenza anche di forze di area dichiaratamente socialista e ispirato a una linea di rigoroso laicismo, con in Giunta autorevoli figure dell'Ateneo patavino tutte formatesi nel clima culturale di matrice positivista.

La personalità più forte presente sulla scena cittadina, ma anche poi nazionale, di questo ceto politico-accademico è stato Giulio Alessio (1853-1940), studioso «formatosi – come ricorda Angelo Ventura – ad una vasta cultura di chiara impronta positivista, in perfetta sintonia col clima intellettuale padovano del suo tempo», esponente di un antifascismo senza incertezze. Fu senza dubbio «uno dei più autorevoli e combattivi leader nazionali del partito radicale, fermo e lucido sostenitore dell'alleanza tra borghesia produttiva e proletariato, con un programma volto all'inserimento delle classi lavoratrici nelle istituzioni, ed alla difesa della laicità dello Stato». Solo di recente è uscita su di lui una monografia completa ed esauriente ad opera di Alba Lazzaretto, dato che «nel clima dominato dall'idealismo e dal marxismo, che avevano bandito perfino il ricordo della grande tradizione positivista italiana, non si era in grado di comprendere e di apprezzare – conclude Ventura – una figura di tale grandezza teorica e rilevanza storica». Quella di Giulio Alessio è una personalità che davvero giganteggia non solo nella politica ma anche nella cultura in senso lato umanistica, da economista attento alle ragioni dell'etica pubblica quale egli fu, dell'ambiente accademico patavino tra la fine del secolo XIX e la seconda guerra mondiale. È stato senza dubbio l'esponente più autorevole dell'antifascismo padovano prima della Resistenza, e difese lo Stato democratico-liberale contro Mussolini con un'azione coraggiosa e fermissima a livello parlamentare, che gli costò l'emarginazione totale e l'isolamento culturale fino alla morte, nel 1940. Aveva una concezione del mondo e della vita che, dal punto di vista filosofico, potrebbe essere definita, in certo modo, come «personalistica», di un personalismo tutto laico che difende sempre l'uomo contro la riduzione del soggetto operata dalla concezione liberistico-individualistica dell'*homo oeconomicus*, così come contro ogni statalismo organicistico quale quello gentiliano. La sua concezione della libertà è una concezione davvero etica della libertà, prima ancora che politica, che stava strettamente e indissolubilmente unita a quella della giustizia sociale.

La storia delle relazioni intercorse tra cultura del positivismo e movimento socialista, tra lo studio della società con metodo «positivo» e

le tesi del marxismo rivoluzionario nelle sue diverse versioni, è tema troppo complesso per essere qui anche solo schematicamente affrontato. Merita solo ricordare che, al di là di tante polemiche che hanno attraversato la storia tormentata di quelle relazioni, la sintesi più limpida del rapporto tra *Socialismo e positivismo* è assai probabilmente quella fatta, al di fuori ormai dai furori di quelle polemiche, da Ludovico Limentani, allievo di Marchesini e di Ardigò, nel breve ma denso e lucidissimo articolo pubblicato con quel titolo su «Critica sociale» nel 1926, quando ormai il tempo dei liberi dibattiti, così come dell'azione politica libera, era tramontato.

2. Il positivismo di Roberto Ardigò e la sua evoluzione nel pensiero di Giovanni Marchesini.

L'importanza della figura di Roberto Ardigò (1828-1920) nel panorama del positivismo italiano sta tutta nell'aver tentato di costruire un vero e proprio sistema filosofico nel quadro della «filosofia positiva», fondandolo attraverso il ricorso a un metodo costruito sulla base di quello delle scienze sperimentali, che vivevano ormai dall'inizio del secolo quella che è stata definita la «seconda rivoluzione scientifica». L'arrivo di Ardigò all'Università di Padova fu un fatto clamoroso nell'Italia umbertina, e va inquadrato nel clima di quegli anni. È rimasto famoso il telegramma del 9 gennaio 1881 con il quale il ministro dell'Istruzione, Guido Baccelli, offriva ad Ardigò, per chiara fama, la cattedra di Storia della filosofia a Padova. Ardigò aveva lasciato la fede cattolica, lui canonico del Duomo di Mantova, per abbracciare, dopo una lunga e sofferta riflessione, un nuovo vero, quello della «filosofia positiva». La vicenda, con tanto di scontri in Parlamento, fece di lui, al di là della sua volontà, l'alfiere dell'Italia unita sotto la monarchia sabauda che si affrancava da una secolare sudditanza nei confronti della Chiesa cattolica, con la quale lo scontro dopo il 1870 pareva insanabile. Questo insieme di elementi contribuì a diffondere di lui l'immagine del «sacerdote» della scienza e del positivismo fattosi religione, e non giovò a una comprensione del suo pensiero più adeguata a quello che in realtà è stato.

La filosofia di Ardigò parte da un concetto di fondo, quello della «naturalità dei fenomeni» che nel mondo accadono, concepito come una «immensa armonia di cose». Nel celeberrimo, e celebratissimo ai tempi suoi, *Discorso su Pietro Pomponazzi* del 1869, con il quale marca il suo distacco ormai inevitabile dalle dottrine del cristianesimo e dalla fede ri-

velata, è dato ritrovare la prima affermazione di una sua già chiara visione filosofica, che troverà più ampia sistemazione teoretica nell'opera dell'anno successivo, il 1870, *La psicologia come scienza positiva*. Gli studi delle più diverse discipline scientifiche portati avanti da lui con grande impegno e serietà anche se da autodidatta negli anni dell'insegnamento al Liceo di Mantova, oltre che una lettura attenta di Hume e di John Stuart Mill, assai più che di Comte e di Spencer, lo portano a estendere il metodo di quelle scienze allo studio della psicologia, e quindi a considerare come fondati su fattori della cui «naturalità» non era più possibile dubitare anche tutti gli atti dell'intera attività psichica: per darne spiegazione non era ormai più necessario postulare un'anima intesa come sostanza «spirituale», fondamento dell'antropologia cristiana. È celebre lo scritto autobiografico del 1907, quando Ardigò aveva già ottant'anni, *Guardando il rosso di una rosa*, in cui narra di un momento di «illuminazione», chissà mai se davvero avvenuto, mentre era intento nella lettura del *Manuale di fisiologia* di Johannes Müller: fu proprio questa lettura a rivelargli che i problemi della conoscenza, il problema psicologico della percezione innanzi tutto, trovavano una soluzione attraverso il riferimento alle basi «naturali» del conoscere, senza bisogno di rifarsi a concezioni metafisiche, non suffragate da «fatti». Basi, dunque, che potevano essere oggetto di conoscenza scientifica, quindi di un'esperienza diretta possibile per l'uomo senza far ricorso a entità e principi «spirituali» indimostrabili, attraverso, appunto, l'esperienza. «Divino» diventa allora il «fatto», il dato di esperienza. Fu così che trovò requie il tormento del canonico Ardigò: fu allora che, per dirla con le sue parole,

cessò dalle ansie del dubbio e si riposò nella sicurezza della sua positività: riconoscendo che la gnosi umana è solo la forma più alta di quella naturalità, che si continua, digradando fino ad un minimo, nella scala discendente degli animali: è la funzione biologica, nella quale culmina, per causazioni assolutamente e per sé necessarie, quella virtualità, che si svela inizialmente nelle proprietà dell'uomo. E che qualunque realtà, immaginata fuori di questo circolo eterno, è estranea alla scienza, ed è quindi per essa vano affatto il riguardarvi di chi, indotto e predominato dalle leggende volgari delle vecchie tradizioni, o dalle ombre informi e fuggevoli del travedere metafisico, vuole averne la fede.

«Verum ipsum factum», non si stancherà di ripetere Ardigò, riprendendo, in tutt'altro contesto teoretico, echi vichiani. Si parte dunque dall'obiettività, appunto, «divina» del fatto:

Il fatto ha una propria realtà per sé. Una realtà inalterabile, una realtà che noi siamo costretti ad affermare tale e quale è data e la troviamo: coll'assoluta impossibilità di toglierne o di aggiungervi nulla. Dunque il fatto è divino.

L'astratto è invece opera nostra, opera umana: dunque «l'astratto, l'ideale, il principio, è umano». Tutto parte dal «fatto» originario della sensazione, che è la fattualità originaria, in quanto è l'indistinzione originaria, quella in cui ancora non compare alla coscienza l'antitesi soggetto-oggetto, me e non me, dentro e fuori della soggettività. È l'«indistinto» originario, l'essere «nella sua concezione intuitivamente percettiva, pregna di ogni realtà», quindi

[i] tutto che sussiste, quale *substratum* universale unico, in una infinità di coesistenze e di successioni tra loro correlative, ed esprimenti in vario modo l'essenza di esso, e come sostanza e come forza, e cioè in ogni cosa e in ogni fatto: e rilevantesi negli effetti psichici, nei quali in corrispondenza emergono le formazioni dell'eterosintesi o della materia, e dell'autosintesi o della psiche.

È l'unità psicofisica originaria, data come fattualità non trascendibile. Da questa emerge la distinzione di «spirito» e «materia», che si relazionano a vicenda e in questo relazionarsi si costituiscono nella loro diversità, non ontologica né «essenziale». C'è un «ritmo» universale nella natura, che si rivela nei processi tutti che avvengono in essa, che è passaggio dall'indistinzione alla distinzione, che dalla prima deriva e scaturisce, mentre la prima, l'«indistinto», è qualcosa di originario, in sé non spiegabile, perché spiegazione vorrebbe dire «distinzione».

La concezione della sostanza psicofisica primigenia presentata nella *Psicologia come scienza positiva* si generalizza ne *La formazione del fatto del sistema solare* (1877), dove si teorizza un'indistinzione tra materia e forza nella nebulosa originaria da cui promana, per distinzioni successive, tutta la realtà nella sua determinatezza, secondo un procedere meccanico senza alcuna teleologia:

La maggiore meraviglia nell'ordine della natura, quale oggi si conosce, sta in ciò, che la diversità prodigiosa delle cose, che lo compongono, e la variabilità inesauribile delle forme, che vi si vanno continuamente sostituendo, è il risultato di un semplice lavoro meccanico, cioè di null'altro che urti e movimenti.

C'è una sorta di accomodamento meccanico, per cui l'indistinto originario viene sempre progressivamente distinguendosi in un ordine per un'intrinseca necessità, in una dinamica di relazioni derivanti da una combinazione di caso e necessità, che esclude, nel pensiero di Ardigò, un ferreo meccanicismo, così come ogni teleologia, assicurando spazio alla contingenza. Ma la libertà, per l'azione dell'uomo, deriva dalla possibilità di una decisione consapevole, per la quale è difficile trovare una collocazione plausibile e una giustificazione convincente nel pensiero ardigoiano.

Questo sistema, pur nella sua indubbia grandiosità architettonica e pur con la sua grande forza di suggestione, oscilla tra una tendenza verso un monismo materialistico pur sempre rifiutato, esorcizzato dalla concezione dell'indistinto psicofisico ma poi riaffermato da un'ipoteca naturalistica mai negata, e un rischio di caduta all'interno di un fenomeno sul piano epistemologico, per evitare la quale si finisce per ricadere proprio dentro una metafisica di evidente impianto naturalistico.

Ardigò fu sempre impegnato, non tanto sul piano della politica militante, ma su quello della riflessione filosofica, a dare fondamento teorico a un'etica coerente con i principi della «filosofia positiva». *La morale dei positivisti* (opera che fu pubblicata, inizialmente, a puntate sulla «Rivista repubblicana» di Milano, e ciò è significativo, a partire dall'aprile del 1878) rimane una delle opere più rilevanti nel panorama della cultura laica della fine del secolo, e influenzò non poco, insieme alla *Sociologia* pubblicata subito dopo, figure non secondarie del socialismo italiano, come Filippo Turati. Ardigò si impegna a fondare una teoria morale nella quale la moralità si manifesti per quello che, ai suoi occhi, è, cioè essa stessa una formazione naturale, in quanto morale essenzialmente sociale, risultante di un processo evolutivo. Si tratta di una dinamica che porta l'uomo dai primitivi impulsi egoistici a un più alto livello di idealità morali, senza «strappi», per così dire, frutto di dinamiche psicologiche che non richiedono interventi di altro che non sia l'evoluzione del soggetto umano nella sua storia, individuale ma ancora più sociale, che giunge a identificare, nei fatti, questa «morale positiva» con un'etica altruistica non molto lontana da quella che scaturisce da un certo umanitarismo di chiara matrice cristiana.

Fu, per questa via, riconosciuto come «il teologo della nuova Italia democratica ed anticlericale» (la definizione è di Eugenio Garin). Allievi suoi che si sono dedicati alla filosofia della morale con esiti teoreticamente interessanti, proseguendo su altre strade, come Rodolfo Mondolfo e Ludovico Limentani, non hanno mancato di tributargli un riconoscimento sincero continuando a proclamarsi suoi allievi anche quando la fama e il prestigio del maestro si erano ormai quasi totalmente offuscati.

L'opera di Ardigò ebbe grande diffusione in Italia negli anni a cavallo tra i due secoli. È stata, come è facile intuire, tra i bersagli privilegiati degli alfieri del neoidealismo, di Croce e di Gentile, ma anche dei giovani intellettuali che si riunivano attorno alle riviste nate all'inizio del secolo nuovo, fossero il «Leonardo» o «La voce», «pragmatisti» *sui ge-*

neris tentati, spesso e volentieri, da seduzioni irrazionalistiche. Ma lo stesso Giovanni Gentile gli rese, per così dire, e a modo suo, l'onore delle armi: fu, dice di lui Gentile, «l'Attila *flagellum Philosophiae* i cui errori valsero a liberare le menti e gli animi, a rendere possibile una filosofia nuova». Sia Gentile che molti altri suoi avversari si inchinarono alla sua scomparsa rendendo onore a «colui che – sono ancora parole testuali di Gentile – con violento urto e quasi con furia barbarica, sorda ad ogni voce che parli di arte, di religione, e di qualsiasi altro interesse eterno» aveva liquidato con la sua opera «la filosofia di cartapesta» del vecchio platonismo della tradizione dell'Ottocento italico, quello contro il quale lo stesso Gentile, anni prima, aveva tuonato: «contro lo spiritualismo imbalsamato di certi filosofi, siamo pronti a gridare, occorrendo: Viva il positivismo!». E mezzo secolo dopo la sua morte, un lettore attento alle vicende della filosofia italiana tra Otto e Novecento come è stato Eugenio Garin, severo nella critica tanto degli allievi di Ardigò quanto del maestro, osservava che «all'opera sua pur si doveva un buon colpo dato alla pseudofilosofia sermocinante, e un interesse vivo per i problemi concreti, e la lettura di scrittori stranieri di qualche interesse, e una certa risonanza del nostro pensiero fuori d'Italia». Ciononostante, Roberto Ardigò fu dimenticato dalla cultura filosofica italiana fino alla seconda metà del Novecento, quando si è ricominciato a studiarne il pensiero al di fuori dal clima di roventi polemiche di inizio secolo. Dal lavoro interpretativo del suo pensiero portato avanti, dagli anni Sessanta circa del Novecento, da studiosi di vaglia «*sine ira ac studio*», Ardigò esce come un filosofo di rango nel panorama europeo del suo tempo: il suo sistema offre senz'altro varchi vistosi alla critica ma si misura da pari a pari con quello di Ernst Mach, ad esempio. Per non dire dei suoi contributi alla nascente scienza psicologica, in Italia ancora ai suoi albori negli ultimi decenni dell'Ottocento. Insomma, come una figura che ha contraddistinto un'epoca, e che ha contribuito a sprovincializzare l'ambiente filosofico nazionale portandolo a livelli europei.

Giovanni Marchesini (1868-1931), che è stato il più devoto allievo di Roberto Ardigò ma anche il continuatore più originale del pensiero del maestro, ebbe a percepire chiaramente, nel suo saggio del 1898 *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, come quella «crisi», già consaputa alla fine del secolo e serpeggiante all'interno della stessa scuola di Ardigò, fosse da riconnettere a due elementi: da un lato, una certa qual grossolanità e rozzezza teorica di taluni scienziati profeti di un positivismo grevemente materialistico, à la *Moleschott*, o à la *Vogt*, per intenderci, vizia-

to da un'ipoteca riduzionistica per cui il pensiero sta al cervello come la bile sta al fegato, e l'urina ai reni; un riduzionismo chiaro nella parole di Moleschott, per cui, in sostanza, la fisiologia, intesa come fisica e chimica applicate alla biologia, è per sé stessa scienza filosofica, atta a consentire una concezione unitaria della natura. A una prospettiva di quel tipo molti critici tendevano a ricondurre, non senza qualche ragione, lo stesso sistema ardigioiano, complici certe espressioni ricorrenti nella sterminata produzione del maestro. Marchesini non si nasconde, riflettendo con lucidità sulla filosofia ardigioiana oltre che su molta produzione di sedicenti scienziati-filosofi «positivisti», la difficoltà del positivismo stesso a trovare e a diffondere in modo persuasivo una «sintesi larga» di pensiero, in grado di unificare in modo sistematico la nostra conoscenza dei fenomeni dell'universo, quello umano compreso, senza pagare pegno al materialismo più greve, ma pur sempre in una logica coerente con lo spirito originario della «filosofia positiva». Per Marchesini il positivismo deve dimostrare la sua capacità di porsi come «metodo» su cui fondare una teoria della conoscenza in grado di concepire un'unità sistematica della realtà a partire dalla conoscenza che di essa l'uomo può avere, senza cadere in una metafisica riduzionistica nella quale l'ipoteca materialistica fosse dogmaticamente all'origine di un sistema viziato da quell'ipoteca. Lo sforzo più imponente in direzione della costruzione di un tale edificio filosofico eretto all'insegna di una rigorosa applicazione di un simile metodo «positivo» è per Marchesini quello compiuto da Roberto Ardigò. Dove se è vero che noi non possiamo che avere conoscenza di «fatti» e di leggi che li collegano tra di loro, questi fatti e queste leggi sono fatti e leggi dello spirito umano, del pensiero dell'uomo che viene formandosi a sua volta come «fatto» naturale all'interno di una dinamica evolutiva di marca «emergentistica», se così la possiamo definire. È la posizione che ormai quasi trent'anni prima lo stesso Ardigò aveva teorizzato nelle sue prime opere, la prolusione mantovana del 1869 su Pomponazzi e *La psicologia come scienza positiva* del 1870. Il principale merito di Ardigò, non adeguatamente compreso dai critici del suo pensiero, è stato proprio quello di aver dimostrato, applicando il «metodo positivo» di analisi dei fenomeni, una continuità essenziale, pur al di fuori di qualunque ipotesi essenzialistica e in questo senso aprioristicamente «metafisica», tra fisico e psichico, senza cadute su posizioni riduzionistiche, offrendo la possibilità di sviluppo di una teoria unificata che superasse ogni iato dogmaticamente presupposto, ogni frattura destinata ad essere non componibile, tra scienze della natura e scienze dello spirito, tra soggettività e mondo fisico.

È interessante osservare, leggendo quanto scrive Marchesini, come la «crisi del positivismo» venga avvertita da alcuni tra i più attenti allievi di Ardigò ben prima dello scatenarsi di neoidealisti e di «iconoclasti» di varia natura, con accenti e temi che rimandano alla celebre prolusione fiorentina di Pasquale Villari del 1865, alla quale lo stesso Ardigò attribuisce un ruolo determinante nella genesi della sua «conversione» al positivismo. Ardigò seppe, a parere di Marchesini, fare tesoro dei consigli che Villari, esprimendogli il suo sostegno dopo lo «scandalo» dell'esposizione pubblica delle posizioni che era venuto maturando nel discorso mantovano su Pomponazzi e poi nella *Psicologia*, scriveva allo stesso Ardigò in una celebre lettera: «Nel trattare del Positivismo, badi di respingere l'accusa di coloro che ne fanno un plateale materialismo [...]. Insomma persuada che ciò che vi è di più positivo per noi è il pensiero, lo spirito».

Marchesini si impegna dunque, sin dagli scritti suoi dell'ultimo scorcio del secolo, a rileggere l'opera di Ardigò sottolineandone nella sua interpretazione, e talora ampliandone la valenza teoretica, gli aspetti che apparivano più e meglio coerenti con il consiglio di Villari. L'obiettivo che Marchesini perseguì con costanza e caparbia lungo tutta la sua operosa vita filosofica, cioè fino alla morte nel 1931, fu proprio quello di mettere al riparo il pensiero del suo maestro dall'accusa cui faceva riferimento Pasquale Villari, a costo talora di forzarne talune articolazioni interne, risolvendo in una direzione antimaterialistica alcune tortuosità concettuali, ma cercando di mantenersi fedele agli intendimenti dello stesso Ardigò, che rifiutò sempre di essere considerato autore di un sistema riduzionista in senso materialista:

Così – annota Marchesini in apertura del suo saggio del 1898 sopra ricordato – credo, potrà pure risolversi la crisi del positivismo, dovuta in gran parte a l'essersi confuso il positivismo con il materialismo, ed all'aver ristretto l'indagine filosofica ai fatti parziali senza assorgere mai, di fermo proposito, con giusto equilibrio logico, con senso filosofico e scientifico, a una sintesi larga che fosse nel medesimo tempo razionale e positiva.

Marchesini è dunque alla ricerca di quell'approfondimento, in realtà uno sviluppo, del pensiero di Ardigò per fondare in modo rigoroso una filosofia che non neghi né sviscisi nessuna delle forme attraverso cui si articola evolutivamente l'esperienza umana a partire dalla sua appartenenza a un unico universo, quella della «naturalità» del «fatto». È proprio in una originale reinterpretazione della teoria di Ardigò sul rapporto tra fisico e psichico che Marchesini trova la chiave di volta di una posizione che lo porta decisamente al di là della contrapposizione

tra materialismo e spiritualismo. Per meglio articolare la continuità tra fisico e psichico Marchesini introduce il concetto di «fatto minimo», «come dato intuitivo ipotetico», come un «indistinto», nella terminologia ardigoiana, in sé «inafferrabile perché non può essere concepito né come puramente fisico né come puramente psichico», come una sorta di termine medio, quindi come un concetto-limite che salva la «continuità» tra le due dimensioni della realtà considerate come irriducibili ed essenzialmente eterogenee dall'impostazione, quella sì davvero «metafisica», della filosofia spiritualistica tradizionale. Ecco quindi riaffermata la nozione di «causalità psichica», cioè della possibilità di un agire autonomo dello «spirituale» sul piano della natura concreta, materiale e fisica nella quale è immersa l'azione umana, senza cedimenti nei confronti dello spiritualismo «metafisico»: questo proprio perché i due momenti – fisico e psichico – non sono né identificabili tra loro né contrapponibili l'uno all'altro, ma convivono entrambi in un'unità continua, animata da un interno dinamismo.

Lo sviluppo del positivismo ardigoiano che Marchesini verrà proponendo passa attraverso una revisione di taluni concetti-cardine del pensiero del maestro, nel caso del concetto di «indistinto», ma anche di «assoluto», o di «infinito», che ne depotenzia la carica di irrisolto residuo di valenza metafisica, riconducendoli a una dimensione diversa, attraverso la loro interpretazione nel contesto delle scienze dell'uomo, principalmente la psicologia. A questa viene riconosciuto uno statuto epistemologico peculiare in quanto scienza, al pari delle altre scienze, quindi, ma che viene anche individuata come privilegiato «orizzonte dell'autocomprensione umana», secondo la definizione che ne ha dato Marianonella Portale. La considerazione della «psicologia come scienza positiva» consente a Marchesini di collocare il suo pensiero all'interno dell'alveo della posizione del maestro, ma rende possibili sviluppi in direzione di un originale «positivismo critico» che egli definisce come «positivismo idealistico»: una forma di positivismo chiarito in modo efficace nella *Prefazione a Le finzioni dell'anima. Saggio di Etica pedagogica*, il volume laterziano del 1905 che è anche l'opera più nota e rilevante di Marchesini: «I diritti del fatto e delle idealità, scossi e violati dal positivismo materialistico non meno che dall'idealismo mistico, hanno una logica, necessaria rivendicazione nel "positivismo idealistico"».

Con *Le finzioni dell'anima*, Marchesini approda a una propria organica posizione, dopo un percorso teorico che lo ha visto rielaborare la filosofia di Ardigò in modo originale pur senza, almeno nelle sue

intenzioni, snaturarne i principi di fondo, sviluppandone in modo critico ma dall'interno le potenzialità. Nei due volumi che precedono cronologicamente *Le finzioni dell'anima*, che sono *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale* del 1901 e *Il dominio dello spirito, ossia il problema della personalità ed il diritto all'orgoglio* del 1902, che lo stesso Marchesini indica come prodromiche all'opera più matura del 1905, viene sviluppata un'organica teoria della funzione del «simbolo» sia sul piano gnoseologico che su quello della morale, concepito come strumento indispensabile per dar vita a *credenze* senza le quali non sarebbe possibile né una conoscenza della realtà, né la costruzione di un universo etico per l'azione umana. Il «simbolo» è una sorta di termine medio che non ha valore di verità, ma senza il quale non è possibile né un accostamento alla realtà in termini di conoscenza della stessa, né un'azione umana mossa da un ideale morale che l'uomo ricava dall'interno della propria soggettività. Il «simbolo» è dunque *finzione*, che a sua volta non è un inganno con cui l'uomo illude sé stesso, ma una sorta di «trascendentale» che gli consente di relazionarsi operativamente con il mondo esterno e di agire in base a costellazioni di principi morali assunti *come se* avessero valore assoluto. Ne *Le finzioni dell'anima* viene esplicitamente citato *The Will to Believe* di William James, uscito l'anno prima, e non a caso Marchesini definisce la propria posizione come una forma di «pragmatismo razionale», distaccandosi tuttavia esplicitamente, dopo una puntuale e articolata disamina delle tesi jamesiane, dall'irrazionalismo volontaristico di quest'ultimo, dal quale prende nettamente le distanze, pur assumendo, come si è visto, come centrale nella sua posizione il concetto di «credenza», cui tuttavia dà uno spessore semantico che coniuga, forse non senza una qualche ambivalenza, il significato che il concetto ha in Hume e quello che ha in James.

Marchesini a Padova insegnerà Storia della filosofia morale, oltre che Pedagogia, per quasi trent'anni. E alla filosofia della morale, oltre che alla teoria e alla pratica pedagogica, dedicherà le sue migliori energie negli anni della maturità. La sintesi più ampia del suo pensiero nell'ambito dell'etica filosofica è probabilmente il volume del 1913 *La dottrina positiva delle idealità*, in cui presenta in modo organico una teoria della morale fondata sull'uomo, prescindendo cioè da qualsiasi fondamento assoluto o trascendente. L'etica marchesiniana si connota come un'etica «descrittiva» nel senso che, coerentemente con l'impostazione di Ardigò ne *La morale dei positivisti*, anche l'etica nasce come «fatto» naturale attraverso l'evoluzione di comportamenti umani che condu-

cono all'individuazione di «idealità» definite come tali a livello psicologico e sociale, ma l'accentuazione «fanzionalistica» che Marchesini dà all'etica enfatizza la capacità dell'uomo di costruirsi modelli di comportamento che, pur nella negazione di qualsiasi fondamento metafisico o misticheggiante, sono «fanzioni dell'anima» che danno all'uomo la capacità di affrancarsi da etiche basate su irraggiungibili «valori assoluti», costituendo una costellazione di valori «positivi» che rimandano all'uomo e alla sua umanità concreta.

Marchesini risulta coerente con la sua interpretazione della filosofia di Ardigò e più in generale del positivismo anche nelle riflessioni in ambito pedagogico, che sono consegnate a numerosi volumi pubblicati a partire dall'inizio del secolo, e non è un caso che la stessa opera *Le fanzioni dell'anima* venga esplicitamente sottotitolata come *Saggio di etica pedagogica*. Ma è soprattutto negli scritti posteriori che emerge un'accentuazione del ruolo dell'educazione e dei saperi che ad essa devono essere dedicati come momenti fondanti di un «positivismo idealistico» che non si accontenta, come osserva Giuseppe Zago, di definire la pedagogia come un insieme di metodiche atte a «creare abitudini», ma ne fa addirittura il cardine per un effettivo rinnovamento del mondo umano e sociale in cui l'uomo vive.

Diversamente dal maestro Ardigò, Marchesini non si sottrasse a un impegno civile diretto e «militante», combattendo battaglie a viso aperto per una società italiana rinnovata all'insegna di valori di laicità e di cittadinanza attiva, nel periodo in cui veniva costruendosi l'orizzonte valoriale di una borghesia progressista affrancata da ogni ipoteca clericale. Sono gli anni della svolta liberale impressa alla vita politica italiana in modo particolare dall'opera di Giuseppe Zanardelli, esponente di primo piano di una Sinistra non trasformista e dichiaratamente laica. In questo senso, è stato sostenitore di alcune riforme della scuola e ha proposto una moderna educazione sessuale, elaborandone anche un chiaro fondamento pedagogico nel saggio *I nuovi orizzonti dell'educazione sessuale* del 1925. Si occupò inoltre di educazione militare, auspicando la formazione di un soldato destinato ad essere anche pienamente cittadino. Si impegnò infine in una lunga battaglia a favore del divorzio e sintetizzò la sua posizione nello scritto, che fece scalpore, del 1902 su *Il problema dell'indissolubilità del matrimonio e il divorzio*. Partendo dal principio della parità giuridica tra uomo e donna, egli considerava il divorzio come un aspetto fondamentale dell'estensione della libertà a tutti gli aspetti della vita civile.

È noto che la posizione di Marchesini è stata avvicinata a quella di Hans Vaihinger, ma va sottolineato come la posizione di Marchesini sia stata elaborata in modo autonomo da quella del filosofo tedesco, che ebbe vasta notorietà nella filosofia europea del primo Novecento, assai più di quella che pure avrebbe meritato, ma non ebbe, il nostro Marchesini. Pesò forse il vivacissimo dibattito che nella cultura filosofica italiana ebbe *Le finzioni dell'anima*, dove suscitò molte più stroncature che consensi, e polemiche feroci come quella innescata dalla recensione di Giovanni Gentile su «La Critica», che dimostra peraltro una sostanziale incomprensione della posizione di Giovanni Marchesini.

Se Marchesini è stato il vero erede e continuatore, a suo modo, del pensiero di Ardigò, va ricordato che da Padova sono passate numerose figure di filosofi, formati direttamente o indirettamente alla scuola di Ardigò, che hanno animato la cultura italiana almeno per i primi decenni del nuovo secolo, andando a ricoprire cattedre presso altri atenei italiani, e sviluppando in direzioni filosoficamente tra loro diverse un magistero che, se pure resta sullo sfondo, non impedisce rielaborazioni critiche che si allontanano talora anche marcatamente rispetto alle conclusioni raggiunte da quel magistero. Ma non è questa la sede per una ricostruzione dei diversi percorsi teoretici e accademici di tali figure.

Alla fine del primo quindicennio del nuovo secolo, quando già stava per iniziare la Grande guerra, la stagione del positivismo italiano, e di quello padovano, era ormai sicuramente avviata sul viale del tramonto. Lascia tuttavia un'eredità alla cultura filosofica italiana che solo l'incattivito dibattito primonovecentesco ha potuto far dimenticare. Non fu affatto provinciale il positivismo italiano, e men che meno quello padovano. Solo interpreti liberi da pregiudiziali e ormai lontani, nel tempo ma anche nel loro *commitment* teoretico, dai protagonisti di quel dibattito hanno saputo ridare il ruolo che hanno avuto nella cultura europea Roberto Ardigò, ma anche Giovanni Marchesini e molti degli altri discepoli della Scuola padovana, da Rodolfo Mondolfo a Ludovico Limentani, per citarne due tra i più importanti. Tramontata l'età del positivismo, per l'Italia cominciava un'era che quell'età, con tutti i limiti dei suoi esponenti e con tutte le sue insufficienze quanto a capacità di essere interprete dei problemi del suo tempo, faceva tristemente rimpiangere.

Se è vero, ma solo in parte, quanto scrive Bobbio a proposito del positivismo italiano, che questo movimento filosofico si era venuto affermando in Italia quando nel resto d'Europa i diversi «positivismi» che avevano visto la luce nei diversi contesti culturali nazionali stavano

lasciando il passo ad altre visioni del mondo e della vita, spesso di chiara marca anti-intellettualistica e irrazionalistica, non appare corretto un giudizio che ignora le peculiarità del positivismo italiano, che vanno invece ormai esplicitamente riconosciute, se si vuole fare una storiografia libera da luoghi comuni tanto inveterati quanto ingiustificati. Liquidare sbrigativamente l'eredità della «filosofia positiva» della scuola nata a Padova dal positivismo ardigoiano, significa condannarsi all'incomprensione di una stagione della cultura filosofica, e non solo filosofica, italiana oltre che patavina.

Non può dunque essere condivisa *in toto* la tesi che attribuisce alla debolezza teorica di un'estenuata tradizione positivistica padovana la responsabilità di aver lasciato crescere a Padova, tra le due guerre, un «vuoto» che sarà riempito dalle correnti filosofiche d'ispirazione cattolica che diventeranno egemoniche nel secondo dopoguerra. È tempo di rinnovare quella tradizione storiografica: una lettura più attenta alla «verità effettuale della cosa» sta ormai mettendo in una luce diversa l'eredità del positivismo padovano. È un'eredità che negli anni successivi alla Grande guerra, con il fascismo prima, e poi nel secondo dopoguerra con l'affermarsi di una nuova egemonia culturale a Padova, ci sarà forse motivo di rimpiangere.

III. Filosofia e *studia humanitatis* tra le due guerre mondiali di Vincenzo Milanesi

Anche per la filosofia patavina può valere, *si licet parva*, quanto Eric Hobsbawm ebbe ad affermare, con riferimento alla storia globale: il Novecento è stato un «secolo breve», nel caso della filosofia patavina, dato che si può dire che fino alla Grande guerra nulla di rilevante è cambiato nell'assetto culturale e accademico rispetto all'ultimo scorcio del secolo XIX. Mentre è proprio a partire dagli anni del primo tragico conflitto mondiale che avviene un mutamento significativo di clima, dovuto anche, almeno in parte, all'arrivo a Padova di Antonio Aliotta nel 1913-14 sulla cattedra di Filosofia teoretica, cambiamento che è destinato ad essere ancora più percepibile quando dopo la guerra, nel 1920, inizia il lungo magistero di Erminio Troilo, che durerà fino a dopo la fine del secondo conflitto mondiale. Ma è in generale il clima culturale della nazione che cambia, con riflessi evidenti e vistosi, più che altrove, nell'ambito degli *studia humanitatis* complessivamente intesi, e nelle arti, nella letteratura, con l'emergere prepotente dell'ideologia nazionalista che per molti versi l'interventismo e il dibattito relativo alla vigilia dell'entrata in guerra dell'Italia contro Austria e Germania hanno contribuito a rafforzare. Clima prodromico, nel contesto sociale esplosivo del «biennio rosso» e sull'onda della delusione per la «vittoria mutilata» che si diffonde nel paese, all'avvento al potere del fascismo.

Anche se la presenza di Antonio Aliotta (1881-1964) sulla cattedra patavina dura pochi anni, è già stato giustamente notato che si trattò di un periodo breve ma intenso. Quella presenza segnò un deciso mutamento di orizzonti per la filosofia padovana, dove il magistero di Ardigò continuava ad essere presente nella versione che di essa aveva dato, come si è visto, Giovanni Marchesini, che insegnerà fino alla fine degli anni venti del secolo, ma con interessi sempre più orientati alla dimensione pedagogica della sua originale posizione teoretica. Aliotta

veniva dalla scuola fiorentina di Francesco De Sarlo, aveva preso dieci anni prima una libera docenza in Psicologia, e di psicologia in prevalenza si era occupato, diventando, insieme con De Sarlo stesso, uno degli esponenti di punta di quella «psicologia filosofica» che ebbe un suo ruolo nella storia di questa disciplina in Italia. Ma negli anni immediatamente precedenti la chiamata a Padova l'evoluzione del suo pensiero (non un sistema quanto piuttosto «un mobile filosofare», come fu definito il suo lavoro filosofico complessivamente giudicato, durato poi fino ai primi anni della seconda metà del secolo) lo aveva portato a pubblicare, nel 1912, un ponderoso volume su *La reazione idealistica contro la scienza*, in cui esamina criticamente molte delle teorizzazioni filosofiche del periodo tra i due secoli, prendendo posizione sia contro quello che definisce l'«antiintellettualismo» che contro le nuove forme di «intellettualismo» emergenti, di matrice neoidealista. La critica all'idealismo risorgente è un tema che in Aliotta si salda con la parallela critica del positivismo naturalistico di Ardigò e dei suoi allievi. Ma gli anni padovani della guerra lo portano a una lunga meditazione sul problema del male che trova la sua espressione ne *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza* (opera che ebbe due edizioni, entrambe napoletane, nel 1917 e nel 1919), e il suo approdo a un umanesimo laico lontano da ogni forma di teismo, fondato su una nozione di libertà che conduce la coscienza di ciascuno a quell'esercizio di responsabilità che è costitutivo della soggettività. Nel contesto drammatico della guerra, una simile posizione non poteva non confluire nell'alveo di un nazionalismo patriottico, pur ancora immune dalle venature imperialistiche che assumerà di lì a poco negli anni del regime, ma che emerge chiaro nei tre saggi aggiunti nella edizione del 1919. E ciò contribuisce a rendere il clima culturale padovano quello che si avviava ad essere immediatamente dopo la fine della Grande guerra, con l'arrivo a Padova di altre figure come quella di Emilio Bodrero e di Alfredo Rocco. Quest'ultimo, per la verità, è a Padova già dal 1910, giovane cattedratico di Diritto commerciale. Sarà lui il vero alfiere del fascismo accademico padovano, e ne rimarrà la punta di diamante fino al 1925, quando, eletto l'anno prima alla presidenza della Camera dei deputati, lascerà la cattedra padovana per trasferirsi a Roma, alla Scuola di Scienze politiche. È lui la vera e propria «anima nera» che fa esplodere anche a Padova quel nazionalismo che porta alla guerra inevitabilmente, colorandolo di una tinta imperialistica che non era certo quella del nazionalismo di matrice risorgimentale e irredentista che a Padova aveva un esponente di spicco come l'avvocato Carlo Cassan, che presto si stac-

cherà da Rocco. Ma è facendo leva e stravolgendo, per così dire, quell'*humus* culturale con solide basi nell'Ateneo che Rocco facilita la fascistizzazione dell'Ateneo stesso, con un crescendo irresistibile che ha il suo acme nella sua prolusione all'inaugurazione dell'anno accademico patavino 1920-1921. Ma qui ci addentriamo in un'altra storia, che non può rientrare nell'economia di questo volume.

Pur critico nei confronti della tradizione di matrice positivista, Aliotta dimostra già negli anni padovani, «a valle» della pubblicazione de *La reazione idealistica contro la scienza*, uscito in prima edizione a Palermo nel 1912, buona familiarità con i temi essenziali di quella medesima tradizione, così come delle problematiche delle scienze a lui contemporanee. Il suo pensiero, pur attraverso peregrinazioni teoretiche di vario genere, rimarrà centrato, nei trent'anni successivi dell'insegnamento a Napoli, sulla difesa di uno «sperimentalismo» nato in questi anni, in cui la curvatura «relativistica» del periodo della piena maturità lascerà il posto a un ritorno all'interno di un orizzonte dichiaratamente teistico, a un «rinnovato spiritualismo cristiano», come egli stesso lo definisce, sempre comunque fieramente avverso alla prospettiva storicistica del neoidealismo crociano e gentiliano. A Padova sono allievi di Aliotta, tra gli altri, Luigi Stefanini, destinato a diventare figura centrale della filosofia spiritualistica nell'Università patavina dopo pochi anni, ma anche Cesare Musatti (1897-1989), che ricorderà con simpatia il suo magistero, riconoscendo nell'Aliotta che si è occupato ai primi anni del secolo di psicologia sperimentale nel Laboratorio fiorentino di De Sarlo uno dei suoi maestri, insieme con Vittorio Benussi (1878-1927). Aliotta viene concordemente riconosciuto come il primo vero maestro di Musatti, colui che gli trasmise uno stile teoretico generale che sarebbe rimasto sostanzialmente intatto in tutta la sua vita, caratterizzato anzitutto da una forte inclinazione epistemologica. Con Benussi, Cesare Musatti si laurea poi nel 1921, e fu proprio quest'ultimo che gli insegnò le tecniche della psicologia scientifica, lo coinvolse direttamente nelle attività di laboratorio, lo condusse anche ad apprendere un rigore con cui rendere conto scientificamente della realtà dei fenomeni osservati. Inoltre, lo introdusse a un nuovo approccio, ricevuto da parte di un'altra scuola psicologica che stava sviluppando una psicologia centrata sui caratteri globali della percezione. Si trattava della *Gestalttheorie*, che muoveva in quegli anni i primi passi a Berlino con Max Wertheimer, come è noto. E a Padova che Musatti, seguendo un tracciato benussiano, si avvicina alla psicoanalisi freudiana, ne sviluppa, dopo la tragica scomparsa del suo maestro nel 1927, la cono-

scienza anche a livello delle ricerche freudiane di metapsicologia, succedendo nell'insegnamento di Psicologia nella Facoltà di Lettere e Filosofia a Benussi stesso, facendo così di Padova uno dei centri di maggiore interesse per la psicologia della forma ma anche per la stessa psicoanalisi in Italia. Fino al 1938, quando lascerà Padova, Musatti introduce le tematiche della psicoanalisi nei suoi corsi universitari, e articola i suoi studi di psicologia forense in feconda collaborazione con i giuristi, a cominciare da Francesco Carnelutti e poi con l'appoggio di Donato Donati. Indubbiamente anche la presenza a Padova di Benussi a partire dal 1919, come incaricato di Psicologia sperimentale prima e poi come ordinario, dopo gli anni di Graz, è stato un elemento importante del mutamento di clima di cui si diceva. Pur trovando nell'eredità positivista di Ardigò e Marchesini un contesto favorevole agli studi di psicologia, il lavoro di Benussi rafforza il carattere di scienza tipicamente sperimentale di quella che definirà come «la più giovane scienza dello Studio di Padova», intendendola come «la più giovane tra le scienze biologiche» presenti nell'Ateneo. L'eredità di Benussi, unanimemente ormai ritenuto come uno dei padri della psicologia scientifica in Italia, alla sua prematura scomparsa passerà appunto a Cesare Musatti, che lascerà, come si diceva, poi Padova per Milano, ma pur dopo vicende complesse quell'eredità troverà in Fabio Metelli, allievo di Musatti, un degno continuatore, così che si può affermare senza incertezze che la «scuola patavina di psicologia» ha avuto una lunga e prestigiosa storia, caratterizzandosi fin dai suoi esordi come dotata di una propria originale fisionomia.

All'affermarsi del clima nuovo di cui si diceva contribuisce anche l'arrivo a Padova di Erminio Troilo (1874-1968), che dal 1920 ricopre la cattedra di Filosofia teoretica lasciata vacante dal trasferimento a Napoli di Antonio Aliotta. Quella di Troilo sarà la figura dominante della cultura filosofica patavina fino alla fine della seconda guerra mondiale, insegnando anche Filosofia morale dopo gli anni di Giovanni Marchesini. La sua è una figura alquanto più complessa di come la storiografia filosofica la abbia sin qui rappresentata. E ciò per diversi motivi.

Erminio Troilo, abruzzese, arriva a Padova nel 1920, provenendo da Palermo, dove ha insegnato la stessa disciplina dal 1915. Non è di formazione accademica padovana, essendosi laureato a Roma in Giurisprudenza, ma nel 1897 è tra i fondatori della «Società positivista italiana», e sotto il segno del pensiero di Ardigò è collocabile la sua produzione fino a quando arriva a Padova, pur se già fin da quegli anni

connotata da spunti critici nei confronti della stessa filosofia ardigoiana. Sin dal 1899 si impegna in una critica radicale e senza sconti a quello che definisce, nella sua prima opera di un certo rilievo, *Il misticismo moderno*, che reca i segni di quella «crisi della ragione» che è un po' anche la crisi di fine secolo, di matrice irrazionalistica, appunto, e spiritualistica, «tristezza del tramonto e paura indefinibile dell'alba; echi del passato e fremiti dell'avvenire», nelle parole di Troilo stesso. A quella crisi Troilo ritiene si debba reagire non già con rinnovati tentativi di rivitalizzazione di quella «filosofia dello Spirito» di matrice hegeliana di cui si avvertivano i segni premonitori della rinascita proprio in Italia, ma attraverso una rivisitazione della «filosofia positiva» che doveva sapersi aprire, sviluppando premesse presenti nella sua stessa struttura e rinnovandosi dal suo interno, alle nuove istanze culturali emergenti. Già nello scritto del 1907 *Necessità d'integrazioni del positivismo*, uscito negli Atti del Congresso del 1906 della Società filosofica italiana, emergono alcune istanze che rimarranno nella successiva elaborazione della filosofia di Troilo: la concezione di una «filosofia positiva» come una sorta di categoria dello spirito, nella sua contrapposizione all'idealismo, entrambe vere *dramatis personae* della filosofia, l'esigenza di espellere dal positivismo il «germe» della dualità, per giungere a «quell'unità ontologica vera che è naturalità e infinità, nel senso assoluto, in cui già l'aveva divinato Bruno», arrivando così a «rafforzare le basi, a purificare e allargare gli orizzonti della Filosofia positiva» attraverso una revisione critica e una costruzione gnoseologica completa della filosofia positiva stessa. Questo breve scritto è una sorta di manifesto programmatico del lavoro che Troilo svolgerà fino alla fine degli anni trenta, un lavoro che, con parole sue, «segnerà con sicurezza e precisione i diritti del Positivismo, di fronte a quelli dell'Idealismo, inteso nel suo legittimo significato», imponendolo «alle pretese ingiustificate di quell'idealismo unilaterale, illegittimo, che trascende ogni ragione filosofica». L'Idealismo «nel suo legittimo significato» è quello che proclama, ma senza saperli autenticamente fondare, quei «Diritti dello Spirito» che solo un positivismo rinnovato potrà giustificare: «dimostrando la possibilità, la necessità e i modi di armonizzare sé con l'altra tendenza fondamentale, darà opera alla sua sostanziale feconda integrazione». Ecco allora il senso dei volumi che Troilo pubblica nel 1909 *Idee e ideali del Positivismo* e nel 1912 *Il Positivismo ed i Diritti dello Spirito*. Ma mentre qui ancora Ardigò rimane punto di riferimento per Troilo, nelle successive riflessioni degli anni padovani alcune delle posizioni centrali nella filosofia ardigoiana verranno poste radicalmente

in dubbio (ad esempio nel saggio *Il problema dell'unità dell'essere nella filosofia di Ardigò*, uscito sul numero monografico della «Rivista di Filosofia» 1928, per i cento anni della nascita dello stesso Ardigò).

Se dunque fuori dubbio è il fatto che il pensiero di Troilo oltrepassi l'orizzonte del positivismo, altrettanto certo è che gli sviluppi teoratici di quel pensiero verso la posizione della maturità, da lui stesso definita come una forma di «Realismo assoluto», hanno la propria radice nelle esigenze di quella stessa «filosofia positiva» che viene superata, a partire dagli anni trenta del Novecento. Così come è agevole intravedere negli studi dedicati da Troilo a Giordano Bruno fin dai primissimi anni del nuovo secolo l'origine di quella posizione teoratica che troverà, attraverso un'originale rimeditazione della filosofia di Spinoza, il suo definitivo approdo in una forma di metafisica naturalistica schiettamente monistica quale è appunto il Realismo assoluto. Di un «senso panico della natura» come di una delle istanze fondamentali del pensiero di Troilo ha parlato non solo Marino Gentile, che sarà suo successore sulla cattedra di Filosofia teoratica, ma anche Andrea M. Moschetti parla di una «panica tensione verso la più alta armonia della Natura». Non si deve qui però pensare che Troilo giunga a una posizione misticheggiante, seppur in senso naturalistico, senza avere elaborato, quale strada per giungere al Realismo assoluto, una sua strutturata e originale posizione teoratica, che può in sintesi essere definita come una metafisica dell'assolutezza in quanto relazione assoluta di Pensiero ed Essere in cui i due termini sono reciprocamente e quindi relazionalmente «coestensivi», senza che in alcun modo vi sia, come nel neoidealismo attualistico di Giovanni Gentile di cui Troilo fu sempre fierissimo oppositore, una identità di essere e pensiero. Tra Essere e Pensiero vi è anzi una «trascendenza», nel senso di un trascendimento reciproco che costituisce la relazione reciprocamente fondantesi, che nega quindi qualunque forma di metafisica dualistica trascendentistica come quella della filosofia classica di derivazione aristotelica e poi cristiana, che Troilo definisce come posizione teoratica viziata da una forma di «ipertrascendenza».

Sul pensiero di Erminio Troilo è caduto come una pietra tombale, finora considerata inamovibile, il giudizio spregiativo fino alla irrisione non solo di Giovanni Gentile, *dominus* incontrastato della filosofia italiana per tutta la prima metà del Novecento, ma anche il vero e proprio dileggio da parte degli scapigliati «irregolari» della filosofia italiana dei primi anni del secolo, come Papini e Prezzolini. Il suo è invece un pensiero che merita una riconsiderazione meno severa, e una valutazione assai migliore, anche alla luce di una più adeguata contestua-

lizzazione nel quadro complessivo e variegato della filosofia sul piano internazionale dei tempi in cui è vissuto. Non va dimenticato inoltre che Erminio Troilo è stato uno studioso di prim'ordine della tradizione filosofica più significativa nella storia della cultura filosofica padovana, quella dell'aristotelismo tra XIII e XVII secolo, oltre che di Giordano Bruno e di Spinoza.

Il limite forse più vistoso del Realismo assoluto di Troilo e complessivamente del suo lavoro di filosofo sta forse nella incapacità di riconnettere la sua metafisica naturalistica con una seria teoria filosofica della morale, per cui la tematica etica viene risolta più con formule verbali (del tipo: «Il realismo assoluto è radicale Filosofia dei Valori; di valori assoluti»; oppure «Il Realismo assoluto, dalle lontane premesse e dall'anima che vi si contiene, si definisce come Eticismo assoluto»). Non stupisce quindi il duro giudizio che è stato dato su di lui da uno dei suoi allievi, poi autorevole docente di Storia della filosofia antica nell'Ateneo patavino, Attilio Zadro, deluso dall'incapacità del maestro di aiutarlo nella sua ricerca, nell'autunno del 1940, di «qualche più conforme strumento concettuale per guardare all'abisso che si stava aprendo sotto ai piedi d'Europa».

Insieme a Troilo arriva a Padova, verso la fine della Grande guerra, nel 1918, sulla cattedra di Storia della filosofia, Emilio Bodrero (1874-1949), che a Padova resterà fino alla chiamata a Roma sulla cattedra di Storia e dottrina del fascismo nel 1940. Bodrero e Troilo sono stati legati da un'amicizia personale durata tutta la vita e iniziata negli anni romani della formazione accademica di entrambi alla «Sapienza» e poi nel comune lavoro come funzionari presso il ministero delle Finanze di via XX settembre, che si conclude per entrambi con la libera docenza e la chiamata in cattedra dell'uno a Messina e dell'altro a Palermo. Si ritrovano insieme a Padova, negli anni dell'immediato dopoguerra, l'uno, Bodrero, sulla cattedra di Storia della filosofia che fu di Ardigò, l'altro, Troilo, su quella di Filosofia teoretica che fu di Bonatelli, auspice delle loro chiamate patavine Giovanni Marchesini, come ricorda lo stesso Troilo alla morte dell'amico. È sempre Troilo a ricordare come fossero «divisi nell'indirizzo filosofico e politico, filosoficamente, politicamente, religiosamente, d'idee e di sentimenti ben diversi», ma amici nonostante queste differenze, rispettosi delle reciproche diversità. E in effetti le due personalità sono state per taluni aspetti agli antipodi.

Emilio Bodrero rappresenta l'intellettuale fascista per eccellenza nell'ambiente accademico padovano, insieme a Carlo Anti, di cui più avan-

ti si dirà. Ebbe un *cursus honorum* importante nel ventennio, in Parlamento e al governo del paese, finì senatore del Regno nel 1934, ma fu sempre personaggio di scarso peso politico sostanziale, come riconosce anche Angelo Ventura. Più filologo che filosofo, fu storico della filosofia antica, dei presocratici soprattutto, ma il giudizio degli studiosi sulla sua opera in questo ambito, come ad esempio quello di Enrico Berti, non ne fa una figura di spicco. Ancor meno significativo il suo contributo alla riflessione filosofica in senso proprio, oscillante tra un confuso spiritualismo dichiaratamente teistico, ispirato da ambienti in cui aleggiava appunto «uno spiritualismo estetizzante tra pascoliano e dannunziano», e una altrettanto confusa filosofia della storia. Fu più che altro un poligrafo, un saggista, ma soprattutto un intellettuale militante, di fede incrollabilmente fascista, tanto da finire, come si diceva, con l'approdare alla cattedra di Storia e dottrina del fascismo a Roma nel 1940. Fu sempre però un intellettuale fascista nemico del neoidealismo gentiliano, e contribuì, insieme a Troilo, seppur da posizioni diverse, a fare dell'Università di Padova una vera e propria cittadella pressoché impermeabile alla filosofia di Croce e Gentile. È interessante notare come il suo opporsi al gentilianesimo quale base filosofico-teorica del fascismo echeggiasse tesi espresse assai meglio di lui dall'amico Troilo, che sin dal 1925, nel volume *Lo spirito della filosofia*, alla nota 1 delle pp. 253-4 scriveva: «Se l'idealismo assoluto possa logicamente e realmente costituirsi a premessa e ossatura filosofica del Fascismo, è cosa assai discutibile; noi crediamo che, così, il Fascismo non si appoggerebbe validamente. Ad ogni modo, l'idealismo assoluto si presenta con due caratteri principali, di misticismo e di antiliberalismo». Caratteri entrambi, questi, che tennero sempre ben lontano da infatuazioni per il neoidealismo gentiliano Erminio Troilo, così come, va detto, da infatuazioni per il fascismo come ideologia politica. Bodrero era «uomo di fede e di valore», commenta ancora Ventura. Andò volontario nella Grande guerra e fu anche pluridecorato, e approdò al fascismo per via dell'adesione al nazionalismo e al movimento di idee che vi faceva riferimento nel clima prebellico, come quasi tutti gli accademici padovani aderenti al fascismo, insieme a Carlo Anti, che, sempre attraverso l'adesione al nazionalismo, fu poi autorevole esponente dell'accademia fascista, anzi rettore «fascistissimo» dell'Ateneo patavino dal 1932 al 1943. In conclusione, di lui si può dire che fu, più che un filosofo, un intellettuale-gerarca di provincia.

La figura di Carlo Anti (1889-1961) ha ricevuto solo negli ultimi anni l'attenzione che merita e che la ha rivalutata oltre che come quel-

la di un grande rettore del suo Ateneo, anche come quella di un intellettuale sicuramente legato a doppio filo con il regime, ma insieme di uno studioso di non comune valore. Era un «archeologo di fama, fascista tutto d'un pezzo», nella definizione di Norberto Bobbio, «fascista di fede e studioso di rango» per Angelo Ventura, che tuttavia, benché «fervente fascista», «quando si trattava di decidere per le chiamate dei nuovi docenti [...] non transigeva sui requisiti scientifici dei candidati, badava essenzialmente al loro valore di studiosi e maestri, e non si curava più di tanto delle loro idee politiche; anzi, in più di qualche caso non esitò a sostenere la chiamata di docenti politicamente compromessi per la loro posizione contraria al regime», in questo in piena sintonia con Emilio Bodrero. Anche se conviene non dimenticare mai, come giustamente osserva Mario Isnenghi, che «Anti fu l'intellettuale militante di una causa ideale e politica schiettamente partecipata e affermata: a suo modo [...] un intellettuale *organico*, dell'Italia nazional-fascista, naturalmente». Quella di Carlo Anti, del quale sono di grande interesse i *Diari*, è stata comunque una presenza importante per gli *studia humanitatis* nell'Università patavina. Non solo per la sua personale caratura di studioso di scienze dall'antichità. Non solo perché fu un illuminato umanista-rettore, ma perché la Facoltà di Lettere e Filosofia, anche proprio grazie alla sua regia, in quegli anni vide presenti al suo interno alcune figure di grandissimo spicco nella cultura italiana del Novecento, di dichiarata fede antifascista: basti pensare a Concetto Marchesi e a Manara Valgimigli, ma anche a Roberto Cessi, o a Giovanni Bertacchi, ad Aldo Ferrabino, storico di Roma antica, allievo di Gaetano De Sanctis, che dopo la Liberazione sarà rettore a Padova per un triennio. Nel 1922, insieme ad Anti, era stato chiamato a Padova Aldo Ferrabino, l'anno dopo sarebbe arrivato Concetto Marchesi, in quello successivo Valgimigli, qualche tempo dopo Giuseppe Fiocco. «Fu la loro – ricorda Lino Lazzarini – un'alta e insieme familiare scuola [...]. Due cose mi piace ricordare di quel gruppo di giovani maestri: il rispetto e l'amicizia che li legò a molti dei colleghi più anziani e di discipline e metodi diversi; l'amicizia che continuò fra loro un ventennio dopo, superando le dure barriere ideologiche, anche spirituali, che in parte li contrapposero nella bufera della guerra esterna e civile».

Fu quasi un paradosso quello per cui, proprio nel periodo storico in cui dominava politicamente il regime, ben rappresentato in Facoltà di Lettere e Filosofia da Anti e Bodrero, quella medesima Facoltà finisse per caratterizzarsi, come già si accennava, come una delle meno per-

meabili all'influenza del pensiero di Giovanni Gentile, massimo ideologo del fascismo. E proprio quella Facoltà si presentò in quegli anni come una delle più antifasciste d'Italia, formata in maggioranza da professori di idee contrarie al regime. Che tra queste due «anomalie» nell'Università patavina degli anni del fascismo ci fosse un nesso pur sotterraneo, è tesi non dimostrabile, ma anche ipotesi non peregrina.

È impossibile parlare di una figura di studioso e intellettuale così complessa come quella di Concetto Marchesi (1878-1957), cui di recente è stata dedicata da Luciano Canfora un'importante monografia che ne mette in luce proprio la complessità (e talune ambiguità), senza ricordare la definizione che di lui diede il suo primo allievo, Ezio Franceschini: «un uomo inquieto». La sua opera è indubbiamente quella di un «signore del latino», ma più che del suo lavoro come filologo, annota Canfora, suscita «ammirazione [...] la capacità di interpretazione storico-contenutistica degli autori, dispiegata dal Marchesi», che raggiunge il suo apice «nel grande disegno della *Storia della letteratura latina*, non a torto accostata, da più critici, a quella dedicata da Francesco De Sanctis alla letteratura italiana». Fu comunista sin dalle origini del Pci, ma lontano dall'interpretazione «umanistica» del marxismo come eredità hegeliana, più legato a quella positivistico-meccanicistica che vedeva il comunismo come risultato di una inesorabile «necessità» storica. Ma la complessità dell'approccio di Marchesi al marxismo come filosofia è stata, peraltro, ben evidenziata anche da Attilio Zadro.

Di Marchesi Norberto Bobbio ebbe a ricordare che aveva del mondo, dell'uomo e della storia, una visione tragica, ma non disperata, così da poter dire di sé che aveva «l'animo dell'oppresso, ma non la rassegnazione», usando parole dello stesso Marchesi. Gli anni suoi migliori come intellettuale impegnato, dopo un'afasia politica che durò di fatto dal 1924 al 1943, furono, ricorda Emilio Pianezzola, «gli anni della lotta», a Padova e poi nell'esilio svizzero, con lo straordinario *Appello agli studenti* del 1° dicembre del 1943 quando lasciò Padova per continuare la resistenza al nazifascismo che già da Palazzo del Bo aveva iniziato con Egidio Meneghetti, il grande suo prorettore (che sarà il primo rettore della Liberazione a Padova), ed Ezio Franceschini, suo allievo, poi rettore dell'Università Cattolica di Milano. Marchesi fu «più un seminatore di dubbi, che un ricercatore di verità» (sono ancora parole sue) e forse sta proprio nell'insegnamento che ci consegna alludendo a questa «vocazione», oltre che naturalmente al

suo straordinario lascito come latinista, l'eredità più preziosa per le generazioni che non l'hanno conosciuto.

Vale anche per Manara Valgimigli (1876-1965) la medesima difficoltà, o meglio impossibilità, di racchiuderne qui in poche battute la personalità di grecista e di umanista. Tenne la cattedra di Letteratura greca dal 1926 al 1948, lasciando un segno indelebile nella Facoltà. Non solo per le sue competenze come studioso della cultura greca, o come traduttore, ma anche per l'importanza della sua opera di maestro di numerose generazioni di studenti della Facoltà stessa. Le parole forse più belle sulla sua figura le ha pronunciate Carlo Diano, che gli succederà nel 1950 sulla medesima cattedra, e di cui si dirà. Nella commemorazione tenuta al Bo il 25 maggio 1968, Carlo Diano riesce a cogliere perfettamente lo specifico di Manara Valgimigli traduttore insuperato dei dialoghi platonici, evidenziandone non solo lo sforzo di rimanere il più possibile legato al testo, ma anche la straordinaria capacità «di mantenere trasponendola, fino a che può, nella lingua che adopera, la musica interna che è nella parola di Platone, e che egli sente leggendola e ripetendola fino a farla sua»: per questo «ne nasce una prosa inimitabile, che certo è sua, e in cui è il suo respiro e non quello di Platone, ma che di tutte le prose che noi abbiamo nella nostra letteratura, più di tutte gli si avvicina». Diano sottolinea poi anche la grandezza di Valgimigli traduttore di Saffo, che rende con accenti inarrivabili di suggestione poetica proprio perché egli è in grado di fare «di quella poesia la propria poesia».

Valgimigli prosatore – per dir così – «in proprio» ha lasciato pagine di rara bellezza, che meritano ancora oggi di essere rilette, alcune delle quali autobiografiche, come ne *Il mantello di Cebète* o ne *La mula di don Abbondio*, o in *Colleviti* e in *Uomini e scrittori del mio tempo*. Allievo di Carducci a Bologna, di formazione risorgimentale e garibaldina, socialista di un socialismo umanitario, mazziniano, indipendente dalla *vulgata* marxista e risolutamente avverso al bolscevismo, fu una delle voci «laiche» più sincere nel suo antifascismo mai nascosto, quanto sofferto. Amicissimo di Marchesi, pur nella sostanziale lontananza ideologico-politica, fu firmatario del *Manifesto* di Croce nel 1925, e a Croce vicino quanto a concezione estetica, anche se il suo «crocianesimo» fu, dal punto di vista filosofico, complesso e non pedissequo.

Per Valgimigli, come del resto per Marchesi, «lo studio del classico non era fine a se stesso, ma riportava ai profili reali della vita, alle storie antiche dell'uomo e sempre presenti», sottolinea Marino Biondi. Anche Ezio Raimondi ha sottolineato, con felice espressione, come per lui

il «classico» costituisse un'«epifania breve da rivivere, mentre sembra fuori del tempo, nel mondo quotidiano delle cose più familiari, con il senso della felicità che visita una casa, ed è appena un istante, allorché questa si risveglia». Citando il «suo» Carducci, Manara Valgimigli seppe davvero far «professione di uomo», nella vita sua e nell'Università in cui insegnò per più di vent'anni.

Non si può certo dire che il fascismo non sia stato presente nella vita culturale dell'Ateneo, anzi, e proprio per il ruolo di Carlo Anti che ne fu alla guida dal 1932 al 1943. Basti pensare alle vicende di quella Facoltà di Scienze politiche che ebbe la sua nascita nel 1924 e che si sviluppò come Facoltà «fascistissima», nella quale un ruolo preminente ebbe un esponente di primo piano della cultura del fascismo a Padova, come Donato Donati (1880-1946), docente di Diritto pubblico, che ne fu preside dal 1933 al 1938 (dopo essere stato direttore della Scuola di scienze politiche e sociali da cui nascerà la Facoltà vera e propria nel 1933) quando, a causa delle legge razziali (Donati era di «razza ebraica»), fu dichiarato «decaduto». Ma insieme a lui non va dimenticato Corrado Gini, che ebbe la prima cattedra di Statistica nelle università italiane dal 1913 nella Facoltà di Giurisprudenza, di cui già si è fatto cenno, e che ebbe anche un insegnamento di Sociologia presso la neonata Scuola di Scienze politiche e sociali. Altra figura di spicco della nuova Facoltà è Marco Fanno (1878-1965), l'economista di cui già si è detto, destinato a segnare la storia degli studi di economia nell'Ateneo patavino. Anche Fanno approda al fascismo da posizioni nazionaliste; è il primo universitario a occuparsi in ambito accademico di «economia coloniale», nonché a definire l'«imperialismo» come materia di studio universitario, come cioè argomento di una scienza vera e propria. Fanno non fu certo, peraltro, un fascista della prima ora: cerca di mantenersi sempre all'interno di un ambito accademico, senza scivolare apertamente nel politico, e prende la tessera solo nel 1932, come molti docenti in cuor loro non simpatetici con l'ideologia fascista (tra i quali Cesare Musatti, Erminio Troilo, Adolfo Ravà) che la chiedono nei primi anni trenta.

Tre sui cinque professori ordinari allontanati dall'Ateneo patavino a seguito delle leggi razziali erano dell'area scientifico-disciplinare delle scienze giuridico-politiche-economiche: Donato Donati, Marco Fanno ed Adolfo Ravà. E tutti e tre della Facoltà giuridica e di quella di Scienze politiche. Non furono certo gli unici. Erano «di razza ebraica» ma non antifascisti, e nel caso di Donati apertamente fascisti. Non bastò. Solo Bodrero non ne fu toccato; aveva in moglie una Romanin Jacur, di im-

portante famiglia ebraica padovana; ed era un gerarca, seppur, come si diceva, di provincia. È lucidissima l'osservazione che fa Silvio Lanaro in proposito, sulla «stoltezza autolesionistica che accompagnò lo squallore etico delle leggi razziali»: anche in Donato Donati, giurista «che si era sforzato a lungo di addomesticare le istituzioni “rivoluzionarie” alla luce della teoria generale del diritto pubblico, a Padova il regime aveva colpito il proprio volto meno odioso e tirannico, la propria immagine meno rozza e rissosa, i propri quadri meno dilettanteschi ed incompetenti, in una parola la propria esigua rispettabilità politica e culturale».

È il caso non solo di Marco Fanno, ma anche di Adolfo Ravà (1879-1957). Figura complessa e di indubbia rilevanza nel panorama culturale nazionale, giurista e filosofo del diritto di spicco anche internazionale, influenzato dalla scuola neokantiana che si riconosceva nella «filosofia dei valori» di Windelband e Rickert, considerava il diritto pubblico parte dell'etica; come studioso di diritto privato si distinse per il rigore e l'inclinazione legalista, coltivando un modello di giurista strettamente vincolato al dettato delle leggi positive. Fu uno studioso profondo e acuto di Spinoza e di Fichte, che, insieme alla «filosofia dei valori» neokantiana, sono stati filosofi ispiratori di una sua forma di «idealismo» con forte venatura etica, lontanissimo però da quello gentiliano. Critico del positivismo, concepiva il diritto come norma tecnica che prescrive le condotte necessarie a perseguire il fine della conservazione della società. Si crea quindi nel suo pensiero una sorta di contrapposizione dialettica tra diritto e morale, per cui il valore del diritto in quanto mezzo dipende dal valore etico incorporato – per così dire – nella società che in quanto sistema giuridico contribuisce a tenere in piedi. Pur antipositivista, mantiene la concezione di una fondazione del valore come valore sociale, quindi con l'etica individuale in funzione della società, che ha nello Stato lo strumento principale quale istituzione cui spetta il compito di promuoverne il perfezionamento morale. Ma lo Stato appare «etico» solo in prima istanza, *prima facie*, perché lo scopo supremo della morale è quello di favorire un autonomo sviluppo della personalità umana e della sua incoercibile libertà.

Alla luce di quanto sopra, non stupisce che, lasciando la cattedra patavina, Ravà, che a Padova arrivò nel 1922 e vi rimase fino al 1938, abbia suggerito il nome di Giuseppe Capograssi quale successore dopo il suo lungo magistero. Giuseppe Capograssi (1889-1956) rappresenta, come è noto, una delle voci più significative dello spiritualismo cristiano a livello non solo italiano. A Padova si fermò solo due anni, perché nel 1940 si trasferisce a Roma. Troppo poco, forse, perché potesse lasciare

un segno forte della sua notevolissima personalità filosofica, non solo nell'ambito della filosofia del diritto e dello Stato. Nel 1940, presso la nuova Facoltà di Scienze politiche e sociali nata dalle costole della più antica e prestigiosa Facoltà di Giurisprudenza verrà chiamato a insegnare anche il giovane Norberto Bobbio (1909-2004), che nello stesso anno aveva avuto il trasferimento della cattedra di Filosofia del diritto dall'Università di Siena a quella patavina, succedendo a Giuseppe Capograssi. Comincia così il «periodo padovano» di Bobbio che recentemente è stato oggetto di un'attenta rivisitazione. Se il delinearci di idee che verranno più ampiamente sviluppate negli anni seguenti della sua lunga esperienza culturale e filosofico-giuridica costituisce caratteristica comune all'intero suo periodo padovano, va sottolineato come in questi anni egli riveli di possedere ancora una visione «etica» della democrazia, basata sul riconoscimento dell'uomo come persona, che rimanda a una prospettiva esplicitamente «personalistica», dunque, ancora lontana da quella concezione procedurale della democrazia stessa che caratterizzerà il Bobbio «kelseniano» della maturità. E questo lo avvicina assai di più, rispetto al pensatore più maturo che conosciamo, al clima che si respirava nell'ambiente padovano che aveva visto la presenza di Ravà e di Capograssi. Resterà invece costante la sua adesione a una prospettiva di federalismo ispirata dal pensiero di Carlo Cattaneo sempre considerato «maestro ideale», che è ben presente già in questi anni. L'altro aspetto che merita di essere sottolineato del Bobbio «padovano» è la presenza della riaffermazione di quell'autonomia relativa della cultura rispetto alla politica che ne caratterizzerà l'opera intellettuale per tutta la vita, e che ritroviamo nelle pagine di *Politica e cultura*.

L'eredità più importante del Bobbio padovano, tuttavia, è senz'altro l'esempio di docente dell'Ateneo militante clandestino del Partito d'Azione, che contribuì a fondare, e la sua partecipazione alla lotta per la Liberazione, quella di uomo che si mette in gioco e finisce in galera a Verona, per essere testimone coerente dei suoi ideali democratici. Anche se, va detto, è stato poi lo stesso Bobbio, negli anni della vecchiaia, a riconoscere incertezze patenti, e ambiguità vistose, nel suo stesso essere «intellettuale» negli anni in cui ancora non era caduto il fascismo («Ero immerso nella doppiezza, fascista tra i fascisti e antifascista con gli antifascisti. Non ne parlavo, perché me ne ver-go-gnavo», confessa Bobbio nell'intervista a Pietrangelo Buttafuoco apparsa su «Il Foglio» del 12 novembre 1999).

Non va dimenticato che negli anni padovani Bobbio incrocia, per così dire, l'opera di due altri protagonisti della vita culturale non solo

patavina di quel periodo, che influiranno non poco, seppur in modi e forme diverse, sul suo pensiero. Si tratta di Silvio Trentin e di Umberto Campagnolo. Con entrambi ebbe contatti episodici quanto a incontri sul piano personale, soprattutto con Trentin, grande figura di uomo moralmente esemplare oltre che di studioso di rango, che morirà nel 1944 vittima della violenza fascista dopo 18 anni di esilio in Francia proprio per il suo antifascismo. Con Campagnolo il rapporto personale resta di amicizia sincera per tutta la vita, anche nei momenti in cui si manifestano dissensi teorici tra di loro, fino alla morte di Campagnolo stesso nel 1976. Ma è sul piano delle idee che il rapporto è sempre stato stretto anche se dialettico. Così come non va sottovalutata l'influenza del sodalizio tra i due sull'evoluzione successiva della filosofia politica di Bobbio, anche quando più forti sembrano le distanze tra questa e le posizioni sia di Trentin che di Campagnolo. Nel 1946 Bobbio tiene al Bo una conferenza avente a tema gli «Stati Uniti d'Europa», e qui si palesa evidente l'influenza di Umberto Campagnolo.

Quella di Umberto Campagnolo (1904-1976) è figura di notevole rilevanza nella cultura filosofica e politica non solo italiana ma europea, tra la fine degli anni quaranta e fino agli anni settanta, che tuttavia a Padova fu sostanzialmente un isolato, nella Facoltà di Lettere e Filosofia. Va invece detto subito della sua opera come propugnatore di una teorica del federalismo potentemente originale, sviluppata dai suoi studi a Ginevra con Hans Kelsen, dove si trasferì in esilio nel 1933 dopo la laurea a Padova in Filosofia con Erminio Troilo. Campagnolo ebbe genuini interessi filosofici, sui quali costruì le sue più originali posizioni in ambito di filosofia politica. Già presenti nella tesi di laurea con Troilo, dal significativo titolo *Conosci te stesso*, alcuni temi resteranno vivi, anche se talora sotto traccia, in tutta la sua successiva produzione.

Per Campagnolo la politica va compresa nella pienezza del suo significato filosofico, nel quale essa appare destinata a mostrarsi come quella «attività onde l'uomo acquista la sua esistenza, divenendo creatore di valori». Così Campagnolo scrive, in un articolo dal titolo *Politica e filosofia*, apparso sulla «Rivista di Filosofia» nel 1960, delineando, in amichevole discussione con Bobbio, una concezione della politica che porta quest'ultima a fondersi con un concetto di morale come fondamento di un modo nuovo di intendere la nozione stessa di «cultura». A Ginevra tenne corsi fino al 1943, quando Troilo e Marchesi lo chiamarono a Padova sull'insegnamento di Storia delle dottrine politiche. Era rientrato in Italia tre anni prima, nel 1940, dopo avere conosciuto

in Svizzera Adriano Olivetti, che se lo portò in azienda a Ivrea affidandogli il compito di organizzare una biblioteca aziendale, oltre che di gettare le basi di una casa editrice, che diventerà poi le Edizioni di Comunità. Chiamato dal Cln e dal governo militare alleato a dirigere l'Istituto per gli studi di politica internazionale di Milano (Ispi), ne fu commissario dal 1945 al 1950.

La prospettiva federalista di Campagnolo matura dopo uno studio sulla natura del diritto internazionale uscito a Parigi nel 1938 dal titolo *Nations et droit*, nella prestigiosa collana «Bibliothèque de philosophie contemporaine» di Alcan. Vi si difende la tesi dell'inesistenza del diritto internazionale se non come diritto che regola il rapporto tra i cittadini di uno Stato e gli stranieri, non come di un diritto che pretenda di regolare i rapporti tra gli Stati, che sono regolati soltanto attraverso la forza. Questa tesi sfocia nella teorizzazione della necessità storica oltre che etica di operare per il formarsi di una *civitas maxima* della quale una «Europa delle nazioni federate» diventa la premessa logica oltre che storica. Campagnolo propugna dunque un processo federativo che non passa attraverso stadi intermedi rappresentati da unioni doganali o economiche, ma punta direttamente a un pieno coinvolgimento dei popoli e delle loro assemblee legislative democraticamente elette per dar vita a un vero e proprio Stato federale europeo. Insomma, per Campagnolo, «a fare l'Europa dovevano essere i popoli e non gli Stati». Per queste idee Campagnolo si impegna nel Movimento federalista europeo di cui sarà segretario generale nel 1946, dopo avere pubblicato un rilevante manifesto dal titolo *Repubblica Federale Europea* nel 1945. Campagnolo elaborò anche, tra il 1943 e il 1946, una bozza, rimasta inedita per decenni, di Costituzione per il nuovo Stato federale europeo, così come inediti sono rimasti alcuni altri scritti di quegli anni ispirati dalla prospettiva di una «rivoluzione federale europea», opportunamente pubblicati nel 2003 da Mario G. Losano. Quel processo «rivoluzionario» può avvenire solo al di fuori di qualsiasi logica di matrice contrattualistica, perché è la volontà democraticamente espressa dei cittadini degli Stati ciò da cui promana la legittimità costituzionale del nuovo Stato federale europeo, così da costituire un'Europa unita non sulla base di labili accordi intergovernativi, strutturati a partire da volontà di tutela di più o meno esplicitamente dichiarati interessi, ma davvero costruita come Europa dei cittadini e delle loro «nazioni». Campagnolo recupera così un concetto positivo di «nazione» che va contrapponendo a quello di Stato che fagocita ciascuna nazione nell'Europa moderna degli Stati, appunto, nazionali, costituendo così la premessa per l'esprimersi della

«volontà di potenza» di ciascuno di essi, in quanto Stati, fino alla tragedia delle guerre mondiali che sono state in realtà guerre europee. «In questo carattere “non governativo” e anzi “rivoluzionario” del federalismo – pacificamente rivoluzionario – sta la novità radicale dell’idea federale» secondo Campagnolo, osserva giustamente Lorella Cedroni. Un federalismo che viene proponendo almeno fino al 1950, quando l’esplosione dirompente della «guerra fredda» lo convince che è venuto il tempo per gli intellettuali di assumersi direttamente le proprie responsabilità di fronte al nuovo rischio di un conflitto che vede l’Europa spaccata in due, tra Ovest ed Est, distruggendo l’ideale della «casa comune europea» unita dall’Atlantico agli Urali, conflitto destinato a coinvolgere il mondo intero, ancora una volta.

Nasce così l’idea della fondazione, nel 1950, della Société Européenne de Culture (S.E.C.), con sede a Venezia, sorta con l’appoggio di figure aperte e illuminate del partito della Democrazia cristiana come Luigi Gui e Stanislao Ceschi: un’istituzione con il compito di coinvolgere le élites intellettuali in quella politica del dialogo per la costruzione di un nuovo ordine morale fatto di valori condivisi tra le ideologie e le fedi a livello non solo europeo ma globale, che Campagnolo con felice espressione chiamerà «politica della cultura». L’idea della Société européenne de culture fu lanciata ancora nel 1946, anche se costituita, appunto, nel 1950, e avrà nella rivista «Comprendre. Revue de politique de la culture» il suo organo ufficiale. Non si può non consentire con lui quando egli rivendica alla «dottrina della politica della cultura» il merito di avere aperto «una nuova via sulla quale molti uomini progrediscono con chiara coscienza e dedizione a un ideale di giustizia universale nella ricerca di “una pace che non abbia la guerra come alternativa”». Non è questa la sede per tracciare un compiuto bilancio di quella *politique de la culture* che la S.E.C. ha portato avanti, sotto la presidenza di Campagnolo, e poi di Bobbio, alla sua morte nel 1976, durante i periodi più bui della «guerra fredda», né per un’analisi dettagliata di come l’originario ideale federalista, così come Campagnolo lo ha elaborato, si sia trasfuso nella concezione della *politique de la culture*. Ma non si può non accennare a come quell’ideale della *civitas maxima* di cui ogni uomo è per natura e per destinazione cittadino e in cui nessuno è straniero, diventi l’obiettivo cui la *politique de la culture* ha il compito di puntare. Solo se si riuscirà a costruire davvero, per volontà dei popoli, quella *civitas maxima* si potrà raggiungere una «pace che non abbia come alternativa la guerra». È questa un’idea di pace nuova e davvero «rivoluzionaria», che trova la sua possibilità di realizzazione

proprio attraverso il raggiungimento del fine che Campagnolo si è proposto con tutta la sua opera di filosofo e di «uomo di cultura», oltre che di infaticabile organizzatore: riponendo le sue speranze nella forza dei popoli, di cui gli uomini di cultura avrebbero dovuto essere l'espressione cosciente e razionale, adempiere al compito della *politique de la culture* che è quello, osserva Bobbio, di «condurre le forze dell'unità a conquistare su tutto il pianeta il monopolio, o meglio la padronanza della violenza che condiziona i rapporti tra i popoli, e costituisce il terreno specifico della guerra».

Resta il fatto che il suo impegno culturale appassionato, e il coraggio utopico del suo pensiero, così realista e legato alla dimensione storica pur in una dimensione «profetica», oltre che la profonda originalità di quel pensiero medesimo, fanno di Umberto Campagnolo uno dei più significativi personaggi della filosofia e dell'accademica patavina del secondo dopoguerra, sicuramente quello maggiormente conosciuto, e stimato, a livello internazionale.

IV. Tra personalismo cristiano e «metafisica classica»

di Vincenzo Milanese

Anche la vicenda degli studi filosofici e più in generale di quelli umanistici all'Università di Padova è di fronte a un giro di boa dopo la conclusione del periodo che vede impegnati molti docenti, studenti e personale tecnico-amministrativo nella lotta contro il nazifascismo, con un eroismo testimoniato da tanti episodi ben noti, che farà meritare all'Ateneo la medaglia d'oro al valor militare dopo la Liberazione. Come del resto la città, che, scrive con grande lucidità Angelo Ventura nella sua ricostruzione della storia della Padova contemporanea, con la rinascita dell'Italia nel secondo dopoguerra «aveva veramente voltato pagina. La lunga tradizione democratica e laica dell'età giolittiana e la vittoria socialista del 1921 sembravano ormai appartenere ad un passato irrevocabile». Si era venuto a creare, infatti, un contesto storico in cui la formazione di un blocco politico-sociale, assai robusto, di matrice moderata e clericale faceva sì che tutto, a livello politico-amministrativo e istituzionale, ma non solo, «passava – sono ancora parole di Angelo Ventura – in mani democristiane». A partire dai primi anni del dopoguerra, poi negli anni cinquanta e fino al crollo della cosiddetta «prima Repubblica», Padova diventa dunque «una delle più agguerrite cittadelle della Chiesa italiana: una realtà che non è immanente a presunti caratteri antropologici dei veneti, e dei padovani in specie, – scrive sempre Angelo Ventura – ma è il risultato, piuttosto recente, di un complesso processo storico».

Senza poter, ovviamente, approfondire qui le dinamiche di quel processo, basti solo annotare come la Chiesa padovana abbia, negli anni del fascismo imperante, intelligentemente svolto un'«opera efficace ed insostituibile di mediazione tra le masse ed il regime», con il clero e le organizzazioni cattoliche che «costituivano un mondo compatto ed impenetrabile, una potenza autonoma che accettava e appoggiava il regime, ma non si identificava con esso. Ripiegata sull'attività religiosa,

volta interamente alla formazione delle coscienze, la Chiesa si muoveva alla riconquista cristiana della società civile, e con l'Azione cattolica, con la Fuci e il Movimento laureati cattolici, vivai di una nuova classe dirigente, si preparava ad assumere un ruolo di crescente importanza nel futuro, e a raccogliere presto o tardi l'eredità del fascismo». Ecco dunque così chiaramente esplicitate le premesse di ciò che accade a partire dalla fine della guerra: «Sin dai primi mesi dopo la Liberazione il clero padovano, il settimanale diocesano "La difesa del popolo", e "La libertà", settimanale dc, chiamavano a raccolta i cattolici in difesa dei valori religiosi e di una società ispirata alla dottrina sociale cattolica, contro la minaccia del comunismo ateo e totalitario, in una lotta che si configurava come uno scontro decisivo tra due civiltà contrapposte». Va detto chiaramente che, anche in ambito patavino, era del tutto giustificato avvertire quella minaccia come concreta e pericolosa, dato che «la forza politica reale alternativa alla Dc era rappresentata da una sinistra egemonizzata da un Partito comunista rigidamente marxista-leninista-stalinista, allineato con l'Unione Sovietica».

Non può dunque parere strano che, così come negli anni a cavallo tra i due secoli la storia della Padova democratica e laica si era intrecciata con le vicende della stagione del positivismo padovano, in questi anni del secondo dopoguerra il giro di boa a cui si è accennato veda gli studi umanistici e filosofici nell'Ateneo virare decisamente in direzione di una prospettiva che richiama più antiche tradizioni ottocentesche, di matrice profondamente diversa da quella del positivismo e della sua eredità laica. Prende ora avvio una stagione nella quale la filosofia patavina vede affermarsi e prevalere come orizzonte teoretico pervasivo e dominante il ritorno a uno spiritualismo, pur profondamente rinnovato, e a una metafisica di matrice neotomistica, di tipo anch'essa significativamente nuovo e originale. Questa stagione durerà fino alla fine degli anni settanta del Novecento, quando l'esplosione della furia del terrorismo anarcoide in Italia, di quel «terrore rosso» che ha messo a dura prova la nostra ancor giovane democrazia, vede sorgere a Padova una delle sue centrali più forti e agguerrite, soprattutto in ambito universitario.

L'Università di Padova entra dunque in una fase nuova che risente profondamente del mutato clima politico e culturale. Sono gli anni in cui, dopo il rettorato di Egidio Meneghetti (1892-1961), il rettore «laico» della Liberazione, arrivano al rettorato del Bo Aldo Ferrabino, nel 1947, e poi Guido Ferro (1898-1976), che ricoprirà la carica di rettore ininterrottamente dal 1949 fino al 1968. Figura complessa quella di Al-

do Ferrabino (1892-1972), cuneese, grande studioso di storia greca e romana, che, arrivato a Padova in Facoltà di Lettere e Filosofia nel 1923, fece parte di una sorta di «quadrumvirato» con Carlo Anti, Conetto Marchesi, e Manara Valgimigli, che, come scrive Pietro Treves, «nella relativa libertà o tolleranza di Padova “bianca”, permise come nessun'altra università italiana in regime fascista rigore di studi e impegno di coscienze, quale rese poi manifesto la Resistenza». Se non che, continua Treves, in Ferrabino, accanto allo storico, e tuttavia ancora commisto con esso, maturava il teologo. Emblematico, per questo passaggio, il volume *L'esperienza cristiana* del 1944. Per cui non stupisce che, come lo stesso Ferrabino confessa al suo maestro De Sanctis, annunciandogli di aver voluto ricevere il battesimo cristiano nel 1945 – lui che in quanto figlio di genitori agnostici non era stato battezzato alla nascita –, nella sua biblioteca «i libri di teologia, di metafisica e di filosofia religiosa sostituivano, ormai, e più avrebbero sostituito, i libri di storia». Del rettore Guido Ferro, ingegnere, stimatissimo docente di Costruzioni marittime, scrive nel 2003 monsignor Pietro Giacomo Nonis (che prima della cattedra vescovile vicentina aveva ricoperto quella di Filosofia della religione nella Facoltà di Magistero a Padova, ed era stato anche preside e prorettore): «Chiunque parlasse di lui, sottolineava un altro elemento distintivo, un dato particolare, che si provava avvicinando Guido Ferro: la precisa impressione di avere di fronte un vero cristiano».

Si son fatte qui queste ultime, rapide e quasi impressionistiche, annotazioni, per dare un'idea di come in Ateneo fosse cambiato il clima, del resto seguendo appunto quanto accadeva in città. Per cui appare assai verosimile che fosse dovuto a un così radicalmente mutato clima politico e culturale, a un nuovo *Zeitgeist*, l'affermarsi delle correnti filosofiche di ispirazione cattolica, assai più di quanto non ne sia stata causa quel «senso di vuoto» che evocava Attilio Zadro, vuoto lasciato, a suo parere, da una sorta di «fallimento» dell'eredità del positivismo di Ardigò nell'ambiente filosofico e accademico padovano.

Una stagione, questa della filosofia di dichiarata ispirazione cattolica nel secondo dopoguerra padovano, che ha sue non superficiali radici negli anni tra le due guerre, nei quali non era solo Erminio Troilo, della cui figura e dei limiti del cui pensiero in ambito etico-politico si detto più sopra, a tenere insegnamenti di discipline filosofiche nell'Ateneo patavino. Quella di Luigi Stefanini (1891-1956) rappresenta una delle voci più significative e autorevoli della filosofia di ispirazione cristiana

tra la prima e la seconda metà del Novecento, e poi fino ai primi anni cinquanta, in un periodo storico in cui una prospettiva di matrice «personalistica» si andava affermando in Europa, soprattutto in area francese; e basti pensare a Emmanuel Mounier, ma anche a Lavelle e Le Senne. Stefanini approderà a una sua originale visione «personalistica» attraverso un percorso teoretico che comincia subito dopo la laurea a Padova con Antonio Aliotta. È stato giustamente osservato da uno dei suoi più diretti allievi, Armando Rigobello, che all'Università Stefanini non incontrò un maestro decisivo per la sua formazione filosofica, anche se va osservato che si laureò con Aliotta con una tesi, poi pubblicata, su Blondel nel 1913 quando il tema dell'«azione» era diventato centrale nella cultura filosofica europea ed era al centro anche dell'interesse filosofico di Aliotta stesso. Alla docenza universitaria arriva nel 1931, incaricato di Pedagogia a Padova; vincitore poi della cattedra di Filosofia teoretica a Messina, è di nuovo a Padova ordinario di Pedagogia dal 1937 e nel 1940 di Storia della filosofia, mantenendo per incarico anche l'insegnamento di Estetica. Ai temi di carattere pedagogico sarà costantemente interessato, e non sarà un caso se dal suo insegnamento trarrà origine la scuola di studi pedagogici destinata ad avere un ruolo importante nella cultura umanistica padovana, e non solo, a partire dagli anni cinquanta, con Giuseppe Flores D'Arcais che di Stefanini è stato allievo.

Il percorso filosofico di Stefanini risente innanzi tutto dell'influenza del neoidealismo gentiliano, che Stefanini tenta di conciliare con una opzione di fede religiosa cristiana molto salda in lui fin dagli anni giovanili a Treviso. Lo scritto del 1929 dal significativo titolo *Idealismo cristiano* è testimonianza di questo suo esordio teoretico. I temi fondanti dell'attualismo affasciano Stefanini, che si rende però conto dell'incompatibilità del neoidealismo di Gentile, con la sua potente carica di tensione in direzione di un coerente immanentismo, con la religione del cristianesimo, che resta per lui punto di riferimento ineludibile e costante. Ecco allora manifestarsi chiaramente nel suo pensiero la torsione, se non la distorsione, dell'attualismo in direzione di una posizione di evidente struttura spiritualistica aperta alla trascendenza di un Principio rispetto all'atto del soggetto umano, che trova la sua espressione più chiara nello scritto del 1944 intitolato *Spiritualismo cristiano*. Stefanini sviluppa qui una critica serrata dell'attualismo: «L'autocritica è un'ambizione umana fallita, ipostatizzata in un sistema filosofico». Ne deriva che «il pensiero umano non può rendersi assoluto, se non facendosi pensiero dell'assoluto». Ma non dobbiamo dimenticare

che «*la relazione che noi stabiliamo con la nostra immagine dell'assoluto, trasparente sull'assoluto, è l'unica relazione che non relativizza l'assoluto*: l'unica con cui la razionalità fonda se stessa, nel riconoscimento dei propri limiti». Ma l'atto, l'atto come spirito, resta l'elemento fondante dell'io nella sua relazione con il mondo: «non siamo passivi del mondo, *ma siamo passivi dei limiti del nostro potere rispetto al mondo. La conoscenza è conoscenza delle cose nell'atto nostro*». Lo spirito umano procede «quasi educando progressivamente il reale ad accogliere la sintesi spirituale che lo investe e perfeziona, o educando lo spirito a perfezionare il suo atto rendendolo viepiù penetrante nell'intimità chiusa della cosa o del fatto».

È ben chiaro in queste pagine il ruolo centrale della nozione di «immagine», che apre in direzione di quella centralità che l'esperienza artistica riveste nel pensiero di Stefanini: il «concetto di immagine, — scrive — nel suo impiego filosofico, differisce sostanzialmente dalla considerazione dell'immagine come *tertium quid*, frapposto fra il soggetto e l'oggetto, che ci distanzia dall'oggetto e lo rende impenetrabile; essa è invece la espressione spirituale, efficace e parziale, di una realtà eccedente l'atto dello spirito finito». Non stupisce allora che egli scriva, con espressioni perentorie, che «*la possibilità di un dominio spirituale incondizionato delle cose diventa realtà per l'uomo nello stato prestigioso dell'arte: stato prestigioso che realizza, con quel grado di fittizia realtà che è la realtà dell'immagine sognata, ciò che, impossibile a farsi dall'uomo, è possibile e necessario all'uomo pensare col preciso riferimento ad un'assoluta spiritualità*». È l'arte che «finge il perfetto adempimento dell'atto umano nella sua opera: finita, non più in quanto circuita da una necessità esteriore, ma in quanto sufficiente a sé stessa, compiuta». L'apertura verso la trascendenza per mezzo dell'arte «diventa chiara attraverso la mediazione dell'umanità razionale del soggetto, che evita ricadute in un vacuo estetismo puramente edonistico, e porta direttamente a Dio: la ragione sormonta l'arte e ne estrae la più adeguata immagine dell'assoluto».

L'approdo a una posizione di «personalismo cristiano», a partire dalla radicale critica del trascendentalismo e dell'attualismo gentiliano, era dunque scontato. E Stefanini indica espressamente questo approdo nel saggio del 1950 *La mia prospettiva filosofica*, alla conclusione del quale egli rivendica la coerenza del suo percorso teoretico, condotto, dice testualmente, parlando in prima persona, «senza contraddirmi», sin dall'esordio, in cui si definisce come *Idealismo cristiano*, nel 1929, e poi come *Spiritualismo cristiano* nel 1944. È un saggio, questo del 1950,

che presenta assai bene le coordinate teoriche fondamentali del personalismo di Stefanini, che si condensa in una affermazione fondamentale: «*L'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone*». In questo scritto si accentuano anche i motivi di matrice esistenzialistica del suo pensiero più maturo, il quale, mentre ribadisce la critica al trascendentalismo, sottolinea nel contempo l'*unità* dell'io come persona che si costituisce attraverso il suo essere razionale, ma anche l'*unicità* irriducibile di ciascuna persona: perché «dalla unicità vengono il valore e la dignità umane. Se una religione positiva mi dirà che una singola anima tanto vale da rendere possibile, una sola, l'incarnazione e l'immolazione di Dio, io non potrò non essere indotto a riconoscere che questa religione, non fosse altro che per questo, mi indica il senso vero dell'umana esistenza». Partendo dall'immortalità guadagnata «in nome dell'unicità» si giunge a Dio: «Se un supremo potere mi ha amato tanto da costituirmi [...] come un unico, di cui un altro identico non ci fu né ci sarà in tutta la storia del creato, questo unico, una volta costituito, non può essere distrutto senza che in quell'amore non venga distrutta la possibilità stessa dell'atto che lo esprime. Una specie di argomento ontologico dell'amore sta alla base della mia pretesa di immortalità».

Stanno qui le radici di quell'«esistenzialismo personalistico cristiano» in cui si conclude il pensiero di Luigi Stefanini: «L'uomo non può possedersi se non si possiede in Dio. Ma è vero anche che Dio non può essere posseduto dall'uomo se l'uomo anzitutto non mette in atto tutte le sue risorse per conquistare se stesso». La verità che l'esistenzialismo ha messo in luce è che «il processo costruttivo dell'umana personalità non è mai razionale senza essere ad un tempo morale. [...] Siamo dati a noi stessi non come cosa che è quello che è, ma come un dover essere per virtù dell'atto nostro», per cui «il male e l'errore, indissolubilmente, consistono nell'arresto del processo dialettico con cui la persona si conquista nella sua interezza». Non ci vuole molto, allora perché «un'ontologia personalistica diventi un'axiologia. Il valore si accende nell'essere perché l'essere è persona», e quindi «l'*Ens* è *verum, bonum, pulchrum* in quanto si afferma, si vuole, si ama: in quanto è persona».

L'eredità filosofica di Stefanini passa a due suoi allievi, Armando Rigobello (1924-2016) e Giovanni Santinello (1922-2003), dei quali solo il secondo resterà a Padova, docente di Storia della filosofia nella Facoltà di Magistero. Dell'insegnamento del maestro Santinello fece suo e svi-

luppò il nesso *persona-storia*, giungendo così a una sorta di «personalismo storiografico», in cui un vigile metodo filologico mira a stabilire un rapporto con la persona stessa dell'autore, attraverso una comprensione del testo che però non pretende mai di essere esaustiva. Santinello si è occupato con autorevolezza di Cusano e dintorni, quindi di temi dal tardo antico all'umanesimo, e poi della filosofia kantiana. Ma il suo nome è legato particolarmente all'impegnativo e rilevante progetto di una *Storia delle storie generali della filosofia*, realizzato coordinando un coeso gruppo di collaboratori, e che fu poi concluso, dopo la sua morte, sotto la guida del suo allievo Gregorio Piaia.

L'eredità pedagogica, invece, di Stefanini passa, come già si è accennato, a Giuseppe Flores d'Arcais (1908-2004), sostenitore di una pedagogia «filosofica» di marca personalistica. È suo merito una pionieristica apertura alla didattica con strumenti audiovisivi, così come un'apertura a contatti e collaborazioni di livello internazionale. Da sottolineare è anche l'impegno sul fronte della letteratura per l'infanzia, con la costituzione di una biblioteca di letteratura giovanile unica nel suo genere.

Va peraltro osservato che il collegamento della pedagogia con le altre scienze dell'uomo all'interno della Facoltà di Magistero avviene con Guido Petter (1927-2011), bella figura di partigiano in Val d'Ossola, maestro elementare che si laurea poi con Musatti alla Statale di Milano, docente a Padova di Psicologia dell'età evolutiva dal 1963. Convinto sostenitore delle tesi di Jean Piaget, introdusse a Padova l'epistemologia genetica piagetiana. È stato maestro di generazioni di insegnanti e ha avviato molte linee di ricerca in ambito psicologico, poi proseguite dagli allievi nella Facoltà di Psicologia, nata negli anni novanta. Già si è accennato all'importanza dell'area degli studi di psicologia generale a Padova sin dalle origini della psicologia scientifica in Italia, con Benussi e poi Musatti, e infine con Fabio Metelli nel secondo dopoguerra. Non meno rilevante il contributo della scuola padovana alla psicologia dello sviluppo e alle scienze a questa collegate, fino ai giorni nostri, grazie all'impulso e al magistero di Guido Petter. Non resta invece a Padova l'eredità di Stefanini studioso di estetica. Gli studi in quell'ambito disciplinare avranno esponenti autorevoli in Carlo Diano e Sergio Bettini, e poi Dino Formaggio, cui più avanti si farà cenno, che però nulla hanno a che vedere con lo spiritualismo stefaniniano.

È, assai probabilmente, proprio con la chiamata in cattedra a Padova nel 1937 di Luigi Stefanini che comincia la *Reconquista* della piaz-

zaforte patavina da parte della filosofia cristiana, approfittando dell'isolamento di Erminio Troilo nel panorama filosofico italiano per via del suo non essere «organico», anzi, decisissimo avversario, del neoidealismo attualistico gentiliano allora imperante, e fors'anche per essere stato alquanto tiepido nei confronti del fascismo. Sta di fatto che Padova diventa, nel secondo dopoguerra, il centro più forte, la roccaforte e il baluardo della cultura cattolica in Italia, in un certo senso forse anche più di quanto non lo sia stata la stessa Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Si può sostenere senza forzature che sia stata cittadella della filosofia cristiana riconosciuta anche a livello europeo, così come lo fu Louvain con la sua antica e prestigiosa Université Catholique. E ciò per una ragione abbastanza semplice: a Padova la filosofia di ispirazione cristiana ha trovato modo di esprimersi in maniera assai articolata e si è venuta sviluppando verso direzioni teoreticamente diverse, e talora tra loro divergenti, dando così spazio di soddisfazione per sensibilità filosofiche tra loro non immediatamente assimilabili ma pur sempre all'interno del medesimo orizzonte, quello appunto della filosofia di matrice cattolica.

È stato, dunque, questo, un predominio forte e sicuro, indiscusso, che segna tutta la cultura non solo filosofica nella Padova del secondo dopoguerra. Insieme a Stefanini, anzi per certi versi in alternativa al suo spiritualismo cristiano, si muovono infatti con autorevolezza sul palcoscenico della filosofia cattolica padovana altre figure, di non minore prestigio. La prima è quella di Umberto Antonio Padovani (1894-1968), che arriva a Padova dalla Università Cattolica di Milano nel 1948, sulla cattedra di Filosofia morale, insegnando anche per alcuni anni Filosofia teoretica. E poi quella di Marino Gentile (1906-1991), che è stabilmente a Padova dai primi anni cinquanta, dopo aver frequentato gli ambienti accademici patavini sin dal 1938, e che sarà la personalità forse più di spicco e sicuramente la più longeva, accademicamente parlando, perché opererà attivamente sulla scena patavina fino ai primi anni ottanta, dopo il suo passaggio fuori ruolo nel 1976. Non sono propriamente due «vite parallele» quelle di Padovani e di Gentile, ma conviene avvicinarsi a loro con una lettura che li accosta in nome del fatto che entrambi provengono da un medesimo ambiente culturale, la Cattolica di Milano, in cui si era venuta affermando in Italia la filosofia neoscolastica, ma nei confronti della quale entrambi, in modo diverso, prenderanno le distanze seguendo itinerari che, se da un lato mantengono una sorta di *imprinting* che a quell'esperienza filosofica si ricollega, finiranno con il divergere

sensibilmente anche tra di loro, così come si distingueranno dall'evoluzione delle posizioni più ortodosse, per così dire, della neoscolastica rappresentate a Milano. La filosofia resta, indefettibilmente, discorso metafisico, e si identifica con esso. È ad Aristotele, più che a Tommaso, che guardano sia Gustavo Bontadini, a Milano, approdando a una metafisica che definirà come «neo-classica», sia Padovani e Gentile, a Padova. Quell'originale posizione teoretica assume ora qui la denominazione di «metafisica classica», in cui il rimando terminologico («classico», senza il «neo»...) vuole non solo alludere alla fonte antica, aristotelica, ma anche alla capacità di misurarsi con la modernità filosofica, con l'obiettivo di riproporre un pensiero che aspira al riconoscimento della sua perennità quanto a impianto teoretico di fondo. Già è stata ben ricostruita da Ezio Riondato e da Enrico Berti la storia del movimento di cui parliamo, così come della sua genesi, e anche dello stesso uso terminologico della dizione «metafisica classica». Per questo motivo è opportuno qui soffermarsi piuttosto sulle originali e tra loro diversificate «versioni» della posizione che alla «metafisica classica» si riconducono elaborate da Umberto A. Padovani e Marino Gentile.

Conviene forse cominciare da quest'ultimo, non foss'altro perché la sua posizione è stata più frequentemente riconosciuta come la più genuina forma di teorizzazione della «metafisica classica» stessa, ma anche per la longevità accademica, che si trasforma in influenza culturale, di Marino Gentile cui si è accennato. Questa longevità, tramutatasi in impegno costante nel sostenere per una buona quarantina d'anni la «metafisica classica», e la convergenza nella medesima direzione di numerosi suoi allievi, oltre che dell'opera di figure come quella di Padovani, al cui magistero si sono riferiti altri allievi, ha fatto sì che si sia potuto parlare, con piena fondatezza, di una «scuola» padovana di metafisica. Quanto a Marino Gentile, va detto subito che vi è una pura e semplice, casuale omonimia con il maestro dell'attualismo Giovanni Gentile, ma nessuna parentela esiste tra quest'ultimo, siculo di Castelvetrano, e il giuliano Marino, nato a Trieste da famiglia dalmata. Ciò non toglie che Marino, oltre ad avere frequentato la Scuola Normale pisana e aver discusso la sua tesi di perfezionamento con il grande Giovanni, si sia formato in ambiente neoidealistico e, pur non essendo mai stato attualista, abbia risentito del magistero gentiliano così che nei confronti di questo magistero abbia qualche debito. Ciò ovviamente nulla toglie alla centralità che il richiamo al pensiero aristotelico ha nella versione della «metafisica classica» di Marino Gentile.

In una pagina centrale del *Trattato di filosofia* del 1987, senza dubbio la sua opera più organica e matura, Marino Gentile scrive che «la metafisica classica, lungi dall'essere una gratuita sovrapposizione di istanze estranee alla ricerca del sapere, è lo sbocco necessario di quell'attitudine, veramente critica, con cui, guardando al mondo, al divenire, all'esperienza, se ne scorge come carattere radicale quello di non poter passare per forza propria dal nulla a se stesso». In questa affermazione, c'è, si può dire, il cuore dell'argomentazione teoretica con cui Marino Gentile opera la più genuina posizione del problema metafisico, che parte dall'assunzione di una «problematicità pura» intrinseca alla nozione stessa di «esperienza» se concepita, aristotelicamente, nella sua originaria purezza quale deriva dal suo essere primariamente *historia*, nel senso greco del termine. Va infatti sottolineato che «la *historia* rappresenta nel pensiero aristotelico, e più particolarmente nella costituzione della metafisica, una posizione ed un momento capitali e indispensabili, in quanto costituisce quella prima considerazione, anzi, per essere più esatti, quella prima visione della realtà, per cui essa non viene ancora organizzata in un sistema di rapporti razionali, ma viene conosciuta in se stessa come una totalità fluente» che abbisogna di una spiegazione nel suo darsi come tale, ma che ha già in sé la potenzialità di un organizzarsi in termini di razionalità concettuale. È dunque a partire da questa problematicità dell'esperienza che nasce quel «domandare tutto che è un tutto domandare», secondo una formula cara a Marino Gentile, al quale la risposta sistematica, secondo la prospettiva della relazione logica tra «potenza» e «atto», non può che essere il «principio», guadagnato con un procedimento dialettico rigoroso che ne garantisce l'affrancamento da qualsiasi ipoteticità, cioè lo definisce come «anipotetico». È un processo logico che «consiste essenzialmente nel mettere in luce l'indispensabilità di un principio regolativo per rendere conto dell'esperienza, e quindi non può concludere ad un principio che appartenga come elemento alla serie dell'esperienza stessa»; quindi «il principio a cui questo processo tende trascende i termini dell'esperienza nella loro singolarità e totalità, ma si costituisce e si fonda nell'esperienza stessa come contesto originario».

Nel *Trattato di filosofia* è sviluppata un'originale rilettura di Aristotele e di Kant, esaminati, per così dire, sinotticamente, giungendo alla conclusione per cui «l'argomentazione aristotelica e quella kantiana coincidono nell'affermare la presenza attuale dell'intelligenza come principio regolativo dell'esperienza», e aprendo quindi all'approdo nei lidi rassicuranti della «metafisica classica». Dunque, conclude Marino Gentile,

tutta la filosofia si può esaurire nell'avvertire in modo consapevole la condizione immanente a ogni grado e momento del conoscere, sotto il duplice aspetto della constatata difettività dell'esperienza e della richiesta integrazione del principio. [...] La filosofia è sapere e come tale si distingue dal mero conoscere, in quanto è processo dimostrativo, ma la dimostrazione filosofica si distingue qualitativamente da quella che costituisce il sapere scientifico, in quanto non è ipotetico-deduttiva, bensì dialettica; la filosofia è quindi esplicitazione della conoscenza del «perché» o principio contenuta potenzialmente nell'esperienza; il principio non si conosce né con una rappresentazione sensibile né con una concettuale, bensì mediante il processo dell'intelligenza; questa si manifesta come quell'attualità pura, in cui confronto l'esperienza si costituisce quale divenire orientato e unitario: inesauribile il divenire nella sua problematicità, inesausto il principio nella sua attualità.

Ne deriva che può apparire «deludente l'estrema brevità con cui è proposto il tema della filosofia, poiché questo si riduce a riconoscere, oltre al tessuto ricchissimo del sapere razionale, la funzione regolatrice dell'intelligenza, come principio unitivo dell'esperienza». Torna qui a emergere un tema fondamentale che caratterizza la posizione teoretica della «metafisica classica», quella distinzione tra «*dianoia*» e «*nous*» che è platonica prima ancora che aristotelica, e che consente la distinzione della conoscenza dell'«*oti*», cioè, in greco, del «che cosa», da quella del «*dioti*», cioè del «perché»: che è poi la distinzione tra conoscenza scientifica e sapere filosofico, tra la *ratio* calcolante della scienza moderna e l'*intellectus* della filosofia, che consiste nella capacità di *intus-legere*, di andare per così dire «dentro» l'esperienza del mondo oltrepassando la scienza e attingendo il «principio» che, appunto, lo trascende, e che ad esso conferisce il suo proprio significato.

Di particolare rilievo appare l'analisi che Marino Gentile compie della filosofia moderna, nella quale il senso dell'operare dell'uomo sul mondo è quello di asservirlo al suo volere, per affermare la sua sovranità su di esso, divenuto *regnum hominis* perché dominato attraverso la tecnica figlia della scienza moderna. La scienza è un rigoroso procedimento ipotetico-deduttivo che va tenuto sempre ben distinto da quel «domandare tutto che è un tutto domandare», che si sviluppa invece con un'argomentazione altrettanto rigorosa ma dialettica, sulla scorta di quanto ha insegnato Aristotele. Questa argomentazione dialettica è ben ricostruita nel suo valore di «dimostrazione» da Enrico Berti (1935), il vero «erede» filosofico di Marino Gentile, figura di notevole rilevanza nel panorama filosofico italiano, ma non solo. Berti è

infatti diventato, dopo un poderoso volume giovanile su *La filosofia del primo Aristotele*, uno dei più accreditati studiosi del pensiero aristotelico sul piano internazionale, con una bibliografia sterminata di riconosciuto alto livello anche teoretico oltre che storico-critico. È stato professore di Storia della filosofia a Padova, dopo alcuni anni a Perugia, dai primi anni settanta sino al passaggio fuori ruolo, nel 2005, e a sua volta ha avuto una nutrita schiera di allievi. Si è occupato anche della tematica del rapporto tra «ragione scientifica» e «ragione filosofica», sviluppando e approfondendo la proposta interpretativa di Marino Gentile. Ha promosso importanti dibattiti filosofici negli anni settanta e ottanta su problemi fondamentali nella storia del pensiero come quello della «contraddizione», misurandosi sempre con efficacia nel confronto con la filosofia contemporanea partendo da posizioni che potrebbero essere definite, in senso lato, neoaristoteliche. È stato anche un intellettuale fortemente impegnato sul piano politico e civile, fino a diventare un punto di riferimento per la cultura di ispirazione cattolico-democratica negli ultimi decenni del Novecento, apprezzato e stimato anche dal fronte «laico».

Tra coloro che si sono formati sulle tesi di Marino Gentile non è possibile non ricordare Giovanni Romano Bacchin (1929-1995), anch'egli suo allievo diretto e convinto propugnatore di una filosofia come metafisica, posizione che ha approfondito dimostrando una non comune *vis* teoretica ma avviandosi in direzione di un recupero di linee di pensiero sostanzialmente attualistiche, cosa che può non stupire del tutto date talune presenze del pensiero di Giovanni Gentile in quello di Marino Gentile.

Tra gli allievi di questo maestro patavino va segnalato un gruppo di studiosi che sono stati docenti della Facoltà di Lettere e Filosofia ma che, pur provenendo da quella scuola, dopo un'iniziale adesione alle tesi in essa dominanti, hanno percorso strade autonome e diverse. Tra questi in primo luogo Umberto Curi (1941), intellettuale poliedrico e brillante, che ha attraversato varie esperienze culturali. Della vastità dei suoi interessi e dell'ampiezza dello spettro delle sue ricerche è testimonianza il volume *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, a lui dedicato come *Festschrift* per il suo pensionamento. Menzione speciale merita la figura di Franco Volpi (1952-2009), prematuramente scomparso, allievo diretto di Berti, che si è distinto come apprezzato interprete di Heidegger anche nell'ambiente culturale di lingua tedesca, oltre che come traduttore di Heidegger stesso in lingua italiana.

All'interno dell'orizzonte teoretico della «metafisica classica» si iscrive anche l'opera di Pietro Faggiotto (1923-2010). Era, per così dire, figlio d'arte, in quanto figlio di Agostino, studioso e docente di Storia delle religioni. I principali lavori teoretici di Pietro Faggiotto sono raccolti intorno al tema della ricerca della struttura di quella verticale metafisica a cui tutta la scuola della «metafisica classica» mirava, enfatizzando con persuasiva argomentazione la centralità che deve esservi riconosciuta al «principio di ragion sufficiente». Contributi particolarmente interessanti Faggiotto ha dato con i suoi lavori storico-critici, ricchi sempre peraltro di valenza teoretica, come ad esempio l'ampio studio sulla metafisica nella modernità, o meglio sui tentativi di superamento della metafisica nel suo significato originario, che Faggiotto ricostruisce con un'attenta analisi giungendo a mo' di conclusione a una sorta di *destructio destructronis* attraverso la evidenziazione delle forme di metafisica «spuria» sottese a quei tentativi. Altrettanto significativi sono gli studi sulla «metafisica kantiana della analogia», nei quali sviluppa un'interpretazione dell'opera kantiana decisamente innovativa e stimolante, giungendo alla presentazione di un Kant tutt'altro che «affossatore della metafisica», quanto piuttosto filosofo che ha individuato una nuova via per un pensare metafisico coerente con le premesse teoretico-epistemologiche della modernità.

Una ricostruzione complessiva ed efficace delle posizioni della «scuola padovana» nel suo richiamarsi più direttamente alle tesi di Marino Gentile, anche quanto alla sua autonoma collocazione teoretica rispetto a quella milanese sviluppatasi intorno a Bontadini, ha fatto Cristina Rossitto, allieva di Berti, nel volume *Riflessioni sulla struttura logica della filosofia*.

Si forma all'interno dell'ambiente che vede il dominio incontrastato della «metafisica classica» nell'Istituto di filosofia di Padova anche Franco Chiereghin (1937), allievo in anni giovanili di Marino Gentile, e figura di indubbio rilievo nel panorama della filosofia italiana dell'ultimo scorcio del Novecento. Pur restando all'interno di un orizzonte filosofico che non rinnega la perentorietà della questione originaria della filosofia greca classica, Chiereghin si affranca presto dall'impostazione teoretica di matrice aristotelica della «scuola» padovana, per sviluppare un proprio autonomo itinerario di pensiero. È stato, in primo luogo, l'iniziatore a Padova di una importante tradizione di studi sulla filosofia hegeliana, che continua con i suoi allievi, ed è noto in particolare per aver prodotto un'interpretazione innovativa del pensiero di

Hegel nella sua complessità. La sua attività di ricerca filosofica, passata attraverso una messe di studi sui classici, da Platone e Agostino a Spinoza, Kant, Hegel e Heidegger, è approdata a una proposta teoretica originale, volta a chiarire, partendo dalla «domanda ontologica», i principi esplicativi della complessità umana, dalle strutture di base dell'agire (si veda *Possibilità e limiti dell'agire umano*, 1990), all'attività cognitiva (si veda *L'eco della caverna. Problemi di filosofia della logica e della mente*, 2004), con particolare attenzione per l'attuale confronto della filosofia con le neuroscienze. I suoi più recenti interessi sono rivolti all'interpretazione del pensiero delle origini nell'antica cultura indo-aria, cui ha dedicato un illuminante volume.

Pietro Faggiotto è stato allievo dell'altra significativa figura di pensatore legato alla «metafisica classica», Umberto Antonio Padovani, già più sopra ricordato, che insieme a Marino Gentile e a Carlo Giacon, di cui si dirà, costituisce una sorta di «divina Trimurti» della «metafisica classica» padovana. Alla contemporanea presenza di questi tre pensatori tutti in vario modo riconducibili a quell'orizzonte teoretico si deve il fatto che Padova, come già più sopra si è accennato, sia diventata quella cittadella del pensiero di ispirazione cattolica che la compresenza di Luigi Stefanini e dei suoi allievi rendeva una rocca quasi inespugnabile al pensiero di matrice «laica» o marxista, caratterizzandola come tale nel panorama italiano ed europeo di quel giro d'anni. Ma pur nel comune orizzonte teoretico, le tre posizioni di Umberto Antonio Padovani, Marino Gentile e Carlo Giacon si diversificano tra loro sensibilmente. Padovani è stato allievo alla Statale di Milano di Piero Martinetti e l'*imprinting* di così significativo maestro rimarrà anche quando si convertirà alla «metafisica classica» della Cattolica milanese, dove ricoprirà la cattedra di Filosofia morale fin dal 1934. «La filosofia è metafisica, secondo le esigenze critiche della ragione e le conferme effettuali della storia»: è questo il perentorio *incipit* delle dense pagine di un saggio in cui presenta nel 1950 la sua posizione filosofica. Le modalità teoretiche con cui Padovani viene declinandola partono senz'altro dalle prospettive che aveva condiviso a Milano con gli allievi della scuola neotomista della Cattolica, ma si orientano sin da subito nella direzione di un più stringente nesso con la religione cristiana, frutto di una Rivelazione portatrice di una visione nuova della storia e del mondo in cui domina il male; ed è proprio il problema del male che urge per lui affrontare filosoficamente. Padovani rifugge da ogni soluzione misticηγgiante per affrontare quella questione davvero capitale nella vita

dell'uomo, convinto che solo una filosofia intesa come metafisica potrà aiutarlo. Ecco dunque l'imperativo, premesso che è in ogni caso necessaria «un'ardua disciplina ascetica nei confronti del pratico e dell'empirico»: occorre «imporre silenzio a ogni atteggiamento spirituale postulatorio esigenziale fideistico. Imporre silenzio ad ogni limitazione dell'orizzonte speculativo: storicistica, scientifica, estetica». La strada della metafisica è l'unica possibile su cui avviarsi per giungere a un concetto di Dio così come lo esige la razionalità. È questo che consente poi al «pensiero cristiano di rendere razionale anche il mondo concreto (arazionale) mediante il concetto di creazione, e l'uomo concreto (irrazionale) mediante il concetto di redenzione». Ma resta il problema del male nella concretezza esistenziale e storica della vita dell'uomo, e qui si rivela una sorta di insufficienza dello stesso pensare metafisico:

La metafisica classica gli apre le porte dell'Essere – come dall'Essere lo fa dipendere –, per una incontrovertibile necessità razionale e reale, razionale perché reale. Anche se quest'apertura lo carichi di un'etica che è ascetica. Ascetica dell'intelletto, che deve piegarsi all'astratto, mentre l'uomo vive nel concreto; ascetica della volontà che deve accettare l'irrazionalità del male e potenziare l'irrazionalità del dolore. Ma tale è l'essere e noi ci dobbiamo piegare. Tale è il cristianesimo, che non è la sapienza del quieto vivere borghese, ma lotta e guerra, particolarmente contro di sé, e dunque asceti.

Deriva da qui il grande interesse di Padovani per Schopenhauer oltre che per l'esistenzialismo di Sartre e di Heidegger, ma anche il suo peculiare modo di rapportarsi alla problematica sociale: convinto sostenitore «della *giustizia sociale*, questa grande esigenza umana del nostro tempo, che è un modo di rendere meno arazionale ed irrazionale il concreto, di evitare che gli uomini diventino ribelli e disperati per l'ingiustizia e la miseria», ritiene che gli astratti concetti filosofici e teologici, razionali e ascetici, in sé validissimi, debbano essere fatti valere «sulla realtà concreta [...] mediati da un umanesimo integrale, economico-culturale». Non stupisce allora che questo filosofo così aristocraticamente conservatore nel suo intimo arrivasse in Università con «l'Unità», il quotidiano del Pci, sotto braccio e ne discutesse con i suoi allievi, come ci racconta Ezio Riondato che fu tra questi, convinto della necessità di un rinnovamento sociale radicale. Di ciò esplicitamente ci dà testimonianza anche Luigi Gui che lo frequentò negli anni patavini, ricordando il comune sodalizio con Dossetti, Lazzati, Fanfani e La Pira, dunque alcuni tra i più autorevoli dei «professorini» che tanto importanti sono stati nella storia culturale e politica dell'Italia del secondo dopoguerra.

Nel pensiero di Padovani, indubbiamente complesso e articolato anche se non sempre linearmente sviluppato, appare come trasparente una sorta di incapacità della filosofia di indicare il senso ultimo della storia universale che lo porta a negare la possibilità stessa di una filosofia della storia: per Padovani il cammino dalla caduta originale alla redenzione per la croce costituisce il significato ultimo della storia universale. Per comprenderlo non basta la *filosofia della storia*, forma di indagine puramente razionale, ma occorre passare alla *teologia della storia*, e quindi a un testo fondamentale quale è la *Città di Dio* di Agostino. Come si è visto dalla rapida analisi di alcuni degli spunti teorici di quel pensatore a suo modo profondamente originale quale fu Umberto Antonio Padovani, siamo abbastanza lontani, per non negando l'evidente «aria di famiglia» che le accomuna nel segno della «metafisica classica» e della critica radicale dell'immanentismo della modernità filosofica, dalle posizioni di Marino Gentile.

Con Padovani si laurea in Filosofia Ezio Riondato (1921-2004), dopo una laurea in Lettere classiche con Aldo Ferrabino; il suo pensiero rappresenta anch'esso uno sviluppo originale della «metafisica classica» a Padova. Come giustamente osserva Luigi Olivieri, la sua produzione si struttura attorno a tre nuclei tematici tra loro distinti ma collegati, nel segno di una sempre riaffermata connessione degli studi filosofici con il lavoro filologico. Il primo è rappresentato da una serie di studi di notevole valenza filosofica, oltre che filologicamente ineccepibili, in ambito di filosofia antica, con Epitteto e Aristotele in primo piano, che resterà sempre l'autore privilegiato. Ed è proprio con il volume su *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele* del 1961 che Riondato fornisce un contributo teoreticamente rilevante alla strutturazione della posizione della «metafisica classica», dimostrando il significato autentico e l'importanza per la «metafisica classica» stessa della nozione aristotelica di «*historia*». Ma è forse soprattutto in ambito di filosofia morale, disciplina che insegnerà a Padova per più di vent'anni succedendo al maestro Padovani, che quel metodo, legando indagine filosofica e acribia filologica, applicato ai grandi classici dell'antichità, dà il suo frutto più maturo. Nel volume *Ethos. Ricerche per la determinazione del valore classico dell'etica*, anch'esso del 1961, attraverso un'analisi serrata e puntuale dei testi platonici e aristotelici in particolare, giunge a una fondazione filosofica della morale attraverso la dimostrazione dell'emergenza dell'«*éthos katà lògon*» dall'«*éthos physei*», cioè di ciò che è «di diritto», del valore morale nella sua universalità, da un «di fatto», da un «costume» che ne

costituisce l'*humus* ineliminabile. C'è indubbiamente in Riondato letto-attento di Aristotele un percorso che porta verso una giustificazione in chiave metafisica del mondo dei valori morali, pur con una particolare sensibilità alle tematiche tutte contemporanee della semantica e della logica del discorso morale di derivazione dalla «filosofia analitica» di lingua inglese del Novecento, come giustamente ha sottolineato Paolo Zecchinato. Ma è una posizione che dimostra una particolare attenzione all'uomo-individuo che dell'azione morale è il soggetto, per fondare dunque un'etica «innanzi tutto aderente alla realtà storica dell'uomo», come ha osservato Franco Biasutti, sottolineando opportunamente la centralità che nell'etica aristotelica Riondato attribuisce alla nozione di «*proairesis*», termine tradotto con «scelta deliberata». Si evidenzia così il ruolo di un «sapere di ciò che è bene» piuttosto che di ciò che, astrattamente, è definibile come «il bene», non assimilabile direttamente al sapere teoretico, proprio per il ruolo della «*proairesis*» umana, derivante da un uso «pratico» della razionalità, quasi in senso kantiano, che si fa capacità di distinzione del vero dal falso dal punto di vista morale, ma nell'atto concreto della scelta attraverso una deliberazione. Su questo piano egli appare, in un certo qual modo, precursore di quel significativo movimento della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* sviluppatosi in ambiente tedesco una ventina di anni dopo, seppur con un *commitment* di chiara valenza metafisica tutto suo proprio, come bene ha messo in luce Enrico Berti. L'impegno teorico di Riondato per una fondazione della morale passa anche attraverso i due volumi *Ricerche di filosofia morale* pubblicati tra il 1974 e il 1978, ricchi di preziose analisi storico-critiche sui grandi filosofi morali dalla storia del pensiero europeo, il primo dei quali dedicato alla presentazione di *Elementi metodologici e storici*, necessari alla ricerca che porta poi nel secondo volume a un'indicazione sulla *Struttura logico-dialettica dell'esperienza morale*.

L'accentuazione della critica per ogni deriva di tipo intellettualistico conduce la sua riflessione filosofica (qui il secondo ambito in cui si sviluppa il pensiero di Riondato) a quell'originale esito della posizione della «metafisica classica» cui si faceva precedentemente cenno. Si tratta di una evoluzione da una «metafisica dell'essere» a una «metafisica dell'uomo individuo», come esplicita il titolo della sua importante raccolta di scritti del 1996, *Metafisica dell'essere, metafisica dell'uomo individuo*. Egli non nega che la filosofia sia e non possa che essere costitutivamente «metafisica», ma che debba porsi nei termini di una «metafisica dell'uomo individuo» che trova il suo fondamento in una «antropologia esistenziale». È proprio su questa nuova concezione dell'antropologia inte-

sa come «correttivo ad una antropologia metafisicamente ontologica in senso classico» che si viene strutturando la nuova forma di metafisica, a partire dalla nozione di «“esistentività” come esserci suo, di fatto quale stanzialità di alcunché di individuale, singolare, della cronotopicità dell’“uomo individuo”». Da questa antropologia si giunge a una «ontologia esistensiva» cioè «fondata sull’esistente non sull’essente» e quindi «necessariamente antropica», cioè fondata su un «io questo uomo qui». Questa ontologia oltrepassa la nozione di «essere» come «trascendentale» che, nella metafisica «essenzialistica» «fagocita tutto, anche e soprattutto l’esserci, in una ontologia essenzializzante che non tiene conto della priorità di valenza dell’esserci, necessario anche all’essere perché di esso si possa parlare». Appare dunque evidente una certa qual lontananza del pensiero più maturo di Ezio Riondato non solo dalla «metafisica classica» in senso proprio, ma anche, lontananza qui invece abissale, da qualsivoglia forma di spiritualismo personalistico.

Il terzo ambito del suo impegno filosofico lo ha visto cofondatore e poi animatore del Centro per la storia della tradizione aristotelica del Veneto, di cui si dirà meglio più avanti, iniziativa scientifica e culturale di assoluta rilevanza e visibilità internazionale. Insieme ai suoi due allievi Antonino Poppi (1930) e Luigi Olivieri (1943), autori di monografie e studi di estrema importanza per la conoscenza dei «secoli d’oro» dell’aristotelismo padovano, il lavoro del Centro ha contribuito in maniera determinante alla rinascita di un filone di ricerca fondamentale per la conoscenza della storia della filosofia a Padova tra tardo medioevo e prima modernità. Questi studi hanno condotto al riconoscimento del livello europeo di quello che è stato definito, sulla base di una suggestione di Concetto Marchesi, come «aristotelismo neolatino», corrente imprescindibile da considerare per un’adeguata comprensione dell’evoluzione della filosofia europea in età moderna.

Completa il quadro di Padova centro della filosofia cattolica di ispirazione aristotelico-tomistica la figura e l’opera di Carlo Giacon (1900-1984), gesuita, patavino di nascita ma milanese di formazione. Ha dedicato lavori storiografici significativi a Guglielmo di Occam e alla fase conclusiva della Scolastica medievale, ma anche alla filosofia moderna, studiando la concezione del principio di causalità in relazione alle concezioni classiche della medesima nozione, ma importanti sono soprattutto i suoi studi di storia della filosofia della seconda Scolastica. Di lui conviene senz’altro ricordare un’opera di sintesi come *Le grandi tesi del Tomismo*. L’eredità maggiore di padre Giacon è però la sua infati-

cabile attività di organizzatore di iniziative culturali, e delle articolazioni istituzionali strutturate che le hanno reso possibili. Nel 1945 fonda con Umberto Antonio Padovani, Luigi Stefanini, Augusto Guzzo, Felice Battaglia e Michele Federico Sciacca, tutti grossi nomi della filosofia di ispirazione cristiana in Italia, il Centro di studi filosofici di Gallarate, con sede presso la Pontificia Facoltà Filosofica «Aloisianum» di Gallarate ma istituito formalmente nel 1954 a Padova, città dove ha avuto il suo sviluppo nei decenni successivi. Non è superfluo sottolineare come tre dei sei fondatori siano stati docenti di filosofia proprio a Padova. L'importanza del Centro per la genesi dell'egemonia del pensiero cattolico nella filosofia italiana del secondo dopoguerra è stata notevolissima. Ogni anno il Centro ha organizzato, con Giaccon instancabile animatore, convegni di grande rilevanza per professori universitari di filosofia e anche per assistenti, creando un punto di aggregazione senza uguali. Ma si è fatto anche promotore di iniziative di primissimo livello quali la *Bibliografia filosofica italiana*, e soprattutto l'*Enciclopedia filosofica*, un'opera davvero fondamentale, uscita in quattro volumi in prima edizione nel 1957-58, ampliata in otto volumi nel 1979, in dodici nel 2006. Il Centro ha anche realizzato, grazie al lavoro pionieristico di padre Roberto Busa, che ottenne fin dalla fine degli anni quaranta l'appoggio e la sponsorizzazione di Thomas J. Watson, il fondatore dell'Ibm, un'opera fondamentale quale l'*Index thomisticus*, cioè la lemmatizzazione dell'intero corpus di Tommaso d'Aquino, inaugurando di fatto l'era della linguistica computazionale e dell'informatica applicata alle *humanities*. Nel 1964 padre Giaccon ha fondato un Centro per le ricerche di filosofia medievale tuttora attivo, luogo di promozione e di sviluppo di attività scientifiche di primissimo livello, come la pubblicazione della prestigiosa rivista «Medioevo».

Carlo Giaccon è stato inoltre un po' il «nume tutelare» della Facoltà di Magistero, nata a Padova nei primissimi anni cinquanta come centro propulsore di studi filosofici e pedagogici, nella quale trovano spazio anche significative aperture in direzione delle scienze psicologiche. Non a caso la Facoltà di Psicologia patavina nasce dalla trasformazione del corso di laurea in Psicologia attivato nella Facoltà di Magistero, dove hanno trovato rigoglioso sviluppo le importanti premesse, già ricordate, degli studi psicologici a Padova, sbocciate sin dai primi decenni del Novecento.

All'interno della Facoltà di Magistero hanno operato anche due figure per così dire «eccentriche» rispetto al baricentro della filosofia pa-

dovana del secondo Novecento, di chiara ispirazione cristiana. Si tratta di Mario Mignucci (1937-2004), studioso di Aristotele, di cui ha analizzato le opere logiche con gli strumenti della logica formale moderna, giungendo a risultati critici significativi, e di Renzo Piovesan (1924-2016), primo traduttore in italiano delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, nonché primo docente a introdurre nelle aule patavine i temi della *Oxford-Cambridge Philosophy*, cioè della filosofia come analisi linguistica, se si eccettua il meteorico passaggio a Padova, negli anni cinquanta, di Ferruccio Rossi-Landi.

Solo la presenza a Magistero, per un decennio tra il 1975 e il 1986, di Dario Antiseri (1940), che introduce la filosofia di Karl Popper nella cultura italiana oltre che nell'Ateneo, darà la possibilità agli studenti patavini di aprirsi a prospettive diverse e nuove, pur rimanendo Antiseri all'interno di un orizzonte di matrice cristiana, nel senso che distingue nettamente la dimensione del pensiero filosofico, che si fa, sostanzialmente, epistemologia e metodologia delle scienze, da quella della fede religiosa, cui esplicitamente riconosce un diritto di cittadinanza nell'esperienza dell'uomo. Inutile sottolineare come questa impostazione esprima un atteggiamento teoretico vivacemente critico nei confronti della «metafisica classica» dominante nell'ambiente culturale padovano, e, in sostanza, antitetico ad esso, ma risulti altrettanto lontano dallo spiritualismo di matrice personalistica.

V. Altri percorsi, tra cristianesimo e pensiero «laico»,
in filosofia e negli *studia humanitatis*
di Vincenzo Milanese

Se si volesse ora abbozzare una considerazione conclusiva equilibrata e serena di quella stagione che ha visto l'egemonia indiscussa a Padova della filosofia di ispirazione cristiana e segnatamente di quella che si è poi venuta definendo come «scuola della “metafisica classica”», vale quanto scriveva nel 1995 Giulio F. Pagallo, uno studioso che quella stagione aveva in parte vissuto pur senza poter essere annoverato tra gli adepti di quella scuola:

Fu, negli anni che precedettero e seguirono la guerra, fin oltre gli anni Sessanta, un capitolo non minore del più ampio dibattito filosofico italiano; che fornì prove nobili e severe, al centro del quale si consumava la resa dei conti che una parte cospicua dell'accademia cattolica andava tentando, in modi anche tra loro distanti, con il sistema dell'idealismo e dell'attualismo. Nel clima odierno, mutato negli indirizzi e riferimenti teorici, i toni accesi e le urgenze di qualche intervento di allora possono apparire alquanto sfumati, se non spenti; e non solamente per la distanza dei lunghi anni ormai intercorsi.

Ricordava tuttavia opportunamente Adriano Bausola, a proposito delle due «scuole» di metafisica sviluppatesi a Milano e a Padova a partire dagli anni cinquanta e poi fino agli anni ottanta, e oltre, sottolineandone gli sforzi in direzione di un'opera di rigorizzazione ed essenzializzazione del discorso metafisico, che il loro ruolo va giudicato come «non certo inferiore a quello dei loro colleghi metafisici di altri Paesi, più noti internazionalmente», che avevano «il vantaggio di scrivere in lingue più conosciute»; analoga riflessione può valere per l'altra «osservanza» della filosofia di ispirazione cristiana, cioè il personalismo spiritualistico che avuto il suo caposcuola in Luigi Stefanini. Ed è bene non dimenticare che tra le due grandi «scuole», quella personalistica e quella della «metafisica classica», della filosofia cristiana sviluppatesi a Padova sono state correttamente evidenziate talune significative consonanze pur nelle indubitabili differenziazioni di *imprinting* teoretico.

Ma la presenza di pensatori cattolici a Padova non si esaurisce con le figure sopra ricordate appartenenti a quelle due «scuole». Si colloca infatti sicuramente in una prospettiva di filosofia cristiana anche il solitario lavoro teoretico di Andrea Mario Moschetti (1908-2004), allievo anch'egli a Milano di Piero Marinetti, che si distanzia tanto dalla «metafisica classica» quanto, per taluni non secondari aspetti, dal personalismo cristiano. Il pensiero di Moschetti, singolare nella sua originalità, trova una sintesi conclusiva nel volume del 1964 *L'irrazionale nella storia*, nel quale, ponendosi appunto il problema indicato nel titolo, viene svolta innanzi tutto un'accurata disamina fenomenologica della cultura contemporanea che fa emergere gli elementi di irrazionalità in essa presenti, e poi una serrata analisi interna del pensiero di Hegel, di Schopenhauer e di Berdjaev che evidenzia i limiti teoretici dei tentativi di queste tre significative figure della filosofia tra Otto e Novecento di giungere a una composizione soddisfacente del problema dell'irrazionale nella storia umana. Ne emerge, per Moschetti, la presenza di un insondabile «enigma» che il fallimento di questi tentativi conduce a considerare come prodromico di un'imprescindibile apertura in direzione di un «Mistero» in cui l'«enigma» dell'irrazionale si risolve: un «Mistero» che non è «una fluida penombra che cela, per gran parte, la sua intrinseca ragione», bensì «una ferma Luce che penetra l'enigma di *sensi altissimi, spirituali*, ma, d'altra parte, ripostissima, inaccessibile nei suoi ultimi disegni». Questo percorso storico-teoretico, che si conclude in un approdo rassereneante nella dimensione della fede, nel senso dell'affidarsi fiducioso a quel Mistero, conduce dunque Moschetti a porre una speranza di riscatto dell'umanità nell'ora presente, orientata al sorgere di una «*nuova forma di cultura [...], in un armonico senso della vita*», di un «rinnovamento della coscienza umana in una precisa *direzione solidaristico-unitaria*».

Se è vero che non è dato trovare a Padova nel dopoguerra una reale alternativa filosofica al pensiero di matrice cristiana venuto articolandosi tra spiritualismo personalistico e «metafisica classica», va tuttavia evidenziato che, oltre all'autonoma posizione espressa da Moschetti di cui si è detto, pur comunque riconducibile a una visione religiosa, c'è un'altra figura di notevole interesse che opera nella Facoltà di Lettere e Filosofia a partire dal 1950 fino alla metà degli anni settanta, il cui pensiero non è possibile avvicinare in alcun modo né allo spiritualismo personalistico né alla «metafisica classica». Si tratta di Carlo Diano (1902-1974), titolare della cattedra di Letteratura greca ma anche docente di Storia

della filosofia antica, che ha lasciato un segno teoreticamente forte proprio in contrapposizione alla filosofia di ispirazione cristiana, pur se va detto subito che anche Diano si rivelerà nel fondo uomo e pensatore di autentica fede religiosa, anche se di una forma di religiosità tutta *sui generis*. È difficile riassumere in poche righe nella sua completezza il contributo dato agli *studia humanitatis* dall'opera di Diano. Ci si limiterà pertanto qui ad accennare ai temi centrali del suo lavoro di analisi della cultura classica, da cui scaturisce un pensiero di grande suggestione e fascino, arricchito da un personalissimo stile espressivo.

Origine e centro della filosofia di Carlo Diano sono le due categorie di «forma» ed «evento», coppia semantica che dà il titolo della prolusione patavina del 1950 che diverrà poi, pubblicata due anni dopo, il suo scritto fondamentale *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*. Si tratta di due categorie a cui dare, per ammissione dello stesso Diano, valore fenomenologico: «ricavate dal pensiero, dalla religione e dall'arte greca, esse mi paiono oggi esaustive di tutta la nostra esperienza e sufficienti all'analisi di qualunque civiltà», sottolinea nell'altro suo breve ma importante saggio del 1956 *Linee per una fenomenologia dell'arte*. Si tratta di due concetti che sono i «principi ai quali si riconduce l'opposizione che travaglia da un capo all'altro il mondo greco», continua Diano, opposizione «denunciata in termini mitici da Nietzsche», ma che ricevono una caratterizzazione diversa e significativa all'interno dell'orizzonte teoretico entro cui Diano li iscrive. «Evento» è «*id quod cuique èvenit*», ciò che è accaduto a un soggetto individuale, cioè accadimento che è avvertito come tale da lui, per cui di «evento» non si può parlare se non in rapporto a un determinato soggetto e dall'ambito stesso di questo soggetto. Come tale

l'evento è sempre *hic et nunc*, ma è sempre nella relazione di due termini: l'uno è il *cuique* come pura esistenza puntualizzata nell'*hic et nunc*, e che l'evento disvela, [...] l'altro è la periferia spazio-temporale da cui l'*èvenit* è sentito provenire. Il primo termine è finito, il secondo è infinito e come *ubique et semper* comprende tutto lo spazio e tutto il tempo: è in esso che ha sede il «divino».

Questa periferia fatta presente dall'evento è l'*apeiron perièchon*, di cui parla Anassimandro, che rispinge alle origini del pensiero ellenico, e che il medesimo Anassimandro e i teologi greci identificavano con il «divino» e da cui facevano governare il tutto. A questo rapporto «dinamico e reciproco» tra *hic et nunc* del *cuique* e l'*ubique et semper* del *perièchon* si viene a contrapporre, nella filosofia dei Greci, la «forma»: «forma» è ciò che i Greci da Omero a Plotino chiamarono *eidōs*,

dove non è irrilevante il rimando alla «visione» di un qualcosa che si caratterizza come l'essere «per sé» (*kath'autò*), una «Verità» che in Parmenide «unisce l'esistenza e l'essenza», in quell'«è-è» in cui sta «il presupposto di tutta la metafisica classica, compresa quella dell'idealismo». La forma, continua Diano, è l'essere quale lo vedono Parmenide e Platone, che diventa poi la «sostanza» per Aristotele, e che non appare deducibile da altro che da sé stessa, né la si può raggiungere per induzione: «è o non è», e perciò ha valore di categoria. Ma *forma* ed *evento* sono «tra loro irriducibili: tutti i tentativi fatti nella storia del pensiero per ricondurli ad un unico principio sono andati falliti, a partire da Platone, che riconfermando l'antinomia tra Alètheia e Doxa rivelata da Parmenide, ne denunciò alla fine l'impossibilità. Di qui l'inevitabilità di Dio». La «forma», dunque, costituisce «la risposta difensiva alla sfida dell'evento, comune virtualmente a tutti gli individui e a tutte le civiltà, come un paradossale modo di recingere, arginare e controllare, esaltandola, l'invasione onnipervasiva del sacro», osserva Remo Bodei, per cui «con il prevalere della forma si realizza un passaggio esemplare dalla dimensione mistico-religiosa e storico-puntuale a quella, inconciliabile nella sua alterità presa sul serio, della scienza e della filosofia, ossia dei "valori", contemplati solo per se stessi (come ad esempio il "triangolo", l'"uguale", la "giustizia", o la "virtù"». Dunque, al primitivo senso della realtà come «evento» i Greci, giunti al culmine della loro civiltà, sostituiscono il senso della realtà come «forma», scoprendola nella loro arte, ancora prima che nella loro filosofia e scienza. Ed è ad Aristotele oltre e ancor più che a Platone che Diano guarda come al pensiero in cui la «forma» si presenta, al suo massimo livello, nella concezione del divino come perfezione assoluta, per cui il Dio di Aristotele è «forma» per eccellenza. Di questa vicenda che percorre la storia del mondo greco classico, che troverà nello stoicismo un passaggio a una pur rinnovata capacità di concepire il mondo come luogo in cui si compie la realtà dell'«evento», è testimonianza nelle vicissitudini semantiche del termine «*tyche*», che Diano narra con insuperabile, suggestiva maestria.

È appena il caso di evidenziare come tutta l'impostazione del pensiero di Carlo Diano si sviluppi in un confronto, anzi in uno scontro con la «metafisica classica». C'è un passo, emblematico, che conclude un breve intervento di Diano a un convegno su *L'attualità della problematica aristotelica*, del 1967, su *La tyche ed il problema dell'accidente*, che merita di essere qui ripreso. Interpretando Aristotele, Diano afferma che

dire la *tyche*, e ce lo dichiara lo stesso Aristotele, equivale a dire il nulla. Ma fare il nulla causa degli eventi individuali significa assolutizzarlo, e allora *tyche* o nulla non sono che parole che esprimono solo la nostra ignoranza e nascondono il mistero che ci trascende. Volete dire Dio? Lo diceva Platone, e lo dico anch'io. Mettiamo la cosa in termini più semplici. Apriamo il catechismo. La prima domanda è: chi t'ha creato? Aristotele risponde la *tyche*, e cioè il nulla. Il catechismo dice Dio. Qui è tutta la metafisica.

Ci penserà Enrico Berti a evidenziare i tratti tutti «dianeï», per dir così, cioè più coerenti con il pensiero di Diano che con quello di Aristotele, del modo in cui Diano ha letto passi fondamentali dello Stagirita. Ma ciò non toglie la suggestiva originalità del pensiero antimetafisico di Carlo Diano, che troverà nell'arte intesa «come sintesi di forma ed evento» il suo punto di approdo: «L'arte [...] non è forma, ma forma ed evento in uno, e l'una essendo contemplabile e l'altro potendo essere solo vissuto, è insieme contemplata e vissuta». È stato scritto giustamente da Massimo Cacciari che «un *istante* è l'apparire armonico degli inseparabili-mai-uniti, forma ed evento; per un istante essa dura; *sta* ma per un attimo; sta e non sta. Tuttavia [...] la percezione di tale istante si fonda *transcendentalmente* sulle categorie di forma ed evento e sulla necessità della loro relazione». Per questo Diano è davvero un «filosofo dell'arte», che non a caso stabilirà un sodalizio umano e culturale con un altro grande storico e critico d'arte docente a Padova nella seconda metà del Novecento, Sergio Bettini, che a Diano dedicherà pagine intense e commosse *in memoriam*.

A Carlo Diano si deve, in collaborazione con altri studiosi patavini di Aristotele e *in primis* tra questi Ezio Riondato, la fondazione nel 1956 del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, di cui già si è detto, iniziativa culturale e scientifica di alto livello, dando concretezza di realizzazione a un progetto di Erminio Troilo. Con il Centro, che si è occupato sia dell'Aristotele antico che della tradizione aristotelica veneta, Padova è diventata davvero, anche grazie all'apporto di Enrico Berti, un punto di riferimento sul piano internazionale per gli studi, appunto, aristotelici, e ha avuto assiduamente relazioni e collaborazioni con i maggiori studiosi di Aristotele *all over the world*, a cominciare da John H. Randall Jr., con i suoi allievi della Columbia University, a Paul Oskar Kristeller a Marie Thérèse d'Alverny.

Carlo Diano ha avuto numerosi allievi, tra i quali Oddone Longo (1930-2018), suo successore sulla cattedra di Letteratura greca, eccellente filologo classico oltre che uomo dai vastissimi interessi culturali e

intellettuale politicamente impegnato, e Fabio Turato (1934-2020), anch'egli provetto filologo, che si è occupato della presenza dell'antico nella modernità, oltre a Maria Grazia Ciani (1940), insuperata traduttrice di *Iliade* e *Odissea* e curatrice di importanti collane nelle quali è stata sapientemente coltivata la tradizione della letteratura classica.

Maestro di greco moderno e di bizantino, ma non legato alla scuola di Diano, è stato a Padova Filippo Maria Pontani (1913-1983), raffinatissimo traduttore dal greco classico, dei lirici soprattutto, ma anche dal neogreco di Seferis e di Kavafis.

Nel complesso, gli *studia humanitatis* nella Facoltà di Lettere e Filosofia del secondo dopoguerra rimangono sui livelli alti che hanno raggiunto nella fase precedente della storia della Facoltà, anche se non avrebbe senso andarci a ricercare personalità del livello di Marchesi, o di Valgimigli, o dello stesso Anti o di Ferrabino. L'antichistica trova, come si è visto, in Carlo Diano una figura di assoluto rilievo, ma anche gli studi di storia greca e romana sono coltivati in modo egregio da Franco Sartori (1922-2004), allievo di Ferrabino, di cui merita ricordare qui la memorabile traduzione laterziana, con importante *Introduzione*, della *Repubblica* di Platone, del 1956: la lettura di quell'opera in quella traduzione è stata per decenni, e quindi per molte generazioni di studiosi e di studenti, «una delle fondamentali vie d'accesso alla filosofia platonica, il che significava a Padova l'accesso alla filosofia *tout court*», come annota giustamente Franco Biasutti.

Anche nell'ambito disciplinare della modernistica troviamo nomi di primissimo piano. A cominciare da quello di Diego Valeri (1887-1976), che insegna Lingua e letteratura francese per alcuni anni per incarico anche prima della guerra, ma è professore ordinario solo nel dopoguerra. È stata, la sua, un'autorevole figura di intellettuale e di docente, come emerge dall'accurata biografia di Matteo Giancotti, ma anche di poeta nella cui «sorridente malinconica eleganza s'addensa tutto un mondo di sconquassi ed orrori», come bene scrive di lui Mario Richter che gli succederà dopo i tre lustri nei quali, tra 1958 e il 1975, sulla cattedra di Francese sarà Enea Balmas (1924-1994). Diego Valeri, legato sin da giovane all'idea socialista, di un socialismo umanitario o forse, per meglio dire, «umanistico», fu tra i pochi nell'ambito padovano a collaborare con Umberto Campagnolo alla diffusione delle idee della «politica della cultura» attraverso la Société Européenne de Culture, di cui già si è detto. Mario Richter (1935), che ricoprirà con autorevolezza quella cattedra prestigiosa per quasi trent'anni, dal 1977 al 2005, è stato

esegeta profondo di testi poetici di grande complessità concettuale, come i *Fleurs du Mal* di Baudelaire.

Un capitolo a sé meriterebbe l'area disciplinare della linguistica e della filologia delle lingue moderne. Per dirla in estrema sintesi, due sono gli ambiti nei quali più si sono distinti gli studi in questa vasta e composita area, oltre a quello della linguistica in senso proprio, interagendo peraltro fruttuosamente tra di loro, e rinverdendo tradizioni risalenti alla fine del secolo precedente o ai primi decenni del Novecento.

Per quanto riguarda la linguistica in senso proprio, dopo la presenza a Padova sin dagli ultimi dell'Ottocento di un personaggio straordinario come Emilio Teza (1831-1913), ammirato anche da Giosuè Carducci, poliedrico cultore di studi linguistici che spaziavano dal sanscrito all'intera famiglia delle lingue indoeuropee, ma non solo, la lunghissima docenza, dal 1935 al 1973, di un'altra figura eccezionale come quella di Carlo Tagliavini (1903-1982) ha fatto della Facoltà patavina un centro di ricerche e di formazione per la glottologia noto e riconosciuto a livello internazionale. Ma ha anche formato una scuola di linguistica che ha annoverato studiosi, tra altri di pur altissimo profilo scientifico, quali Giovanni Battista Pellegrini (1921-2007) o Manlio Cortelazzo (1918-2009), uno dei padri della dialettologia in Italia, coautore, con Paolo Zolli, del *Dizionario etimologico italiano*, opera frutto di un lavoro di decenni uscita tra il 1979 e il 1988, destinata a diventare una vera «Bibbia» in quel campo.

Il primo ambito dei due cui si alludeva più sopra è quello della slavistica. Si può dire che quest'area disciplinare in Italia abbia avuto la sua nascita proprio a Padova, dove, come scrive Maria Cecilia Ghetti, ebbe il suo *incipit* istituzionale con la cattedra di Filologia slava per Giovanni Maver (1891-1970), dalmata di Curzola, che inaugura, negli anni venti, una stagione di grande significato culturale per la slavistica nella Facoltà patavina dell'«Ateneo delle tre Venezie», come lo si definiva allora, ponte naturale con gli Stati, e con le popolazioni, dell'area balcanica e dell'Oriente europeo; cosa questa tanto più significativa dopo la fine della prima guerra mondiale e i connessi sconvolgimenti geopolitici. Dal 1929, seppur con presenza non sempre costante, subentra a Maver il cultore di letteratura russa Ettore Lo Gatto (1890-1983), altro nome di prestigio, che passa la mano all'inizio degli anni quaranta ad Arturo Cronia (1896-1967), anch'egli dalmata di Zara, che vince la cattedra di Serbo-croato, e che lascia un segno forte tenendo alto il nome di Padova in quest'ambito di studi con la sua lunghissima

docenza durata fino alla morte. Dopo l'insegnamento purtroppo assai breve, fino al 1970, di una figura di grande originalità sostenitrice di tesi dirompendi e assai discusse nel panorama degli studi sulle lingue e culture dell'Europa orientale come quella di Evel Gasparini (1900-1982) che giunge da Ca' Foscari e a Padova insegna gli ultimi anni della sua carriera, la slavistica patavina sviluppa ricerche importanti nella filologia slava con Natalino Radovich (1927), eccellente cultore di slavo ecclesiastico antico, che passa poi il testimone a Danilo Cavaion (1935).

Maver inizia come filologo romano, ed è proprio quello della filologia romana il secondo ambito di studi cui si faceva riferimento, nel quale, continuando la tradizione di ricerca nobilitata, è il caso di dire, a Padova da una figura poliedrica di studioso come quella di Vincenzo Crescini (1857-1932), con Ramiro Ortiz (1879-1947) si rafforza una scuola di romanistica destinata a caratterizzare la Facoltà come un'autentica eccellenza nel panorama non solo nazionale. Ortiz apre con grande impegno una strada non battuta sino ad allora nell'area della filologia romana patavina, quella degli studi sulla lingua e cultura rumena, destinati a svilupparsi anche nei decenni successivi.

Una fase nuova si apre con l'arrivo di Gianfranco Folea (1920-1992), professore a Padova tra il 1954 e il 1978: è stato davvero impareggiabile il suo magistero di Storia della lingua italiana e di Filologia romana; ha dato contributi di assoluta rilevanza con i suoi studi dalle origini della lingua italiana al Novecento, creando una rigogliosa e qualificatissima scuola, i «folenotteri», come erano scherzosamente e amichevolmente chiamati in Facoltà, con allievi del calibro di Alberto Limentani (1935-1986), Pier Vincenzo Mengaldo (1936) e Lorenzo Renzi (1938), per ricordare solo i più «anziani», che insieme agli altri più giovani hanno davvero dato lustro a quelle aree disciplinari. Ha lasciato una sterminata quantità di lavori sempre di altissimo livello in ambiti diversi delle materie da lui praticate, contraddistinguendo un'epoca degli *studia humanitatis* a Padova, consegnando alla Facoltà come sua eredità culturale anche il Circolo filologico-linguistico padovano, seminario accademico fucina di giovani studiosi la cui attività continua intensamente tuttora, con l'«appendice estiva» degli annuali Colloqui di Bressanone.

La storia della letteratura italiana ha avuto a Padova un grande punto di riferimento di caratura internazionale in Vittore Branca (1913-2004), prestigiosa figura di intellettuale cattolico impegnato nella Resistenza e poi negli anni della ricostruzione nelle file della Democrazia

cristiana, anche lui maestro di una grande scuola, studioso di alto livello di Boccaccio, oltre che operatore culturale di pari livello presso prestigiose istituzioni, fosse l'Unesco a Parigi o la Fondazione Giorgio Cini a Venezia. Da questa scuola sono usciti italianisti di spicco come, solo per ricordarne alcuni, Manlio Pastore-Stocchi (1935), Armando Balduino (1937-2020) e Giorgio Pullini (1928).

Gli studi storici hanno avuto in Roberto Cessi (1885-1969) un esponente di primo piano, e non solo per gli studi di storia veneziana, coronamento di decenni di studi sulle fonti condotti con inappuntabile rigore e lucida intelligenza. Sostenitore fin da giovanissimo di un socialismo riformista, antifascista e laico (fu anche deputato per il Psi dopo la Liberazione), porterà avanti per oltre cinquant'anni – come giustamente ebbe a osservare Paolo Preto – una sua tradizione storiografica «positiva», non inerte o ignara degli apporti ideologici e metodologici di altre scuole, ma comunque orgogliosa di un suo «fiero isolamento», giustamente poi rivalutata da Delio Cantimori. Dal suo lunghissimo magistero padovano, dal 1927 al 1955, escono i maestri della storiografia patavina del secondo dopoguerra, come Paolo Sambin (1913-2003), Federico Seneca (1923-2019), ma anche Paolo Preto (1942-2019), autore di importanti monografie di storia veneziana, Aldo Stella (1923-2007), studioso della presenza dei fermenti ereticali nel Veneto della prima modernità e Angelo Ventura (1930-2016). Luminosa figura di cattolico impegnato nel sociale quella di Sambin, davvero un maestro nelle aule universitarie e fuori che, come annota Francesco Piovan, suo discepolo, diede contributi insuperati alla storia della Chiesa padovana ma si dedicò anche con passione a quella dell'Ateneo patavino, fondando il glorioso Centro per la storia dell'Università degli Studi di Padova, del quale poi Piero Del Negro (1941), insieme allo stesso Francesco Piovan, è stato instancabile, e assai qualificato, animatore. Socialista da sempre Angelo Ventura, studioso di primissimo livello della storia del Risorgimento veneto e della Repubblica Serenissima nell'età moderna, ma anche del fascismo e del socialismo, oltre che del «nuovo fascismo» che si affacciò sulla scena nell'Italia contemporanea con l'estremismo brigatista, di cui è stato analista straordinariamente lucido e coraggioso, tanto da essere «gambizzato» negli «anni di piombo» per le sue analisi puntuali e documentate del terrorismo «rosso».

Nell'ambito degli studi storico-artistici il Novecento vede operanti a Padova nella Facoltà di Lettere e Filosofia, tra gli altri, nomi come

quelli di Giuseppe Fiocco (1884-1972) e di Sergio Bettini (1905-1986). Il primo, gran patriarca dell'arte veneta, come è stato giustamente definito, raffinato ed espertissimo critico, tenne la cattedra di Storia dell'arte dal 1929 fino ai primi anni cinquanta del secolo, mantenendo un rapporto di distaccata convivenza con il regime fascista; è stato maestro, tra gli altri, di docenti come Rodolfo Pallucchini (1908-1989), Lionello Puppi (1931-2018) e Alessandro Ballarin (1937).

Di Sergio Bettini già si diceva a proposito del suo sodalizio intellettuale con Carlo Diano, significativo come quello con Dino Formaggio, altra figura notevole nel panorama patavino di cui si dirà. Bettini è stato dal 1947 stabilmente a Padova fino al 1975; studioso di storia dell'arte dal periodo tardoantico e bizantino in modo particolare, ha dato vita a una scuola in quell'ambito, avendo, tra altri, come allievo Giovanni Battista Lorenzoni (1931-2013), autore di lavori importanti di storia dell'architettura medievale, e preside coraggioso della Facoltà negli «anni di piombo» dell'Autonomia operaia, come è stato anche Oddone Longo. Bettini fu «uno specialista a modo suo», per usare una felice espressione del suo allievo Franco Bernabei, che ne ha continuato la ricerca nel settore della critica d'arte e che ne ha tracciato un suggestivo ritratto. Si è interessato di storia dell'esperienza artistica a tutto campo, per così dire, spaziando fino alla contemporaneità e coltivando anche interessi in senso lato filosofici con i suoi studi di storia della critica d'arte, non insensibile alle suggestioni della fenomenologia ma anche dello strutturalismo. Di lui ci resta, oltre a tanto altro, la straordinaria monografia del 1978 *Venezia. Nascita di una città*.

Come si può vedere da questa visione «a volo di uccello», davvero *at a glance*, come dicono gli anglosassoni, sugli *studia humanitatis* a Padova nel periodo che va tra le due guerre e il secondo dopoguerra, non traspare un'egemonia culturale così evidente come quella che si è vista nell'ambito della filosofia. A proposito della quale, bisogna arrivare fino alla metà degli anni sessanta per trovare un filosofo di fede dichiaratamente «laica», con l'unica eccezione di Umberto Campagnolo. Dino Formaggio (1914-2008) arriva a Padova nel 1963 dopo aver scritto, dieci anni prima, quel lavoro fondamentale e pionieristico negli studi di estetica in Italia che è *Fenomenologia della tecnica artistica*. Formatosi nell'ambiente milanese intorno ad Antonio Banfi, segna con quel lavoro uno dei momenti più decisi e più forti, più alti, della rottura con la tradizione dell'estetica crociana, allora ancora dominante in Italia. Formaggio viene dalle periferie milanesi, non dalla ricca borghesia mene-

ghina, e fin da giovanissimo si è trovato a dover lavorare in fabbrica, per cui anche la sua esperienza dell'arte è un'esperienza sempre vissuta, in prima persona, operando, per dir così, «con le mani»: la sua estetica è «un'estetica del fare», e non solo di quello artistico in senso stretto. La sua posizione teorica si colloca su una linea, inedita per il panorama italiano, di distinzione netta tra un'estetica come scienza del bello, e una nuova estetica intesa come teoria dell'artisticità, come sapere del «fare arte», cioè della tecnica artistica. Nei suoi studi sui grandi movimenti artistici, ha giustamente annotato l'allievo Elio Franzini, Formaggio ne vuole essere «lettore profondo» quanto alla loro genesi e al loro senso ideale: «dai graffiti nelle grotte preistoriche ai movimenti dell'arte concettuale, Formaggio ha saputo *fare emergere il senso*, mettendo in dialogo i movimenti del pensiero e dell'arte». Gli studi di estetica approderanno a Padova, dopo gli anni dell'insegnamento patavino di Gabriele Scaramuzza (1938) allievo anch'egli di Formaggio, a nuovi lidi con Giangiorgio Pasqualotto (1946), pure laureatosi con Formaggio, ma che poi ha seguito una sua strada che lo ha portato a indagare le tematiche estetiche nel pensiero e nelle culture dell'Estremo Oriente, con risultati di notevole interesse, a partire dal saggio *Estetica del vuoto*, inaugurando una scuola di studi comparatistici tra le filosofie d'Oriente e quella occidentale che sta raggiungendo esiti particolarmente apprezzati anche a livello internazionale.

La filosofia del diritto nel secondo dopoguerra, e dopo fino agli anni ottanta, è dominata dalla figura di Enrico Opocher (1914-2004), che insegnerà quella disciplina nella Facoltà di Giurisprudenza fin dal 1948, quando vince il concorso alla cattedra lasciata vacante da Bobbio tornato nella sua Torino, ma anche poi per anni Storia delle dottrine politiche e Dottrina dello Stato presso la Facoltà di Scienze politiche. Rettore dell'Ateneo in anni difficili, nel triennio che sta a cavallo del «fatale» Sessantotto, dopo il lunghissimo rettorato di Guido Ferro, sarà la sua l'unica breve parentesi di un giurista-umanista alla guida dell'Ateneo patavino, affidata quasi tradizionalmente, per decenni, a rettori di area scientifica o tecnologica, collocandosi il suo tra il rettorato di Aldo Ferrabino, che si conclude nel 1949, e quello, che inizia nel 2002, di Vincenzo Milanese, docente di discipline filosofiche: bisognerà infatti attendere il 2002 perché, dopo il 1949, un umanista-filosofo torni a ricoprire a Padova la funzione di magnifico rettore dell'Università. Anni difficili quelli del rettorato di Opocher, anche perché inizia con una bomba fatta scoppiare nel suo studio al Bo, attentato questo che si

rivelerà di marca fascista; si apre così la stagione del terrorismo nell'Ateneo e poi nella città di Padova. Tanto questa che l'Università si troveranno, come è noto, al centro di trame eversive sia di destra che di estrema sinistra, attraversando così in modo drammatico tutti gli anni settanta del Novecento.

Il giovane Opocher partecipa alle attività della Resistenza nel Veneto, marcando sin dalla giovinezza i suoi ideali politici democratici e liberali. È stato allievo di Adolfo Ravà, e legato a Giuseppe Capograssi da un'amicizia sviluppatasi negli anni della docenza padovana di quest'ultimo, prima dell'arrivo a Padova di Bobbio nel 1940. E proprio Ravà e Capograssi rimarranno i punti di riferimento di Opocher nella cultura filosofico-giuridica italiana del Novecento. Autore di una corposa monografia su Fichte uscita negli anni quaranta, è stato uno dei più longevi e noti tra i filosofi del diritto in Italia del secondo Novecento, maestro di una nutrita scuola di allievi oltre che docente sui testi del quale si sono formate numerose generazioni di studenti di Giurisprudenza. La sua proposta teorica nell'ambito della riflessione filosofico-giuridica e poi filosofico-politica è stata quella di «una concezione del diritto come valore, come esito cioè di atti dell'esistenza che, orientando l'agire, attribuiscono al diritto stesso un significato positivo e consentono di sottrarsi alla dispersione del contingente». Coerente con questa linea di pensiero, che ha le sue radici nella posizione di Capograssi teorico del radicamento del diritto nella «esperienza giuridica», la «prospettiva processuale del diritto» da lui sostenuta afferma che il momento originario, caratteristico e genetico del diritto non è tanto rappresentato dalla norma, ma dal processo. Quindi, come è stato giustamente osservato, vero destinatario delle norme giuridiche è il giudice più ancora del cittadino, perché sono le norme a fornire al giudice i criteri sulla cui base svolgere la funzione di «dirimere le controversie» e quindi «fare giustizia». Queste, in estrema sintesi, le tesi che Opocher svolge in una delle sue opere più mature, *Analisi dell'idea della giustizia* del 1977. Sono stati Ravà e Capograssi a insegnargli «a scorgere nella maestà della giustizia la forza della verità», ed è attraverso questo percorso che egli si prefigge di «determinare il concetto formale della giustizia come conformità ad un ordine oggettivo». È così che la «teoria assiologica del diritto» di Opocher si viene costruendo sul concetto, articolato su piani diversi, di giustizia come tensione verso il riconoscimento della verità, una verità pur sempre relativa, attraverso la centralità del processo come modo di «fare», insieme, «giustizia e verità», la prima attraverso la seconda. Oltre al nesso giustizia-verità, è centrale il

nesso potere-diritto-libertà, che passa attraverso il riconoscimento dell'imprescindibilità dell'esercizio del potere nella società, pur in un contesto di tolleranza e di razionalità, e quindi di giustizia.

L'orizzonte teoretico di fondo di tutta l'opera di Opocher rimane quello delle pagine del saggio del 1950 di autopresentazione del proprio pensiero *La mia prospettiva filosofica*. Emerge chiaro qui come tale orizzonte riporti a un esistenzialismo cristiano radicalmente critico dello storicismo in qualunque sua forma, «oggettivistico» (e in quanto tale incapace di dare conto della soggettività del soggetto umano) tanto quanto ogni realismo di matrice positivista, destinati entrambi, in quanto tutte e due forme di oggettivismo, a finire in un immanentismo che «fa naufragio soprattutto su quel fondamentale problema dell'esistenza singolare che è il problema della libertà». Contraddittoria e perciò inconcepibile essendo anche ogni forma di scetticismo, non resta che rifarsi alla «situazione *ontica* dell'esistenza soggettiva», che si rivela inconcepibile al di fuori dell'ancoraggio a quell'«Essere oggettivo che pur non riesce ad adeguare». Il soggetto dovrà dunque farsi consapevole, quasi «fichtianamente», di non essere neppure concepibile fuori di questa, sia pur negativa, relazione: lo «scacco» implicito in tale situazione cui porta la filosofia, che ha il compito di rendere l'uomo consapevole del suo limite nell'inevitabilità di quella relazione medesima, lascia perciò spazio alla religione. Il «filosofo dell'esistenza» può forse meglio di ogni altro vivere l'esperienza religiosa nella sua vera, inconfondibile essenza, può cioè trovare, con Blaise Pascal, non già «il ridicolo Dio dei filosofi, astrazione delle astrazioni, ma il Dio vivente di Abramo, Isacco e Giacobbe», di fronte al quale «egli può piegare il ginocchio ed invocarlo dalle bassure di questo contraddittorio mondo umano [...] con le parole salvatrici: Padre nostro».

La Facoltà di Scienze politiche, che nel ventennio era stata la più allineata con il regime, rinasce non senza fatica nel dopoguerra, ripositionandosi nel panorama accademico patavino negli anni tra il 1948 e il 1968 grazie a due figure di rilievo: la prima è quella di Anton Maria Bettanini (1884-1964), sacerdote formatosi all'Università Cattolica negli anni di padre Gemelli. La seconda è quella di EttoreANCHIERI (1896-1988), interessante figura di studioso e storico di vaglia, antifascista e socialista di formazione. Sono entrambi docenti di Storia dei trattati e della politica internazionale, entrambi presidi della Facoltà per un decennio ciascuno, il primo dal 1948 al 1959 e il secondo dal 1959 al 1968. Monsignor Bettanini plasma la rinnovata Facoltà ricostruendola, al di

lità di un'epurazione che non c'è stata, come una «Facoltà cattolica», anzi propriamente democristiana. Anchieri, personalità di notevole spessore, la irrobustisce dal punto di vista scientifico orientandola decisamente in direzione degli studi internazionalistici, soprattutto con attenzione all'Est europeo; e siamo negli anni della «guerra fredda». Nel Sessantotto il nuovo preside Guido Lucatello si trova a gestire la Facoltà non solo nell'anno ruggente della contestazione, ma sarà chiamato a farlo anche negli anni difficili successivi, che vedono Scienze politiche trasformarsi in una «base rossa».

Non è questa la sede per un'analisi delle vicende che hanno visto la Facoltà di Scienze politiche subire l'imprevedibile metamorfosi che l'ha portata a trasformarsi così radicalmente da ciò che era stata sia negli anni della sua fondazione che in quelli dell'egemonia democristiana. Mette conto solo ricordare come, anche durante gli anni del «terrore rosso» di cui essa fu protagonista, vi insegnarono alcune personalità tra le più interessanti dal punto di vista culturale non solo a livello patavino: *in primis* Guido Lucatello (1913-2003), studioso di diritto costituzionale comparato, pioniere fin da prima della guerra di una prospettiva istituzionale federalista di marcata originalità, come si vede ne *Lo Stato federale* del 1939; poi Sabino Samele Acquaviva (1929-2015), con il quale, è stato detto giustamente, la sociologia della religione acquisirà lo statuto di disciplina scientifica, e di cui va ricordato almeno il lavoro, anch'esso pionieristico, su *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* del 1961; e Antonio Papisca (1936-2018), anche lui di formazione giuridico-internazionalistica e docente di Relazioni internazionali, che nel 1982 ha creato a Padova il Centro di studi e di formazione sui diritti della persona e dei popoli, poi diventato Centro di Ateneo per i diritti umani, punto di riferimento di grande prestigio a livello europeo e internazionale in tema di diritti umani, fino a diventare titolare della cattedra Unesco Diritti umani, democrazia e pace dal 1999.

Presso la Facoltà di Scienze politiche ha insegnato anche Antonio Negri (1933), titolare della cattedra di Dottrina dello Stato, allievo di Opocher dopo una laurea in Filosofia morale con Padovani. Personaggio controverso, co-fondatore di Potere operaio nel 1969, uomo di brillante intelligenza e indubbia cultura, passa dall'Azione cattolica in cui milita fino alla metà degli anni cinquanta al Psi per poi approdare all'estremismo politico extraparlamentare. Dall'opzione marxista di matrice operaistica che ha la sua bibbia in *Operai e capitale* di Mario Tronti del 1966, «Toni» Negri approda alle tesi di *Marx oltre Marx* del 1979, di-

ventando il principale ideologo della cosiddetta «Autonomia operaia organizzata», movimento «rivoluzionario» contiguo alle frange eversive e violente dell'estremismo di sinistra attive in Italia negli anni settanta fino agli anni ottanta, gli «anni di piombo». Sono frange che, con Toni Negri tra le figure più influenti, proclamavano apertamente la necessità e l'inevitabilità di un'insurrezione armata contro lo Stato. Le vicende, anche giudiziarie, di quegli anni non possono essere oggetto di analisi in questa sede, ma sono, peraltro, già state assai ben studiate in anni recenti.

Fu così che Padova, centro di irradiazione di una «filosofia cattolica» di livello europeo, si trovò in Italia al centro del movimento eversivo «rosso» più pericoloso per la legalità democratica sorto in Italia dopo la Resistenza al nazifascismo. Ma anche l'eversione «nera» di marca neofascista trova a Padova uno dei suoi «luoghi» di elaborazione e non solo a livello teorico, come è ben noto. Sulle ragioni di questo passaggio, più brusco di quanto non si potesse pensare, occorrerà ancora studiare a lungo, senza peraltro forse arrivare a una soddisfacente risposta alla domanda del come e del perché ciò sia avvenuto. Ma resta un'ipotesi molto suggestiva quella proposta da Angelo Ventura nella sua storia di Padova, già tante volte citata, città da lui definita, in modo assai felice, una «inquieta metropoli di provincia»: fermo restando che «la vera e principale matrice dei movimenti eversivi e terroristici di estrema sinistra si annida nella storia e nella cultura del marxismo-leninismo», «considerando – continua Ventura – la provenienza di una folta schiera di capi e militanti dei gruppi estremistici, passati e non alla lotta armata, non solo a Padova e nel Veneto [...], sembra evidente l'influenza di un forte sostrato di una certa cultura cattolica». L'ipotesi di Ventura è quella per cui «in molti casi, il brusco passaggio dall'integralismo cattolico al marxismo-leninismo, saltando, per così dire, l'esperienza del pensiero laico liberal-democratico di matrice illuministica», può aver determinato «il corto circuito dell'estremismo». Se, ed eventualmente quanto, abbia pesato nelle classi colte e nelle élites intellettuali del Veneto la forte egemonia culturale e filosofica di matrice cattolica nel generarsi di quel corto circuito, è domanda da lasciare aperta, ma sulla quale conviene chiudere questo tentativo di ricostruzione complessiva delle vicende della filosofia e degli *studia humanitatis* a Padova nel Novecento.

Bibliografia ragionata

*L'«Università della ragione spregiudicata,
della Libertà e del Patriotismo»*

Per un primo avvio allo studio della storia dell'Università di Padova, è imprescindibile il riferimento al volume a cura di Piero Del Negro, *L'Università di Padova. Otto secoli di storia*, Signum Padova Editrice, Padova 2001, oltre che al contributo dello stesso autore in *Storia delle Università in Italia*, a cura di Gian Paolo Brizzi, Piero Del Negro, Andrea Romano, III, Sicania, Messina 2007, pp. 43-66.

Importante è anche la raccolta di documenti presentati nei tre volumi pubblicati a cura del Centro per la storia dell'Università di Padova, *L'Università di Padova nei secoli*, a cura di Piero Del Negro e Francesco Piovan, Antilia, Treviso 2017. Il Centro ha meritoriamente edito, per cinquant'anni, a cura di Francesco Piovan, i «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», che contengono una raccolta ricchissima di studi e saggi sulla storia dell'Ateneo.

Utile strumento è anche *Clariores. Dizionario biografico dei docenti e degli studenti dell'Università di Padova*, a cura di Piero Del Negro, Padova University Press, Padova 2015.

Resta ancora valido il contributo di Lucia Rossetti, *L'Università di Padova. Profilo storico*, Lint, Trieste 1983.

Non esiste tuttavia un lavoro di sintesi che ricostruisca in modo complessivo le vicende e il ruolo avuto dall'Università patavina nella storia della cultura, della filosofia e della scienza così come sono venute sviluppandosi in Europa nei secoli dalla nascita dei primi *Studia*, anche se ovviamente numerosissimi sono i riferimenti a figure e vicende di questo Ateneo presenti in opere generali, oltre che in saggi specialistici ad esse dedicati.

Per quanto riguarda le prime, basti citare la monumentale *Storia della cultura veneta*, diretta da Girolamo Arnaldi e Manlio Pastore Stocchi, edita da Neri Pozza, Vicenza 1976-1986, in dieci ponderosi tomi.

Quanto ai saggi specialistici, possono essere utili gli studi dedicati ad alcune facoltà o a specifici ambiti di ricerca dell'Ateneo, come ad esempio i saggi: Giulia Simone, «*La Facoltà cenerentola*». *Scienze politiche a Padova dal 1948 al 1968*, Franco Angeli, Milano 2017, e Giulia Simone, *Fascismo in cattedra. La Facoltà di Scienze politiche di Padova dalle origini alla Liberazione*, Padova University Press, Padova 2015; Università degli Studi di Padova, Facoltà di Scienze statistiche, *Una*

lunga storia giovane. *La statistica a Padova fra 200 anni di storia e 40 anni della Facoltà*, Cleup, Padova 2009; Angelo Bassani, *Per la storia della Facoltà di Scienze in Italia. La Chimica a Padova dalla caduta di Venezia alla II guerra mondiale (1797-1943)*, con un contributo di Virgilio Giormani sugli antecedenti settecenteschi, 2 voll., Cleup, Padova 2009; Sandra Casellato - Cinzio Gibin, *Per la storia della Facoltà di Scienze in Italia. Le scienze naturali a Padova (1734-1964)*, Cleup, Padova 2008; Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Matematica pura e applicata, *I matematici nell'Università di Padova dal suo nascere al 20 secolo*, Esetra editrice, Padova 2008; Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Fisica Galileo Galilei, *Duecento anni di fisica a Padova*, Museo di storia della fisica, Padova 1996; Sandra Casellato, *Dall'insegnamento della Storia naturale a Padova al Dipartimento di biologia. Storia dei nuclei afferiti al Dipartimento di biologia*, Libreria Progetto, Padova 1991; Giuliano Piccoli - Luciana Sitran Rea, *La Facoltà di Scienze fisiche, matematiche e naturali dell'Università di Padova. Origini e sviluppo*, Cleup, Padova 1991.

Non può essere dimenticato, tra le grandi opere storiografiche nelle quali l'Ateneo è menzionato, almeno il saggio di Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science*, G. Bell & Sons, London 1958 (trad. it. *Le origini della scienza moderna*, il Mulino, Bologna 1962; la citazione riportata è a p. 59 della seconda edizione italiana, 1971).

Interessante anche, per avere un'idea di come venisse vissuta l'immagine dell'Università di Padova in uno dei momenti più complessi della storia culturale europea, un recente saggio sulla figura di Pomponio Algerio, e sulla sua vicenda umana e politica, di Umberto Vincenti, *Lo studente che sfidò il papa. Inquisizione e supplizio di Pomponio de Algerio*, Laterza, Roma-Bari 2020.

Parte prima Dai primi secoli alla modernità

Pietro d'Abano: la medicina tra filosofia e «scienza degli astri»

La vicenda storiografica dell'aristotelismo padovano ha il suo punto d'inizio nella celebre *thèse* di Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme* (1852; ed. it. in Ernest Renan, *Scritti filosofici*, a cura di Giuliano Campioni, Bompiani, Milano 2008, pp. 537-1415). Invertendo il giudizio pesantemente negativo che da due secoli aveva travolto Aristotele e ancor più Averroè, il suo commentatore per antonomasia, Renan rivaluta il filosofo andaluso e i suoi primi seguaci parigini, facendone gli iniziatori di un indirizzo razionalistico che avrebbe preparato l'avvento della modernità. Questa rivalutazione non coinvolge però gli aristotelici e averroisti padovani dei secoli XIV-XVI, che per Renan rimangono impigliati nelle maglie di una Scolastica astratta e sterile. Saranno invece gli studiosi italiani del secondo Ottocento e del primo Novecento, in particolare Bertrando Spaventa, l'Ardigò del celebre discorso sul Pomponazzi (1869) e quindi Pietro Ragnisco e Sante Ferrari (*I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano. Saggio storico-filosofico*, Tipografia R. Istituto

Sordomuti, Genova 1900) ed Erminio Troilo (*Averroismo e aristotelismo padovano*, Cedam, Padova 1939), a rivalutare nella sua valenza fortemente «laica» e naturalistica l'aristotelismo, anzi l'averroismo padovano, il cui inizio è concordemente posto in Pietro d'Abano e trova subito una decisa applicazione in campo politico grazie a Marsilio da Padova (cfr. Gregorio Piaia, *Da Pierre Bayle a Erminio Troilo. La vicenda interpretativa dell'aristotelismo padovano*, in *Rinascimento veneto e Rinascimento europeo/European and Venetian Renaissance*, a cura di Romana Bassi, Ets, Pisa 2019, pp. 235-46). Già Bruno Nardi aveva infranto il *topos* del preteso averroismo di Pietro negli articoli *La teoria dell'anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano* (1912) e *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano* (1921), ora in Id., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 1-74. Tuttavia è a partire dalla metà del Novecento che gli studiosi hanno sottoposto a una revisione radicale la tesi – che aveva forti implicazioni ideologiche – di un pervasivo averroismo padovano, mettendo in luce la varietà degli «aristotelismi» (al plurale) che si succedettero nello *Studium* patavino pur nel comune riferimento al filosofo greco, e approfondendo i rapporti fra la tradizione aristotelica e la nascita del pensiero moderno al di là della loro tradizionale e scontata contrapposizione (cfr. Antonino Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1979; II ed. ampliata, 1991; *Aristotelismo veneto e scienza moderna. Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, a cura di Luigi Olivieri, 2 voll., Antenore, Padova 1983; *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di Gregorio Piaia, Antenore, Roma-Padova 2002; Enrico Berti, *Quale aristotelismo nel Rinascimento?*, in Bassi, a cura di, *Rinascimento veneto e Rinascimento europeo* cit., pp. 11-8). Un impulso notevole a questi studi è stato dato dal Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, fondato nel 1957 e diretto inizialmente da Carlo Diano, trasformatosi poi nel 1997 in Centro interuniversitario per la storia della tradizione aristotelica.

Passando ai singoli pensatori presi qui in esame, una prima introduzione su Pietro d'Abano è offerta dall'omonima voce curata da Iolanda Ventura nel *Dizionario biografico degli italiani*, LXXXIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2015, pp. 437-41. Per un aggiornamento biografico cfr. Antoine Pietrobelli, *Les manuscrits grecs de Pietro d'Abano*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», L, 2017, pp. 23-40; Graziella Federici Vescovini, *Per una revisione della data di morte di Pietro d'Abano*, in «Bruniana & Campanelliana», XXIV, 2018, 1, pp. 89-106.

Per una presentazione complessiva della figura e del pensiero dell'Aponense si rinvia agli agli volumetti di Gregorio Piaia, *Pietro d'Abano filosofo, medico e astrologo europeo*, Franco Angeli, Milano 2020 e di Graziella Federici Vescovini, *Pietro d'Abano tra storia e leggenda*, Agorà & Co., Lugano 2020, e, in maniera più ampia e dettagliata, alla monografia di Eugenia Paschetto, *Pietro d'Abano medico e filosofo*, Nuove edizioni Enrico Vallecchi, Firenze 1984. Per una contestualizzazione storico-culturale cfr. Paolo Marangon, *Il pensiero ereticale nella Marca trevigiana e a Venezia dal 1200 al 1350*, Francisci, Abano Terme (Pd) 1984; Graziella Federici Vescovini, *Pietro d'Abano e gli affreschi astrologici del Palazzo della Ragione di*

Padova, in «Labyrinthos. Studi e ricerche sulle arti dal Medioevo al Rinascimento», 1986, 9, pp. 50-75; Luigi Olivieri, *Pietro d'Abano e il pensiero neolatino. Filosofia, scienza e ricerca dell'Aristotele greco tra i secoli XIII e XIV*, Antenore, Padova 1988; Nancy G. Siraisi, *Medicine and the Italian Universities, 1250-1600*, Brill, Leiden-Boston 2001; Donato Gallo, *Dalle origini dello Studio alla caduta della signoria carrarese (1222-1405)*, in *L'Università di Padova nei secoli (1222-1600). Documenti di storia dell'Ateneo*, a cura di Piero Del Negro e Francesco Piovan, Antilia, Treviso 2017, pp. 13-114.

Per un approccio a singoli aspetti del suo pensiero cfr. Aa.Vv., *Pietro d'Abano*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», XI, 1985; *Il «Lucidator dubitabilium astronomiae» di Pietro d'Abano. Opere scientifiche inedite*, a cura di Graziella Federici Vescovini, presentazione di Eugenio Garin, Programma e 1+1 Editori, Padova 1988 (1992²); Aa.Vv., *Convegno internazionale per il 750° anniversario della nascita di Pietro d'Abano*, in «Medicina nei secoli. Arte e scienza», XX, 2008, 2; Fabio Seller, «*Scientia astrorum*». *La fondazione epistemologica dell'astrologia in Pietro d'Abano*, Giannini, Napoli 2009; *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d'Abano*, a cura di Jean-Patrice Boudet, Franck Collard, Nicolas Weill-Parot, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013.

Marsilio da Padova: la politica fra scienza e ideologia

Del *Defensor pacis* di Marsilio da Padova è stata utilizzata la seguente traduzione: *Il difensore della pace*, introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di Mario Conetti, Claudio Fiocchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta, testo latino a fronte, Bur, Milano 2001. Una puntuale trattazione d'insieme su questo pensatore è fornita da Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995 e da Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Carocci, Roma 2013 (con ampia bibliografia). Assai vasta e varia è la letteratura critica: oltre ai fascicoli monografici *Marsilio da Padova*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», V-VI, 1979-1980, ci limitiamo qui a segnalare i più recenti contributi padovani: Maurizio Merlo, *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, Franco Angeli, Milano 2003; Riccardo Battocchio, *Ecclesiologia e politica in Marsilio Padova*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2005; Elvio Ancona, *Marsilio da Padova. Indagine su un enigma storiografico*, Cedam, Padova 2012; Silvana Collodo, *Scienze della natura e ricerca politica: la civitas terrena nel «Defensor pacis» di Marsilio da Padova*, in Silvana Collodo - Remy Simonetti, *Filosofia naturale e scienze dell'esperienza fra Medioevo ed umanesimo. Studi su Marsilio da Padova*, Leon Battista Alberti, Michele Savonarola, Antilia, Treviso 2012, pp. 15-240. Sulla fortuna di Marsilio cfr. Gregorio Piaia, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Antenore, Padova 1977; Stefano Simonetta, *Marsilio in Inghilterra. Stato e Chiesa nel pensiero politico inglese tra XIV e XVII secolo*, Led, Milano 2000.

Paolo Veneto, principe dei dialettici

Su Paolo Veneto si veda innanzitutto la monografia di Alessandro D. Conti, *Esistenza e verità: forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del tardo Medioevo*, Istituto storico italiano per il medioevo, Roma 1996. Per quanto riguarda gli aspetti biografico-documentari e per una prima panoramica sull'operato del maestro agostiniano si può ancora vedere Felice Momigliano, *Paolo Veneto e le correnti del pensiero religioso e filosofico nel suo tempo*, Tipografia G. B. Doretta, Udine 1907, insieme ad Alan R. Perreiah, *Paul of Venice. A Bibliographical Guide*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green (Ohio) 1986, pp. 7-31 (che tuttavia ritiene Paolo Veneto, erroneamente, non essere l'autore della *Logica Magna*). Per una prima analisi dell'opera del Nicoletti si veda poi Francesco Bottin, *Logica e filosofia naturale nelle opere di Paolo Veneto*, in *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, a cura di Antonino Poppi, Lint, Padova 1984, pp. 85-124. Sulla dottrina dell'intelletto e l'inadeguatezza della categoria di «averroismo latino» per qualificare il suo pensiero si veda Fabrizio Amerini, *Paul of Venice on the Nature of the Possible Intellect*, in *Universality of Reason, Plurality of Philosophies in the Middle Ages*, a cura di Alessandro Musco, Carla Compagno, Salvatore D'Agostino, Giuliana Musotto, Officina di studi medievali, Palermo 2012, 4 voll., II.2, pp. 713-20. Sulla peculiare teoria delle idee divine: Alessandro D. Conti, *Paul of Venice's Theory of Divine Ideas and its Sources*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XIV, 2003, pp. 409-48, e Id., *Paul of Venice's Commentary on the Metaphysics*, in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, a cura di F. Amerini e G. Galluzzo, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 551-74. Sul contesto eremitano nel quale Paolo Veneto operò a Padova si veda Roberta Monetti, *Il convento dei Santi Filippo e Giacomo all'Arena di Padova nel Trecento. Studium, comunità conventuale, circolazione di frati*, in *Alberto da Padova e la cultura degli agostiniani*, a cura di Francesco Bottin, Padova University Press, Padova 2014, pp. 19-73.

Nicoletto Vernia e l'Aristotele «averroizzato»

Su Nicoletto Vernia sono oggi a disposizione due comprensive monografie: Edward Patrick Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Ashgate, Aldershot 2000, ed Ennio De Bellis, *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Olschki, Firenze 2012, frutto di vari lavori preliminari da parte dei due autori (entrambe le opere sono state poi oggetto di approfondite analisi da parte di Marco Forlivesi nei «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», rispettivamente, XL, 2007, pp. 249-59 e XLVII, 2014, pp. 241-57). Sul contesto specificamente padovano si può recuperare l'indagine di Pietro Ragnisco, *Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filosofia padovana nella seconda metà del secolo decimoquinto*, in «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», s. VII, XXXVIII, 1890-1891, 2, pp. 241-66, 617-64; mentre più recentemente la ricerca è ritornata sulle vicende della biblioteca del Vernia, su cui si può vedere:

Roland Hissette, *À propos des manuscrits vaticans Urb. lat. 220 et 221: Nicoletto [sic] Vernia aurait-il écrit «non erant mei»?», in «Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae», XXIV, 2018, pp. 319-27. Per una più ampia prospettiva sul contesto di riferimento si consideri invece Marco Forlivesi, *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo*, Cleup, Padova 2013.*

Pietro Pomponazzi e la mortalità dell'anima

Per un inquadramento generale di Pietro Pomponazzi si vedano Martin L. Pine, *Pietro Pomponazzi. Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986, e Jill Kraye, *Pietro Pomponazzi (1462–1525). Secular Aristotelianism in the Renaissance*, in *Philosophers of the Renaissance*, a cura di Paul Richard Blum, The Catholic University of America Press, Washington DC 2010, pp. 92-115. Il lettore italiano ha a disposizione le principali opere di Pietro Pomponazzi tradotte e ben introdotte da Vittoria Perrone Compagni (*De immortalitate animae; Apologia; De incantationibus; De fato*), da Francesco Paolo Raimondi e José Manuel García Valverde (*Tutti i trattati peripatetici*) e da Stefano Perfetti (*Expositio super primo et secundo, De partibus animalium*). Cenni biografici si possono trovare in Luigi Ferri, *Pietro Pomponazzi e la Rinascenza: Parte Prima*, in «Archivio storico italiano», s. III, XV, 1872, 67, pp. 65-9 e in Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965, mentre ricchi approfondimenti su aspetti particolari del pensiero pomponazziano sono nei saggi contenuti in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, a cura di Joel Biard e Thierry Gontier, Grüner, Amsterdam 2009, e in *Pietro Pomponazzi. Tra tradizione e dissenso*, a cura di Marco Sgarbi, Olschki, Firenze 2010. La questione dell'anima è senza dubbio quella che ha attirato maggiore attenzione da parte degli interpreti, sulla quale si vedano: Jean Céard, *Matérialisme et théorie de l'âme dans la pensée padouane. Le Traité de l'immortalité de l'âme de Pomponazzi*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CLXXI, 1981, 1, pp. 25-48; Thierry Gontier, *Matérialisme alexandriniste et matérialisme pomponazzien*, in Id. (a cura di), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations* cit., pp. 99-119; Lorenzo Casini, *The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul: Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms*, in *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*, a cura di Paul J. J. M. Bakker e Johannes M. M. H. Thijssen, Aldershot, Ashgate 2007, pp. 127-50; John Sellars, *Pomponazzi contra Averroes on the Intellect*, in «British Journal for the History of Philosophy», XXI, 2016, 1, pp. 46-66. Su fato e libero arbitrio: Rita Ramberti, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Olschki, Firenze 2007. Sui corsi del periodo padovano: Antonino Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova 1970. Per una valutazione dell'epistemologia del Peretto a partire da aspetti più particolari, ma non per questo meno significativi, si considerino inoltre: Craig Martin, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2011, e Paola Zambelli, *Pomponazzi sull'alchimia: da Ermete a Paracelso?*, in *Studi filologici e letterari in memoria di Danilo Aguzzi-Barbagli*, a cura di Daniela Boccassini, Forum Italicum, New York 1997, pp. 100-22.

Giacomo Zabarella e l'aristotelismo come scienza

Per una visione d'insieme del pensiero di Giacomo Zabarella è da considerare innanzitutto Antonino Poppi, *Zabarella o l'aristotelismo come scienza rigorosa*, in Id., *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 125-52 (poi ripubblicato come *Zabarella, or Aristotelianism as a Rigorous Science*, in *The Impact of Aristotelianism on Modern Science*, a cura di Riccardo Pozzo, The Catholic University of America Press, Washington DC 2004, pp. 35-63) e Heikki Mikkeli, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism. Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, Finnish Historical Society, Helsinki 1992. Per quanto riguarda la vita di Zabarella rimane tuttora insuperato William F. Edwards, *The Logic of Iacopo Zabarella (1533-1589)*, tesi di dottorato, Columbia University 1960. Molteplici sono gli studi sulla logica di Zabarella, a cominciare dalla monografia di Antonino Poppi, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Antenore, Padova 1972, fino a quella di Dominique Bouillon, *L'interprétation de Jacopo Zabarella le Philosophe*, Garnier, Paris 2009, passando per Francesco Bottin, *Nota sulla natura della logica in Giacomo Zabarella*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LII, 1973, pp. 39-51; Id., *Giacomo Zabarella: la logica come metodologia scientifica*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di Gregorio Piaia, Antenore, Roma 2002, pp. 33-55; e arrivando a Cesare Vasoli, *Jacopo Zabarella, l'«abito» e l'origine della logica*, in *Aristotle and the Aristotelian Tradition. Innovative Contexts for Cultural Tourism. Proceedings of the International Conference, Lecce, June 12-14*, a cura di Ennio De Bellis, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 453-70 e Id., *Jacopo Zabarella e la natura della logica*, in «Rivista di storia della filosofia», LXVI, 2011, pp. 1-22. Per quanto riguarda il suo Commento agli *Analitici Secondi* e la delimitazione di una metafisica quale scienza dimostrativa universale, si veda poi Enrico Berti, *Metafisica e dialettica nel Commento di Giacomo Zabarella agli Analitici posteriori*, in «Giornale di metafisica», XIV, 1992, pp. 225-44. Per la sua protratta disputa con il Petrella: Pietro Ragnisco, *Giacomo Zabarella, il filosofo. Una polemica di logica nell'università di Padova nelle scuole di B. Petrella e di G. Zabarella*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti», s. IV, t. 4, 1885-1886, pp. 463-502. Per la parallela disputa con Piccolomini: Nicholas Jardine, *Keeping Order in the School of Padua: Jacopo Zabarella and Francesco Piccolomini on the Offices of Philosophy, in Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotelian Commentary Tradition*, a cura di Daniel A. Di Liscia, Eckhard Kessler, Charlotte Methuen, Ashgate, Aldershot 1997, pp. 183-209, e David A. Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002. Sulla filosofia naturale dello Zabarella precipui sono i seguenti studi: Paolo Rossi, *Aristotelici e moderni: le ipotesi e la natura*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di Luigi Olivieri, Antenore, Padova 1983, I, pp. 125-54; Heikki Mikkeli, *The Foundation of An Autonomous Natural Philosophy: Zabarella on the Classification of Arts and Sciences*, in Di Liscia, Kessler, Methuen (a cura di), *Method and Order* cit., pp. 211-28; Joël Biard, *Tradition et innovation dans les commentaires de la*

Physique: l'exemple de Jacques Zabarella, in *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, II, *Au XVI^e siècle*, a cura di Alfredo Perifano, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon-Paris 2005, pp. 289-300. Per quanto riguarda la sua dottrina dell'anima e lo status accordato alla scienza psicologica, oltre alle pagine di Eckhard Kessler nella *Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 530-34), si possono leggere: Antonino Poppi, *L'interpretazione dell'intelletto agente nell'opera di Giacomo Zabarella*, in Aa.Vv., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972, pp. 323-38; Branko Mitrović, *Defending Alexander of Aphrodisias in the Age of the Counter-Reformation: Jacopo Zabarella on the Mortality of the Soul according to Aristotle*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XCI, 2009, pp. 330-54; José Manuel García Valverde, *El comentario de Giacomo Zabarella a «De anima» III, 5: una interpretación mortalista de la psicología de Aristoteles*, in «Ingenium», 2012, 6, pp. 27-56. Riguardo agli aspetti etici che emergono dall'opera del logico padovano: Elisa Cuttini, *Natura, morale e seconda natura nell'aristotelismo di Giacomo Zabarella e John Case*, Cleup, Padova 2014, pp. 11-74, e Antonino Poppi, *La struttura del discorso morale nell'opera di Jacopo Zabarella*, in Id., *L'etica del rinascimento tra Platone e Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 1997, pp. 231-46. Per quanto riguarda gli aspetti tecnico-poietici: William F. Edwards, *Jacopo Zabarella: A Renaissance Aristotelian's View of Rhetoric and Poetry and their Relation to Philosophy*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Vrin-Institut médiéval, Paris-Montréal 1969, pp. 843-54, e Antonino Poppi, *Metodo e tecnica in Jacopo Zabarella*, in Id., *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento* cit., pp. 153-66. Per la fortuna di lungo termine di Zabarella si vedano: Riccardo Pozzo, *Res considerata and modus considerandi rem: Averroes, Aquinas, Jacopo Zabarella, and Cornelius Martini on Reduplication*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», XXIV, 1998, pp. 151-75; Ian Maclean, *Meditations of Zabarella in Northern Germany, 1586-1623*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di Gregorio Piaia, Antenore, Roma-Padova 2002, pp. 173-98; Marco Sgarbi, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism. Logic and Epistemology in the British Isles (1570-1689)*, Springer, Dordrecht-London 2013, in particolare pp. 53-78, e Id., *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2010, in particolare pp. 103-28; P. Palmieri, *Science and Authority in Giacomo Zabarella*, in «History of Science», XLV, 2007, pp. 404-27.

Parte seconda

Da Galileo all'età del Romanticismo

Galileo Galilei: l'ermeneutica della natura

Fonti. Galileo Galilei, *Opere*, ristampa della Edizione nazionale, Barbera Editore, Firenze 1929-1939; Mario Dal Pra, *Una «oratio» programmatica di G. Zabarella*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXI, 1966, pp. 286-290; Jacobi Zabarella

Opera logica, a cura di Wilhelm Risse, Reprografischer Neudruck der Ausgabe Köln 1597, G. Olms, Hildesheim 1966; René Descartes, *Œuvres*, II, *Correspondances [Mars 1638-Décembre 1639]*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, L. Cerf, Paris 1898; Vincenzo Galilei, *Il Fronimo*, appresso l'erede di Girolamo Scotti, Vigneglia 1584; Girolamo Spinelli, *Dialogo de Cecco di Ronchitti da Bruzene. In perpusito de la stella nuoua*, appresso Pietro Paulo Tozzi, Padoua 1605.

Sul rapporto di Galileo con la tradizione aristotelica cfr. ancora: Antonio Favaro, *Galileo Galilei e lo Studio di Padova*, Antenore, Padova 1966²; Eugenio Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1981; Antonino Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1991²; John Herman Randall Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Antenore, Padova 1961; Neal Ward Gilbert, *Galileo and the School of Padua*, in «Journal of the History of Philosophy», I, 1963, 2, pp. 223-31; Antonino Poppi, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Antenore, Padova 1972; *Aristotelismo veneto e scienza moderna. Atti del 25° anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, a cura di Luigi Olivieri, 2 voll., Antenore, Padova 1983; William A. Wallace, *Randall Redivivus: Galileo and the Paduan Aristotelians*, in «Journal of the History of Ideas», XLIX, 1988, 1, pp. 133-49; Enrico Berti, *La teoria aristotelica della dimostrazione nella «Tractatio» omonima di Galilei*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di Michele Ciliberto e Cesare Vasoli, Editori Riuniti, Roma 1991, I, pp. 327-50; Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1970³; Luigi Olivieri, *Galileo Galilei e la tradizione aristotelica*, in «Verifiche», VII, 1978, pp. 147-66; Enrico Berti, *Galileo e l'aristotelismo patavino del suo tempo*, in «Studia patavina», XXIX, 1982, pp. 527-45; Charles B. Schmitt, *Experience and Experiment: a Comparison of Zabarella's View with Galileo's in «De Motu»*, in «Studies in the Renaissance», XVI, 1969, pp. 80-138; Antonino Poppi, *Rivisitando gli anni padovani di Galileo (1592-1610): aspetti biografici e fondazione della nuova scienza*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti. Memorie della Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti», CVIII, 2005-2006, parte III, pp. 219-42; Enrico Berti, *Nuovi studi aristotelici IV/1 – L'influenza di Aristotele: Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 343-56.

Per ulteriori approfondimenti sul problema del metodo, il platonismo e la dialettica in Galileo si rinvia a: Luigi Olivieri, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI*, Antenore, Padova 1983; Poppi, *Rivisitando gli anni padovani di Galileo (1592-1610)* cit.; Berti, *Nuovi studi aristotelici IV/1* cit.; Cesare Vasoli, *La logica europea nell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento*, in *Atti del convegno di Storia della Logica (Parma 8-10 ottobre 1972)*, Liviana, Padova 1974, pp. 61-94; Andrea Battistini, *Gli «aculei» ironici della lingua di Galileo*, in «Lettere italiane», XXX, 1978, pp. 289-332; Maria Luisa Altieri Biagi, *Forme dell'ironia e moduli ironici nella scrittura di Galileo*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti», CVIII, 2005-2006, parte III, pp. 3-18; Ead., *Il «Dialogo» come genere letterario nella produzione scientifica*, in

Giornate lincee indette in occasione del 350° anniversario della pubblicazione del «Dialogo sopra i massimi sistemi» di Galileo Galilei (Roma, 6-7 maggio 1982), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1983, pp. 143-66; Matteo Cosci, *Astronomia pavana nel «Dialogo de Cecco di Ronchitti da Bruzene in perpuosito de la stella nuova» tra commedia, satira, disputatio accademica e poesia*, in *I generi dell'aristotelismo volgare nel Rinascimento*, a cura di Marco Sgarbi, Cleup, Padova 2018, pp. 125-87; Alexandre Koyré, *Galileo and Plato*, in «Journal of the History of Ideas», IV, 1943, 4, pp. 400-28; Ernst Cassirer, *Galileo's Platonism*, in *Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton*, a cura di M. F. Ashley Montagu, H. Schuman, New York 1944, pp. 279-97; Paolo Galluzzi, *Il «Platonismo» del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di Paola Zambelli, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 39-79; Gabriele Baroncini, *La disputa sul platonismo galileiano*, in «Rivista di Filosofia», LXIX, 1978, pp. 99-118; James Hankins, *Galileo, Ficino and Renaissance Platonism*, in *Humanism and Early Modern Philosophy*, a cura di Jill Kraye e M. W. F. Stone, Routledge, London-New York 2000, pp. 209-37.

Per indicazioni più generali sulla metafora del libro in Galileo cfr.: Eugenio Garin, *La nuova scienza e il simbolo del «libro»*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV, 1974, pp. 328-34; Hans Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, trad. it. di Bruno Argenton, il Mulino, Bologna 1984; Paolo Rossi, *Galileo Galilei e il libro dei Salmi*, in «Rivista di Filosofia», LXIX, 1978, pp. 45-71.

Metodo galileiano e filosofia

Fonti. Niccolò Comneno Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini*, I, apud Sebastianum Coleti, Venetiis 1726; Jacopo Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, Typis Seminarium, Patavii 1757; Giannantonio Moschini, *Della letteratura veneziana del secolo XVIII fino a' nostri giorni*, Palese, Venezia 1806-1808, III.

Michelangelo Fardella, *Lettera al Signor Antonio Magliabechi & c. in cui brevemente si esaminano, e si rigettano l'opposizioni proposte contro i principi della Cartesiana Filosofia del Sig. Matteo Giorgi & c.*, in «Galleria di Minerva», 1697, t. II, parte II, pp. 41-56; Michelangelo Fardella, *Universae philosophiae systema. In quo nova quadam, et extricata metodo, naturalis scientiae, et moralis fundamenta explanantur*, I, apud H. Albritorium, Venetiis 1691; Michelangelo Fardella, *Lettere ad Antonio Magliabechi [1691-1708]*, a cura di Salvatore Femiano, Editrice Garigliano, Cassino 1978; Michelangelo Fardella, *Pensieri scientifici e Lettera antiscolastica*, a cura di Salvatore Femiano, Bibliopolis, Napoli 1986; Giovanni Poleni, *De mathesis in rebus physicis utilitate praelectio*, typis I. Comini, Patavii 1720; Id., *De physices in rebus mathematicis utilitate praelectio*, typis J. B. Conzatti, Patavii 1716; Antonio Vallisneri, *Lezione accademica intorno all'origine delle fontane, colle Annotazioni per chiarezza maggiore della medesima*, appresso G. G. Ertz, Venezia 1715; Girolamo Barbarigo, *Principi di fisica particolare*, Conzatti, Padova 1781; Id., *Saggi fisici*, Conzatti, Padova 1779; Melchiorre

Cesarotti, *Saggio sopra la lingua italiana. Seconda edizione, accresciuta di un ragionamento dell'Autore spedito all'Arcadia sopra la Filosofia del Gusto*, Nella Stamperia Turra, Vicenza 1788; Id., *Saggi sulla filosofia delle lingue e del gusto*, Tipografia della Società letteraria, Pisa 1800; Id., *Corso ragionato di Letteratura greca*, t. I, Molini-Landi, Firenze 1806; Id., *Prose di vario genere*, t. I, Molini Landi, Firenze 1808.

Sugli sviluppi del galileismo dopo Galileo si possono vedere: Eugenio Garin, *Dalla rivoluzione scientifica all'Illuminismo. Problemi di metodo e aspetti della ricerca*, in Aa.Vv., *Atti del XXIV Congresso nazionale di Filosofia (L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973)*, I, *Relazioni introduttive*, Società filosofica italiana, Roma 1973, pp. 181-204; Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milano 1976³; Enrico De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Le Monnier, Firenze 1964; Eugenio Garin, *Michelangelo Fardella*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XIV, 1933, pp. 395-408; Id., *Storia della filosofia italiana*, II, Einaudi, Torino 1966²; Maria Laura Soppelsa, *Genesi del metodo galileiano e tramonto dell'aristotelismo nella scuola di Padova*, Antenore, Padova 1974; Giuseppe Orlandi, *Michelangelo Fardella (1650-1718). Contributo biografico*, in «Spicilegium historicum Congregationis SS.mi Redemptoris», XXIII, 1975, pp. 366-415; Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna cit.*, II; *Professori e scienziati a Padova nel Settecento*, a cura di Sandra Casellato e Luciana Sitran Rea, Antilia, Treviso 2002.

Più estesamente su Melchiorre Cesarotti cfr.: Franco Biasutti, *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, Cleup, Padova 2014; Piero Del Negro, «L'Università della ragione spregiudicata, della libertà e del patriotismo». Melchiorre Cesarotti e il progetto di riforma dell'Università di Padova nel 1797, in *Rapporti tra le Università di Padova e di Bologna. Ricerche di filosofia, medicina e scienze*, a cura di Lucia Rossetti, Lint, Trieste 1988, pp. 375-402; Id., *Il giacobinismo di Melchiorre Cesarotti*, in «Il pensiero politico», XXI, 1988, pp. 301-16; Guido Santato, *Melchiorre Cesarotti: un repubblicano mite*, in *La Municipalità democratica di Padova (1797). Storia e cultura. Convegno di studi sul secondo centenario della caduta della Repubblica veneta (Padova, 10 maggio 1997)*, a cura di Armando Balduino, Marsilio, Venezia 1998, pp. 109-41; Sergio Romagnoli, *Melchiorre Cesarotti politico*, in «Belfagor», III, 1948, pp. 143-58.

Filosofia e tradizione

Fonti. Galileo Galilei, *Opere*, ristampa della Edizione nazionale cit., voll. XI e XIX; Cesare Cremonini, *Orazioni*, a cura di Antonino Poppi, Antenore, Padova 1998; Caesaris Cremonini *Disputatio de coelo in tres partes divisa*, apud Th. Balionum, Venetiis 1613; Iacobi Zabarellae *De rebus naturalibus Libri xxx*, editio postrema, Sumpibus L. Zetzneri, Francofurti 1607; Alexandri De Burgo *Oratio pro studiis primae philosophiae habita in Gymnasio Patavino anno M.DCC.XVIII*, Typis Seminarii, Patavii s.d.; Ferdinandi Antonii Darbi *Pro studiis primae philoso-*

phiae oratio, Typis Seminarii, Patavii 1727; Francisci Mariae Leoni *Epistolae duae quam Altera est de Pentateucon divinitus dato Altera de usu rationis in Theologia*, Typis haereduum Pannelli, Maceratae 1736; Francisci Mariae Leoni *Sibyllarum in veteri Ecclesia auctoritas et historiae ecclesiasticae ac theologiae conjunctio*, ex Typographia Jo. Baptistae Albritii Hieron. filii, Venetiis 1744; Bonaventurae Luchi *Oratio pro studiis primae philosophiae habita in Gymnasio Patavino*, Typis Seminarii, Patavii 1737; Bonaventura Luchi, *Spinozismi Syntagma ad instauranda metaphysica studia propositum*, Typis Joann. Baptistae Conzatti, Patavii 1738; Bonaventura Luchi, *Series disputationum quas Aristotelis metaphysicorum libros a septimo usque ad duodecimum explanaturos habebit*, Typis Joann. Baptistae Conzatti, Patavii s. d.; Bonaventura Luchi, *Series disputationum quas Aristotelis lib. XII. Metaphysicorum interpretaturus habebit*, Typis Jo. Baptistae Conzatti, Patavii 1739; Jacobi Facciolati *Institutiones Logicae peripateticae in usum privatae scholae*, apud Jo. B. Albritium, Venetiis 1729; Jacobi Facciolati *Orationes selectae XXVII. Quarum aliquae nunc primum editae*, Typis Seminarii, Patavii 1767; Nicolai Concinae *Oratio habita in Gymnasio Patavino cum primum ad metaphysicam publice profiterendam accederet*, s.e., Venetiis 1732; Niccolò Concina, *Census rerum de quibus hoc anno litterario disciturus est*, s.e., s.l.d.e., s.d., Niccolò Concina, *Synopsis tertiae partis metaphysicae*, s.e., s.l.d.e., s.d.; Nicolai Concinae *Origines, fundamenta et capita prima delineata iuris naturalis et gentium quae explicabit in Gymnasio Patavino, a mense novembri anno MDCCXXXIV in sequentem annum litterarium*, s.e., s.l.d.e., s.d.; Antonii Lavagnoli *De cognitione sui ad promovenda studia dissertatio*, Penada, Patavii 1764; Johannis Antonii Vulpilii *Opuscula philosophica, nunc primum collecta*, excudebat J. Cominus, Patavii 1744.

In generale sul radicamento del pensiero tradizionale nella cultura veneta cfr.: Antonino Poppi, *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Antenore, Padova 1961; *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, a cura di Id., Lint, Trieste 1983; Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna* cit.; Paul Oskar Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova 1983; *Novità celesti e crisi del sapere. Atti del Convegno internazionale di studi galileiani*, a cura di Paolo Galluzzi, Giunti-Barbena, Firenze 1984; Aa.Vv., *Cultura, scienze e tecniche nella Venezia del Cinquecento. Atti del Convegno internazionale di studio Giovan Battista Benedetti e il suo tempo*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 1987; *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di Gregorio Piaia, Antenore, Roma-Padova 2002.

Per approfondimenti su Cesare Cremonini si rinvia a: Maria Assunta Del Torre, *Studi su Cesare Cremonini. Cosmologia e logica nel tardo aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1968; Olivieri, *Certezza e gerarchia del sapere* cit.; Aa.Vv., *Cesare Cremonini (1550-1631): il suo pensiero e il suo tempo: convegno di studi*, Cento, 7 aprile 1984, Centro studi Girolamo Baruffaldi, Cento 1990; Antonino Poppi, *Cremonini, Galilei e gli inquisitori del Santo a Padova*, Centro di Studi Antoniani, Padova 1993; Id., *L'eco dei processi romani contro Galileo nella diplomazia veneziana*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Let-

tere ed Arti», CV, 1992-1993, parte III: Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti, pp. 35-45; Cesare Cremonini, *Aspetti del pensiero e scritti*, a cura di Ezio Riondato e Antonino Poppi, 2 voll., Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova, Padova 2000.

Sulla filosofia di impronta tradizionale dopo Cremonini cfr.: Antonino Poppi, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; Adolfo Ravà, *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di Enrico Opocher, Giuffrè, Milano 1958; Pietro Scapin, *La figura e il pensiero di Bonaventura Luchi (1700-1785)*, in *Problemi e figure della Scuola Scotista del Santo*, Edizioni Messaggero, Padova 1966, pp. 823-60; Emilia Giancotti Boscherini, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLII, 1963, pp. 339-62; *Storia e cultura al Santo*, a cura di Antonino Poppi, Neri Pozza Editore, Vicenza 1976; Franco Biasutti, *Ricerche sulla fortuna di Spinoza nel Settecento italiano*, parte prima, pubblicazioni di «Verifiche», Trento 1984; Francesco De Carolis, *L'«Oratio pro studiis primae philosophiae» di Ferdinando Darbi OFM Conv († 1729)*, in «Miscellanea Francescana», CII, 2002, pp. 769-81; Nicola Badaloni, *Francesco Maria Leoni*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», III, 1973, p. 177; Benedetto Croce - Fausto Nicolini, *Bibliografia vichiana*, 2 voll., Ricciardi, Napoli 1947-1948; Alberto Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1962; *Un secolo di filosofia friulana e giuliana 1870-1970. Atti del II convegno regionale di filosofia friulana e giuliana: Udine 3-5 novembre 1978*, a cura del Circolo filosofico Paolo Veneto, Grafiche Missio, Udine 1979; Piero G. Nonis, *Daniele e Niccolò Concina: Filosofia e Religione attorno ad una cattedra patavina del Settecento*, in «Studia patavina», XXIII, 1976, pp. 520-69; Casellato - Sitran Rea (a cura di), *Professori e scienziati a Padova nel Settecento* cit.; Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, II, Fromman, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970; Garin, *Storia della filosofia italiana* cit., III; *Storia delle storie generali della filosofia*, II, *Dall'età cartesiana a Brucker*, a cura di Giovanni Santinello, La Scuola, Brescia 1979; Antonino Poppi, *Una scheda sulle amicizie e sul pensiero retorico-dialettico di Iacopo Facciolati (1682-1769)*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XXV, 1992, pp. 359-76; Ferdinando Luigi Marcolungo, *Antonio Lavagnoli (1708-1806): un metafisico dell'età dei Lumi, tra Vico e Rousseau*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti», CX, 1997-1998, parte III, pp. 39-67; Dante Nardo, *G. Antonio Volpi filosofo, latinista, editore (1686-1766)*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XX, 1987, pp. 101-15.

La presenza di Platone

Fonti. Franciscus Piccolomini, *Universa philosophia de moribus*, apud Franciscum de Francis, Venetiis 1583; Fardella, *Pensieri scientifici e Lettera antiscolistica* cit.; Giacopo Stellini, *Opere varie*, 6 voll., Penada, Padova 1781-1784, v; Iacobi Stellini *Opera omnia*, Penada, Patavii 1778-1779, 4 voll., I; Giuseppe Toaldo, *La meteorologia applicata all'agricoltura*, presso Gasparre Storti, Venezia 1775; Giu-

seppe Toaldo, *Riflessioni sparse sul Timeo di Platone*, Padova, Accademia Galileiana, Archivio antico, busta XI, carta 444.

Su alcune premesse storiografiche necessarie per lo studio del problema trattato nel capitolo IV si rinvia a: Roberto Ardigò, *Opere filosofiche*, I, Libreria Draghi, Padova 1923³; Ludovico Geymonat, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1969⁵; Risse, *Die Logik der Neuzeit* cit., II; Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958; Erminio Troilo, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Cedam, Padova 1939; Soppelsa, *Genesis del metodo galileiano e tramonto dell'aristotelismo* cit.; Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992; Franco Volpi, *La filosofia nel Veneto dal 1945 a oggi*, in *La memoria e l'intelligenza. Letteratura e filosofia nel Veneto che cambia*, a cura di Antonia Arslan e Franco Volpi, introduzione di Enrico Berti, Il Poligrafo, Padova 1989, pp. 83-157; Maurizio Mangiagalli, *La scuola filosofica di Padova nella seconda metà del Novecento*, in *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, a cura di Enrico Berti, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2003, pp. 31-46; Ezio Riondato, *Metafisica dell'essere, metafisica dell'uomo individuo*, Antenore, Padova 1995; Id., *Aristotelismo neolatino*, Antenore, Padova 1997; Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna* cit.; Lorenzo Minio Paluello, *Attività filosofico-editoriale aristotelica dell'Umanesimo*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, a cura di Vittore Branca, Sansoni, Firenze 1963, pp. 245-62; Eugenio Garin, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Olschki, Firenze 1986, pp. 3-13.

Sulla presenza del platonismo nell'Università di Padova cfr.: Artemio Enzo Baldini, *Per la biografia di Francesco Piccolomini*, in «Rinascimento», XX, 1980, pp. 389-420; Id., *La politica etica di Francesco Piccolomini*, in «Il pensiero politico», XIII, 1980, 2, pp. 161-85; Cesare Vasoli, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Lacaita, Manduria 1968; Charles B. Schmitt, *Platon et Aristote dans les Universités et les Collèges du XVI^e siècle*, in *XVI Colloque International de Tours. Platon et Aristote a la Renaissance*, Vrin, Paris 1976, pp. 93-104; Daniela De Bellis, *La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XIII, 1980, pp. 37-75; Antonino Poppi, *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 1997; Eugenio Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1972²; Anna De Pace, *Galileo interprete del «Timeo»*, in *Storia della scienza, storia della filosofia: interferenze. Atti del Convegno internazionale di studi, Milano (12-14 giugno 2003)*, a cura di Guido Canziani, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 39-76; Romana Bassi, *Natura, uguaglianza, libertà: Rousseau nel Settecento veneto. Con inediti di G. Toaldo*, G. Francescati, F. M. Colle e A. Zaramellin, Ets, Pisa 2008.

La filosofia morale

Fonti. Francesco Scipione Dondi dall'Orologio, *Serie cronologico-istorica dei Canonici di Padova*, nella stamperia del Seminario, Padova 1805; Flavii Quarenghi

Poiaghi *Libri duo. Unus, Institutionum moralium Epitome. Alter, De genere dicendi Philosophorum; seu, De Sapientiae et Eloquentiae divortio*, ex officina I. Maire, Lugduni Batavorum 1639; Giuseppe Maria Maraviglia, *Proteus ethicopoliticus seu De multiformi hominis statu ad normam virtutis concinnato. Leges variae doctrinae ad omnium fere artium, disciplinarum, ac scientiarum notitiam institutae*, apud Valvasensem, Venetiis 1660; Id., *Errori de' savi consagrati a Minerva*, Seconda impressione, per I. de' Lazari, Roma 1667; Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Tome Second E-M, Troisième Edition, s.e., Rotterdam 1715; Jean-Pierre Nicéron, *Memoires pour servir à l'Histoire des Hommes illustres dans la Republique des Lettres. Avec un catalogue raisonne de leurs Ouvrages*, t. xxxi, chez Briasson, Paris 1735; Franciscus a S. Augustino Macedo, *Myrotecium Morale Documentorum Tredecim: Quae sunt totidem Lectiones super Textum Aristotelis Lib. 8 Ethicorum De Amicitia. Cum duplici pia Appendicula & Indice Librorum*, Typis I. de Cadorninis, Patavii 1675; Id., *Scrinium Divi Augustini in quo arcana illius de Adjutorio sine quo non Sensa continentur. Addita libra cum aequamento Augustini inter Calvinianos et Arminianos*, typis Th. Roycroft, Londini 1654; Giuseppe Vedova, *Biografia degli scrittori padovani*, I, coi tipi della Minerva, Padova 1832; Joannes Baptista Ferrari, *Vitae illustrium virorum Seminarii Patavini*, Typis Seminarii, Patavii 1799; Jacobi Jacobetti *Opuscula politioris litteraturae quae hactenus reperiri potuerunt*, excudebat S. Pecori, Venetiis 1738; Jacobus Jacometti, *Haec anno presenti exponet ad duos priores libros Nicomachios*, s.e., s.l.d.e., s.a.; Jacobi Faccioliati *Fasti Gymnasii Patavini collecti ab anno MDXVI. quo restitute scholae sunt ad MDCCLVI.*, III, typis Seminarii apud Joannem Manfrè, Patavii 1757; Franciscus M. Colle-Josephus Vedova, *Fasti gymnasii patavini, iconibus exornati*, I, ex officina A. Sicca, Patavii 1841; Stellini *Opera omnia* cit.; Stellini, *Opere varie* cit.; Emilio De Tiplado, *Jacopo Stellini*, in *Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo 18.*, e *de' contemporanei*, per cura di E. De Tiplado, Alvisopoli, Venezia 1834-1845, v; Lodovico Valeriani, *Ragionamento del traduttore*, in *Giacopo Stellini, Saggio sopra l'origine e il progresso de' costumi e delle opinioni a' medesimi pertinenti*, volgarizzato da Lodovico Valeriani, Pirotta e Maspero, Milano 1806; Angeli Fabronii *Vitae Italarum doctrina excellentium Decas V*, excudebat C. Cambiasius, Florentiae 1775.

Per ulteriori approfondimenti sugli autori citati nel capitolo v cfr. *L'Università di Padova nei secoli (1601-1805). Documenti di storia dell'Ateneo*, a cura di Piero Del Negro e Francesco Piovani, Antilia, Treviso 2002; Luigi Maria Fratapietro, *Maraviglia, Giuseppe Maria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 69, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007; Ilídio de Sousa Ribeiro, *Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo: um filosofo escotista português e um paladino da Restauração*, Universidade de Coimbra, [Coimbra] 1952; Luís Reis Torgal, *Ideologia política e teoria do estado na restauração*, Biblioteca Geral da Universidade, Coimbra 1981, I; Erminio Troilo, *Franciscus a S. Augustino Macedo*, in *Relazioni storiche fra l'Italia e il Portogallo: memorie e documenti*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1940, pp. 239-60; Antonio Baù, *P. Francesco Macedo e P. Antonio Maria Bianchi docenti all'Università di Padova in filosofia*, in *Regnum hominis et Re-*

gnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 septembris 1976, a cura di Camille Bérubé, Societas Internationalis Scotistica, Romae 1978, II, pp. 337-43.

Per quanto riguarda Iacopo Stellini è sempre utile Garin, *Storia della filosofia italiana* cit., III, pp. 1023-29. Ma cfr. anche: Stefano Perini, *Stellini Iacopo*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, II, *L'età veneta*, a cura di Cesare Scalon, Claudio Griggio, Ugo Rozzo, Forum, Udine 2009, pp. 2397-407; Franco Biasutti, *Friulani docenti all'Università di Padova: Iacopo Stellini*, in «Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone», XXI, 2019, pp. 715-27.

Su Stellini e Vico cfr. più diffusamente: Paola Zambelli, *Un episodio della fortuna settecentesca di Vico: Giacomo Stellini*, in *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 363-415; *Vico e Venezia*, a cura di Cesare De Michelis e Gilberto Pizzamiglio, L. S. Olschki, Firenze 1982; Sergio Moravia, *Filosofia e scienze nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982.

Parte terza

L'Ottocento e il Novecento

Un'ampia e documentata ricostruzione storica delle vicende non solo politico-istituzionali ma anche culturali dell'Università di Padova della prima metà dell'Ottocento si trova in Gianpietro Berti, *L'Università di Padova dal 1814 al 1850*, Antilia, Treviso 2011. Ma si veda anche *Istituzioni culturali, scienza, insegnamento nel Veneto dall'età delle riforme alla Restaurazione (1761-1818)*, a cura di Luciana Sitran Rea, Editrice Lint, Trieste 2000; *L'Ateneo di Padova nell'Ottocento. Dall'Impero asburgico al Regno d'Italia*, a cura di Filiberto Agostini, Franco Angeli, Milano 2019; Angela Maria Alberton, *L'Università di Padova dal 1866 al 1922*, Il Poligrafo, Padova 2016; nonché il volume a cura di Alba Lazzaretto e Giulia Simone, *Dall'università d'élite all'università di massa. L'Ateneo di Padova dal secondo dopoguerra alla contestazione sessantottesca*, Padova University Press, Padova 2017.

Per comprendere la realtà culturale padovana nei decenni a cavallo tra i due secoli, è imprescindibile il riferimento ad Angelo Ventura, *Padova*, Laterza, Roma 1989, opera fondamentale per una visione d'insieme della realtà padovana in quel giro d'anni. Raccoglie una serie di ritratti di figure della storia della città di Padova, tra cui anche alcune del periodo tra fine Ottocento e prima metà del Novecento, il volume *Padua Felix. Storie padovane illustri*, a cura di Oddone Longo, Esedra editrice, Padova 2007.

Sulla filosofia all'Università di Padova si veda il capitolo di Attilio Zadro su *La cultura filosofica*, pp. 461-92, nel volume VI della *Storia della cultura veneta. Dall'età napoleonica alla prima guerra mondiale*, a cura di Girolamo Arnaldi e Manlio Pastore Stocchi, Neri Pozza, Vicenza 1986. Esamina anche, seppur in modo sintetico, vicende degli studi filosofici e letterari a Padova nel Novecento il saggio di Antonia Arslan e Franco Volpi, *La memoria e l'intelligenza. Letteratura e filosofia nel Veneto che cambia*, Il Poligrafo, Padova 1989. Limitatamente agli studi peda-

gogici, si veda Francesco De Vivo, *L'insegnamento della pedagogia nell'Università di Padova durante il XIX secolo*, Editrice Lint, Trieste 1983.

Per molte delle figure di cui si parla nel testo, si vedano i relativi profili in *Clariiores. Dizionario biografico dei docenti e degli studenti dell'Università di Padova*, a cura di Piero Del Negro, Padova University Press, Padova 2015, nel *Dizionario biografico degli Italiani* dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana e nel *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di Maria Luisa Carlino, Giuseppina De Giudici, Ersilia Fabbriatore, Eloisa Mura, Martina Sammarco, il Mulino, Bologna 2013. Ma si vedano anche le voci relative nell'*Enciclopedia filosofica* (prima edizione, a cura del Centro di studi filosofici di Gallarate, Istituto per la collaborazione editoriale, Venezia-Roma 1957; ma poi edizioni successive, con aggiornamenti).

Trattazioni parziali relativamente ad autori e vicende dell'Ateneo patavino durante i secoli XIX e XX si possono trovare all'interno di studi di carattere generale della cultura filosofica italiana oppure in volumi collettanei dedicati in generale alla storia dell'Ateneo. Appartengono alla prima tipologia la fondamentale *Storia della filosofia italiana* di Eugenio Garin, in tre volumi, Einaudi, Torino 1966 (ma ebbe una prima edizione presso Vallardi nel 1947, e successive edizioni presso Einaudi). Si tratta dell'opera più ricca e completa di storia della cultura filosofica italiana, risultato degli studi del più importante studioso di essa, nella quale riferimenti ad autori attivi a Padova nell'Otto e nel Novecento sono rinvenibili nel terzo volume. Ci sono poi alcuni volumi che esaminano la filosofia italiana del Novecento o per grandi temi e correnti, o analizzandola attraverso le riviste edite in Italia. Appartengono alla prima tipologia: *Il pensiero cristiano nella filosofia del Novecento*, a cura di Evandro Agazzi, Milella, Lecce 1980; *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, in cui le grandi correnti di pensiero che hanno animato il dibattito filosofico nel Novecento italiano sono esaminate o da esponenti di quelle medesime correnti o da studiosi particolarmente qualificati di esse, come Adriano Bausola, Giuseppe Bedeschi, Mario Dal Pra, Eugenio Garin, Marcello Pera, Valerio Verra; *Le città filosofiche*, opera collettanea a cura di Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, il Mulino, Bologna 2009, in cui vengono esaminate le vicende e gli ambienti culturali delle diverse sedi accademiche italiane, affidandone la ricostruzione ad alcuni autorevoli docenti che hanno insegnato in quelle sedi (il capitolo dedicato a Padova è di Enrico Berti, pp. 139-59); infine il volume collettaneo *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*, Guida, Napoli 1982 (con una seconda edizione del 1987). Appartengono invece al gruppo di lavori che hanno esaminato la filosofia italiana attraverso le riviste: *La filosofia italiana attraverso le riviste, 1900-1925*, a cura di Antonio Verri, Milella, Lecce 1983 (in particolare si veda Vincenzo Milanese, *Filosofia, Psicologia e «Metafisica critica»: linee tematiche e dibattito teorico sulle riviste del positivismo italiano*, pp. 39-91); Giovanni Invitto, *I dialoghi della ragione. Saggi su filosofi, riviste, gerarchie, fedi nel '900 italiano*, Adriatica Editrice salentina, Lecce 1983; *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste, 1870-1960*, a cura di Piero De Giovanni, Franco Angeli, Milano 2012; *La cultura filosofica italiana at-*

traverso le riviste, 1945-2000, a cura di Piero De Giovanni, 2 voll., Franco Angeli, Milano 2006 e 2008.

Utile è anche il volume *Filosofie «minoritarie» in Italia tra le due guerre*, a cura di Pietro Ciaravolo, Editoriale B. M. Italiana, Roma 1986, che raccoglie gli atti di un convegno su talune correnti filosofiche novecentesche che hanno ricevuto minore attenzione da parte della storiografia; altrettanto utili i volumi di Massimo Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, e *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016.

Interessante, per la filosofia morale, il volume di Paolo Zecchinato, *Il punto archimedeo. Ragione ed etica nella filosofia italiana dal '45 ad oggi*, Liviana, Padova 1986. Esamina la storia della filosofia di ispirazione cristiana da un punto di vista rigorosamente marxista il saggio di Aldo Masullo, *La filosofia cattolica nell'Italia democratica*, in «critica marxista», XIV, 1976, pp. 175-249; offre invece una panoramica della filosofia cristiana da un punto di vista «interno» ad essa, ma che ignora completamente, in modo singolare e ingiustificato, il rilevante contributo alla filosofia cristiana stessa dato dalla scuola padovana della «metafisica classica», il volume, a cura di Paolo Pagani, Simone D'Agostino e Paolo Bettineschi, *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012.

*L'Ottocento filosofico padovano:
tra «filosofia dell'esperienza», filosofia eclettica e spiritualismo*

Per quanto riguarda il capitolo I di questa Parte terza, possono essere utili, oltre a quelli citati nel testo, i seguenti studi specialistici sull'Ottocento filosofico padovano: G. Berti, *Censura e circolazione delle idee nel Veneto della Restaurazione*, Deputazione di storia patria per le Venezie, Venezia 1989; *Aspetti e momenti della filosofia italiana contemporanea*. Bonatelli, Varisco, Tredici, a cura di Romeo Crippa, Ateneo di Brescia, Brescia 1982; Massimo Ferrari, *Francesco Bonatelli (1867-1911)*, in *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931). Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*, a cura di Id., La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 48-9; Gian Franco Frigo, *La prima diffusione del kantismo a Padova: Cesare Baldinotti e Jacopo Bonfadini studiosi di Kant*, in Aa.Vv., *Kant e la finalità nella natura. A duecento anni dalla «Critica del giudizio»*, Cedam, Padova 1990, pp. 215-48; Maria Cecilia Ghetti, *Dal 1797 al 1866*, in *L'Università di Padova. Otto secoli di storia*, a cura di Piero Del Negro, Signum, Padova 2001, pp. 73-89; Gregorio Piaia, *Baldassarre Labanca interprete ottocentesco di Marsilio da Padova*, in Id., *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Antenore, Padova 1999, pp. 353-87; Id., *Baldassarre Poli e l'eclettismo fra Italia e Francia e Le lezioni di Baldassarre Poli sulla filosofia romana ed alessandrina*, in Id., *Le vie dell'innovazione filosofica nel Veneto moderno (1700-1866)*, Cleup, Padova 2011, pp. 263-84 e 285-313; Id., *La filosofia all'Università di Padova nel 1866 e dintorni*, in *L'Ateneo di Padova nell'Ottocento. Dall'Impero asburgico al Regno d'Italia*, a cura di Filiberto Agostini, Franco Angeli, Milano 2019, pp. 67-80; Davide Poggi, *La co-*

scienza e il meccanesimo interiore: Francesco Bonatelli, Roberto Ardigò, Giuseppe Zamboni, Il Poligrafo, Padova 2007, p. 92; Id., *Tra continuità e originalità. La ricezione del pensiero di Rosmini nella psicologia di Francesco Bonatelli*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 91-108; Gianfranco Radice, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, II, 1817-1822, Marzorati Editore, Milano 1968, pp. 68-9; Giovanni Santinello, *La presenza del pensiero di Kant a Padova e Baldassare Poli*, in Aa.Vv., *Kant e la finalità nella natura* cit., p. 206; Bernardino Varisco - Attilio Gnesotto, *Francesco Bonatelli*, Artigianelli, Pavia 1911, p. 217; A. Zadro, *Francesco Bonatelli nella tradizione kantiana: dalla storia naturale universale dell'uomo alla storia nazionale del pensiero italiano*, in Aa.Vv., *Kant e la finalità nella natura* cit., pp. 249-67.

La «filosofia positiva» a Padova e la sua eredità

Un primo saggio che opera una ricostruzione complessiva dell'esperienza culturale del positivismo italiano esaminato nelle sue numerose articolazioni è quello di Ludovico Limentani, *Il Positivismo italiano*, in «Logos», VII, 1924, pp. 1-38. Sulla figura e l'opera di Roberto Ardigò merita ricordare almeno il volume monografico della «Rivista di Filosofia» nel centenario della sua nascita, 1928, in cui sono presenti saggi rilevanti di alcuni fra i suoi allievi, diretti o indiretti, più importanti, da Giovanni Marchesini a Erminio Troilo, da Ludovico Limentani a Rodolfo Mondolfo. Di quest'ultimo deve anche essere senz'altro ricordato il saggio su *Roberto Ardigò e il Positivismo italiano*, uscito in spagnolo nel 1943, poi ripubblicato nel volume *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1962, pp. 3-41.

Sulle vicende del positivismo italiano è caduto in realtà un lungo silenzio fino alla ripresa di interesse degli anni del secondo dopoguerra, del quale sono più significativo documento, accanto a saggi sparsi qua e là in riviste e opere miscelanee, alcuni volumi collettanei usciti negli ultimi decenni del secolo, come *Il positivismo e la cultura italiana*, a cura di Emilio R. Papa, Franco Angeli, Milano 1985; *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, a cura di Antonio Santucci, Feltrinelli, Milano 1982; *L'età del positivismo*, a cura di Paolo Rossi, il Mulino, Bologna 1986.

Sulla cultura non solo filosofica italiana tra Otto e Novecento, con riferimenti assai numerosi ad aspetti della filosofia del positivismo, si veda anche il saggio di Silvio Lanaro, *Nazione e lavoro*, Marsilio, Venezia 1979.

Sul nesso tra positivismo e politica si vedano i due numeri della rivista «Schema», n.s., a. VII, 1985, 1, e a. VIII, 1986, 2.

Da vedere anche i saggi di Eugenio Garin raccolti in *Tra due secoli: socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983. Garin è stato lo studioso che per primo si è occupato, dall'immediato secondo dopoguerra, delle vicende di quel movimento filosofico caduto nell'oblio più profondo a causa delle mutate stagioni culturali succedutesi a partire dal primo dopoguerra, che ha coinciso con l'affermarsi dispiegato dell'egemonia neoidealistica nella cultura italiana. Di Garin resta fondamentale il saggio *Il positivismo italiano alla fine del secolo XIX fra metodo e concezione del mondo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», s. v, 1980, pp. 1-27. Ma si veda anche Franco Restaino, *Note sul positivismo in Italia (1865-1908)*, in

«Giornale critico della filosofia italiana», LXIV, 1985: I, *Gli inizi (1865-1880)*, pp. 65-96; II, *Il successo (1881-1891)*, pp. 264-97; III, *Il declino (1892-1908)*, pp. 461-506.

Di pari passo con l'affermarsi dell'egemonia neoidealistica è venuta scomparendo la presenza sulla scena culturale italiana di Roberto Ardigò, e, progressivamente, anche della sua scuola, complici gli attacchi di figure di pensatori «irregolari» quali, per citarne una delle più «scapigliate», Giovanni Papini, e di riviste come il «Leonardo» o «La voce», ma anche per dinamiche interne al positivismo ardigoiiano stesso, iniziate addirittura alla fine del secolo precedente con un dibattito interno alla scuola, tra i suoi allievi più vicini. Di tutte queste vicende l'analisi più brillante è nel notissimo e ampio lavoro di ricostruzione operato da Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1945* uscite con *In appendice: Quindici anni dopo 1945-1960*, opera in due volumi, Laterza, Roma-Bari 1975 (ma la prima edizione senza l'Appendice è del 1955). È questa un'opera imprescindibile che offre un quadro straordinariamente completo e vivace delle vicende della cultura filosofica italiana del Novecento, con giudizi sempre interessanti anche se talora non del tutto condivisibili.

Nel 1957 esce la prima monografia importante su Ardigò non riconducibile all'ambiente di matrice neoidealistica, cui apparteneva Garin: è quella di Franco Amerio, *Ardigò*, F.lli Bocca Editori, Roma. Amerio è un religioso, un salesiano, che pur nella distanza abissale dall'orizzonte teoretico di Ardigò ne riconosce la grandezza, insieme ai limiti, attraverso uno studio rigoroso e obiettivo del suo pensiero. Del 1969 è un fondamentale contributo di quello che diventerà uno degli studiosi più seri e documentati di Ardigò, Wilhelm Büttemeyer, *Roberto Ardigò e la psicologia moderna*, La Nuova Italia, Firenze, che ne rivaluta il ruolo e il significato nella cultura filosofica europea di fine Ottocento. Nel 1991 a Roberto Ardigò è stato dedicato un numero monografico, *Roberto Ardigò nella cultura italiana ed europea tra Otto e Novecento*, della «Rivista di storia della filosofia», diretta da Mario Dal Pra (n.s., XLVI, 1991). In questo numero di particolare interesse sono il saggio di Giovanni Landucci, *Roberto Ardigò e la «seconda rivoluzione scientifica»*, pp. 65-107, e quello di Wilhelm Büttemeyer, *Ardigò e Mach*, pp. 109-27. Giovanni Landucci ha dedicato anche rilevanti studi alla formazione di Ardigò, e al contesto culturale mantovano; si vedano in particolare il saggio *Note sulla formazione del pensiero di Roberto Ardigò*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LIII, 1974, pp. 16-60, e quelli su *Mons. Luigi Martini e Roberto Ardigò*, in *Mons. Luigi Martini e il suo tempo (1803-1877)*, Atti del convegno, Mantova 1980, pp. 117-233, e *La crisi del clero mantovano e la «conversione» di Roberto Ardigò*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVI, 1980, pp. 20-62. Il Centro per la storia dell'Università di Padova ha edito gli *Atti del convegno di studi. Roberto Ardigò: «una vita interamente dedicata alla scienza, alla scuola» (21 ottobre 1999)*, nei «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XXXIV, 2001, pp. 1-228. Si veda anche il recente volume di Alberto Jori, *Roberto Ardigò. Un filosofo per il terzo millennio*, Casteldidone-Mantova, nel centenario della morte, e, dello stesso autore, il volume «Una sola immensa armonia delle cose». *Il rivoluzionario manifesto del positivismo italiano: il Discorso su Pietro Pomponazzi di Roberto Ardigò*, Nuova Ipsa Editore, Palermo 2020.

Le *Opere filosofiche* di Roberto Ardigò sono state edite in 11 volumi dalla Libreria Draghi di Padova, 1882-1918. Il carteggio di Ardigò è stato pubblicato in due volumi a cura di Wilhelm Büttemeyer, *Lettere edite ed inedite*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1990-2000. Ma era già stato pubblicato, sempre a cura di Büttemeyer, presso La Nuova Italia nel 1973, il *Carteggio 1868-1916* tra Roberto Ardigò e Pasquale Villari. Esiste una *Bibliografia ardighiana*, sostanzialmente completa, uscita a cura di Alessandro Levi e Ludovico Limentani su due numeri della «Rivista di Filosofia», nel 1928 e nel 1929, cui ha fatto seguito un' *Appendice* sulla medesima rivista nel 1940; una *Appendice II*, a cura di Wilhelm Büttemeyer, è uscita sulla «Rivista critica di storia della filosofia» del 1970. Ma si veda anche il catalogo *Le «carte del filosofo». Il fondo «R. Ardigò» della biblioteca universitaria di Padova*, a cura di Gilda P. Mantovani, Editrice Lint, Trieste 2004.

Di notevole interesse i saggi presenti nella *Festschrift* uscita a cura di due tra gli allievi più vicini, Alessandro Groppali e Giovanni Marchesini: *Nel 70° Anniversario di Roberto Ardigò*, Fratelli Bocca, Torino 1988.

Sul positivismo a Padova si veda *Il positivismo a Padova tra egemonia e contaminazioni (1880-1940)* a cura di Giampietro Berti e Giulia Simone, Antilia, Treviso 2016. Sulla rilevanza dell'approccio della «scuola lombardo-veneta» alle problematiche dell'economia, e su alcuni protagonisti di quella stagione a Padova, Piero Del Negro, Francesco Favotto, Gianfranco Tusset, *L'economia all'Università di Padova*, Padova University Press, Padova 2007. Sulla figura di Giulio Alessio si veda Alba Lazzaretto, *Giulio Alessio e la crisi dello Stato liberale*, Cleup, Padova 2012. Per un'analisi di alcuni aspetti del positivismo padovano in relazione ad altri movimenti culturali del periodo in Italia, si veda anche Vincenzo Milanese, *Prassi e psiche. Etica e scienze dell'uomo nella cultura filosofica italiana del primo Novecento*, Pubblicazioni di «Verifiche», Trento 1983.

All'opera di Giovanni Marchesini si è tornati a guardare con l'attenzione che merita, dopo il dibattito negli anni in cui è stato attivo nel panorama filosofico italiano, solo a partire dall'ultimo scorcio del Novecento. Fondamentale in questa operazione di recupero del suo pensiero è stato il numero monografico, con accurata Bibliografia degli scritti di Marchesini a cura di Mario Quaranta, della «Rivista critica di storia della filosofia», XXXVII, 1982, edito per meritoria iniziativa del suo direttore Mario Dal Pra, al quale si deve anche il saggio più importante, *Il positivismo critico di Giovanni Marchesini*, pp. 363-86. Ma conviene vedere anche, nello stesso numero, il saggio di Vincenzo Milanese, *Marchesini e il dibattito sul «determinismo» nella «Rivista di Filosofia e Scienze affini»*, pp. 417-29. Si veda inoltre Mariantonella Portale, *Giovanni Marchesini e la «Rivista di Filosofia e Scienze affini». La crisi del positivismo italiano*, Franco Angeli, Milano 2016; ma anche *L'episteme delle scienze dell'uomo. La «Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini» e l'Università di Padova (1899-1903)*, a cura di Simone Aurora, Cleup, Padova 2020. Su *Il pensiero pedagogico di Giovanni Marchesini e la crisi del positivismo italiano* è uscito un volume a cura di Giuseppe Zago, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato 2014, che contiene anche il saggio di Mario Quaranta, *Il pensiero filosofico di Giovanni Marchesini*, pp. 67-92; la citazione nel testo è da p. 81.

Le citazioni dal volume di Angelo Ventura, *Padova*, cit., sono dalle pp. 121 sgg., 127, 280-1.

Filosofia e studia humanitatis tra le due guerre mondiali

A proposito delle ricerche di psicologia a Padova, con particolare riferimento alla figura di Antonio Aliotta, cfr. Gabriella Sava, *La psicologia filosofica in Italia*, Congedo Editore, Lecce 2000; resta sempre valido, tra i numerosi studi sulla storia della psicologia italiana, Sadi Marhaba, *Lineamenti della psicologia italiana, 1870-1945*, Giunti, Firenze 2003; ma si veda anche il più recente *La nascita delle «scienze umane» nell'Italia post-unitaria*, a cura di Guido Cimino e Giovanni Pietro Lombardo, Franco Angeli, Milano 2014. Più specificamente, Andrea Bobbio - Enrico Giora, *La psicologia sperimentale nell'Università di Padova prima dell'arrivo di Benussi*, in «Giornale italiano di psicologia», XLVI, 2019, pp. 649-81; ma anche, degli stessi autori, *L'istituzione dell'insegnamento e del Laboratorio di Psicologia sperimentale nell'Università di Padova durante il magistero benussiano*, in «Annali di storia delle università italiane», luglio-dicembre 2019, 2, pp. 139-62.

Le opere di Antonio Aliotta sono state raccolte in due serie di pubblicazioni, edite rispettivamente dalla casa editrice Perrella di Napoli (poi trasferita a Roma, con nuova ragione sociale, Editrice Cremonese) tra il 1942 e il 1954, e dalla Libreria Scientifica Editrice tra il 1948 e il 1950; ma sono entrambe non complete. Sul pensiero di Aliotta, e sull'ondivaga evoluzione delle sue peregrinazioni teoretiche, ampio è stato il dibattito tra i contemporanei; qui basti il riferimento al lavoro di sintesi di Domenico Gentiluomo, *Il relativismo sperimentale di A. Aliotta nel suo svolgimento storico*, Cremonese, Roma 1955. Sugli anni padovani si veda Gregorio Piaia, *Un filosofo di fronte alla Grande Guerra: Antonio Aliotta*, in «Rivista di storia della filosofia», n.s., LXXI, 2016, supplemento al n. 4, pp. 309-19; ma è interessante anche, per comprendere meglio la posizione teoretica di Aliotta in quel giro d'anni, la lettura della prelezione padovana al corso di Filosofia teoretica del 1913, *Gli eterni problemi e la crisi dell'idealismo italiano*, «La Tipografica», Prato 1919, pp. 1-19.

Di Erminio Troilo conviene tenere presente, per cogliere aspetti importanti della sua personalità, la prolusione palermitana del dicembre del 1915, poi edita in volumetto (F.lli Treves, Milano 1916), dal titolo *La filosofia e la guerra*, e il volume composto negli anni di guerra, poi edito nel 1918, *La conflagrazione. Indagini sulla storia dello spirito contemporaneo*, A. F. Formiggini, Roma 1918. Su ciò si veda Mario Quaranta, *Erminio Troilo: la filosofia nella preparazione della Grande Guerra*, in *Atti del Convegno. Padova e le sue istituzioni nella Grande Guerra*, editi a cura dell'Accademia Galileiana di Padova, organizzatrice del convegno, pp. 85-102; ma anche Gregorio Piaia, *I filosofi padovani e la Grande Guerra*, in «Atti e Memorie» della medesima Accademia, 2016, pp. 67-83. Della sua opera filosofica, oltre ai volumi e ai saggi citati nel testo, si vedano la monografia del 1928 su *Roberto Ardigò*, Edizioni Athena, Milano, importante perché esplicita, come del resto il saggio sulla «Rivista di Filosofia» del 1928, la sua interpretazione critica del pensiero di Ardigò, all'interno del cui orizzonte Troilo si era formato, e le motivazioni del suo passag-

gio, in continuità peraltro con lo stesso positivismo ardigoiano, al «realismo assoluto», la sua propria visione filosofica alla cui puntuale articolazione teoretica lavorerà fino alla fine della sua vita. Si vedano in proposito le esposizioni di questa visione ne *Le ragioni della trascendenza o del Realismo Assoluto*, Premiate Officine grafiche C. Ferrari, Venezia 1936 (Memoria presentata al Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, a.a. 1935-36, pubblicata in estratto presso Premiate Officine grafiche C. Ferrari, Venezia 1936), nel saggio *Introduzione al «Realismo Assoluto»*, Stab. Tip. L. Penada, Padova 1939 (Memoria presentata alla R. Accademia di Scienze Lettere ed Arti in Padova, anno 1938-39, pubblicata in estratto presso Stab. Tip. L. Penada, Padova 1939) e infine nel saggio *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950, pp. 227-53, nel volume miscelaneo con lo stesso titolo. Su Erminio Troilo si veda Andrea Mario Moschetti, *Concetto, esperienza ed espressione dell'Assoluto nella ricerca filosofica di Erminio Troilo*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti», LXXXV, 1972-73, pp. 135-59; la cit. nel testo è da p. 136 (p. 4 dell'Estratto, Soc. Coop. Tip., Padova 1973); il saggio di Moschetti contiene anche una «Bibliografia essenziale» delle opere di Troilo. Si veda inoltre la commemorazione di Marino Gentile all'Accademia nazionale dei Lincei, 15 novembre 1969, pubblicata in estratto a cura della Accademia, pp. 1-11, che rappresenta una rilettura assai penetrante del pensiero di Troilo, da parte del suo successore sulla cattedra padovana di Filosofia teoretica. Di Marino Gentile è anche la *Commemorazione del Membro emerito prof. Erminio Troilo*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CXXVII, 1969, pp. 61-8. Di Troilo si parla anche nel volume di Mario Dal Pra - Fabio Minazzi, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi Editore, Milano 1992. Si veda anche Silvio Cappelli, *L'orizzonte filosofico di Erminio Troilo. Idealismo e Positivismo nella prima metà del XX secolo*, testo online di una relazione tenuta in occasione del convegno di Perano, città natale di Troilo in Abruzzo, a cura della Sezione della Società filosofica italiana di Sulmona, il 26 maggio 2012. Si veda infine, per una rivalutazione complessiva dell'opera di Troilo, Vincenzo Milanese, *Il «tramonto» del positivismo padovano*, in Ciaravolo (a cura di), *Filosofie «minoritarie» in Italia tra le due guerre* cit., pp. 61-85. Per una rilettura delle interpretazioni di Troilo di Spinoza e dei filosofi dell'aristotelismo padovano si vedano in particolare Franco Biasutti, *Erminio Troilo interprete di Spinoza. In margine ad una traduzione dell'Ethica*, in Id., *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, Cleup, Padova 2014, pp. 117-29, e Gregorio Piaia, *Da Pierre Bayle a Erminio Troilo. La vicenda interpretativa dell'aristotelismo padovano, in Rinascimento veneto e Rinascimento europeo*, a cura di Romana Bassi, Ets, Pisa 2019, pp. 235-46. La citazione nel testo del giudizio su Troilo di Attilio Zadro è in *La cultura filosofica* cit., pp. 460-92, qui p. 492.

Sulla figura di Emilio Bodrero si veda la commemorazione da parte dell'amico, oltre che collega, Erminio Troilo, *Emilio Bodrero*, in *Annuario dell'Università di Padova*, 1952-53, Officine Grafiche Stediv, Padova 1953, pp. 463-83 (poi in estratto, Off. Grafiche Stediv-Padova MCMLIII, pp. 1-25); ma si veda anche Filippo Franciosi, *Emilio Bodrero*, in Longo (a cura di), *Padua Felix. Storie padovane illustrate* cit., pp. 337-46, qui p. 339; per una valutazione sulla sua opera di studioso cfr. Enrico Berti, *Emilio Bodrero storico della filosofia antica*, in «Quaderni per la Sto-

ria dell'Università di Padova», XXXIX, 2006, pp. 135-41; meno severo di quello di Berti il giudizio di Attilio Zadro, *La cultura filosofica* cit., p. 492, n. 89.

Sulla complessa personalità di Carlo Anti si veda *Carlo Anti. Giornate di studio nel centenario della nascita*, atti pubblicati a cura del Centro per la storia dell'Università di Padova, Edizioni Lint, Trieste 1992, e soprattutto le relazioni di Angelo Ventura, *Carlo Anti Rettore Magnifico e la sua Università*, pp. 155-222, di Mario Isnenghi, *Carlo Anti intellettuale militante*, pp. 223-40, e di Lino Lazzarini, *Carlo Anti e l'Accademia Patavina*, pp. 149-54. Importanti anche le relazioni, poi edite negli Atti del convegno *Anti. Archeologia. Archivi*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2019; di grande interesse sono i *Diari* di Anti, pubblicati a cura di Girolamo Zampieri, per iniziativa dell'Accademia di agricoltura, scienze e lettere di Verona, Verona 2011. Degno di nota, per un'adeguata comprensione dell'opera di Anti in generale come rettore e come operatore culturale, il volume *Il miraggio della concordia. Documenti sull'architettura e la decorazione del Bo e del Liviano 1933-1943*, a cura di Marta Nezzo, Regione del Veneto-Università di Padova-Canova Edizioni, s.d. (ma 2008), in particolare il saggio di *Introduzione ai testi* di Franco Bernabei, pp. 43-89.

Sulle vicende legate al periodo fascista all'Università di Padova si veda innanzi tutto Angelo Ventura, *Il fascismo e gli ebrei. Il razzismo antisemita nell'ideologia e nella politica del regime*, Donzelli, Roma 2013; cit. nel testo da p. 164; ma cfr. anche Giulia Simone, *Fascismo in cattedra. La Facoltà di Scienze politiche di Padova dalle origini alla Liberazione (1924-1945)*, Padova University Press, Padova 2015 e *L'Università dalle leggi razziali alla Resistenza*, a cura di Angelo Ventura, Cleup, Padova 1996 (contiene l'intervento di Silvio Lanaro, *Ricordo di Marco Fanno*, pp. 221-26). Si veda anche di Mario Isnenghi, *Rettori fascisti e rettori partigiani. Documenti di vita universitaria a Padova fra regime e dopoguerra*, in «Venezica», luglio-dicembre 1987, 8, pp. 95-161, e Maurizio Reberschak, *Epurazioni? La commissione di epurazioni nell'Università di Padova (1945-46)*, in *Europa e America nella storia della civiltà. Studi in onore di Aldo Stella*, a cura di Paolo Pecorari, Antilia, Treviso 2003, pp. 425-48. Si veda anche Pompeo Volpe e Giulia Simone, «*Posti liberi*». *Leggi razziali e sostituzione dei docenti ebrei all'Università di Padova*, Padova University Press, Padova 2018. Su Alfredo Rocco a Padova si veda inoltre la monografia di Giulia Simone, *Alfredo Rocco*, Il Poligrafo, Padova 2013. Resta ancora valido, quale lavoro di vasto respiro su questo periodo, Mario Isnenghi, *Intellettuali militanti e intellettuali funzionari. Appunti sulla cultura fascista*, Einaudi, Torino 1979.

Sulla figura di Concetto Marchesi si vedano almeno il primo fondamentale lavoro monografico del suo allievo Ezio Franceschini, *Concetto Marchesi. Linee per l'interpretazione di un uomo inquieto*, Antenore, Padova 1978, e il monumentale volume di Luciano Canfora, *Il sovversivo. Concetto Marchesi ed il comunismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 2019. Ma di Canfora si veda anche *Concetto Marchesi*, in Longo (a cura di), *Padua Felix* cit., pp. 362-71 (la cit. nel testo è da p. 365); merita di essere ricordato il saggio di Emilio Pianezzola, *Concetto Marchesi, gli anni della lotta*, Il Poligrafo, Padova 2015, così come gli atti della giornata patavina del 2003 su *Concetto Marchesi e l'Università di Padova, 1943-2003*, a cura di Giuseppe Zac-

caria, Cleup, Padova 2003. Su Marchesi, ma anche su Valgimigli, si vedano le osservazioni di Attilio Zadro, *Nel centenario di Concetto Marchesi e Manara Valgimigli*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», XIII, 1980, pp. 115-38; le pp. 115-27 sono dedicate a *L'orizzonte politico nell'opera di Concetto Marchesi*; nelle pp. 127-38 vengono tratteggiati *Gli orizzonti filosofici di Marchesi e Valgimigli*, e vengono evidenziati taluni caratteri del pensiero dei due grandi maestri, che paiono accomunarli pur nella lontananza evidente di altri elementi che ne connotarono le vigorose personalità.

Su Manara Valgimigli conviene tenere qui presenti il volume collettaneo *Le opere e i giorni di Manara Valgimigli. Classicità e Umanesimo nella cultura italiana del Novecento*, a cura di Alessio Catania e Roberto Greggi, Il Nove, Bologna 1993; interessanti in questo volume il saggio di Marino Biondi, *Umanesimo e storia. Il catalogo dei giorni di Manara Valgimigli*, pp. 35-105 (la cit. nel testo è da p. 97), e quello di Ezio Raimondi, *Ritorno a Valgimigli*, pp. 13-6 (la cit. nel testo è da p. 14). Si veda anche Walter Zampieri, *Manara Valgimigli: le «humanæ litteræ», la scuola, gli amici*, Spes, Milazzo 1995, e gli altri lavori pubblicati nella collana «Studi Valgimigliani» della medesima casa editrice. Suggestiva e penetrante la commemorazione di Valgimigli pronunciata da Carlo Diano all'Università patavina del maggio 1968, in *Annuario dell'Università degli Studi di Padova*, a.a. 1967-68, Tipografia del Seminario, 1968, pp. 987-96 (estratto Tipografia del Seminario di Padova, 1968, pp. 4-14).

Su Adolfo Ravà si veda Enrico Opocher, *Adolfo Ravà: 1879-1957*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», XXXIV, marzo-aprile 1957, 2, pp. 246-51; ma anche Marcello Fracanzani, *Adolfo Ravà. Fra tecnica del diritto ed etica dello Stato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998; e Giulia Simone, *Genealogie accademiche. Adolfo Ravà e Filosofia del diritto: centralità di un espulso*, in *Palinsesto patavino. Figure, luoghi, momenti dell'Università di Padova*, a cura di Marco Fincardi e Mario Isnenghi, «Venetica. Rivista di storia contemporanea», 2020, 2, pp. 63-86. Sul Bobbio «padovano» si veda *Norberto Bobbio. Gli anni padovani*, a cura di Baldassare Pastore e Giuseppe Zaccaria, Padova University Press, Padova 2010; il volume contiene, tra altri, i saggi di Giuseppe Zaccaria, *Il Bobbio dimenticato: gli anni padovani del filosofo del diritto*, pp. 1-16; Angelo Ventura, *Bobbio e la Resistenza nel Veneto*, pp. 17-38; Dino Fiorot, *Il mio ricordo di Norberto Bobbio negli anni 1943-45*, pp. 39-52; Giuseppe Gangemi, *Bobbio e Trentin tra Resistenza e Filosofia del diritto*, pp. 53-92; e Baldassare Pastore, *Bobbio e Campagnolo: l'inizio di un dialogo intellettuale*, pp. 93-116. Su Silvio Trentin si veda anche Mario Bertolissi, *Libertà e «ordine delle autonomie». La lezione di Silvio Trentin*, Jovene, Napoli 2010.

Sulla personalità filosofica e il ruolo politico nella cultura europea di Umberto Campagnolo conviene vedere innanzi tutto il numero monografico di «Comprendre», *L'Europa, la cultura e la pace*, Società Europea di Cultura, Venezia 1999; in questo numero, tra altri saggi di notevole interesse per ricostruire l'opera e il pensiero di Campagnolo, quelli di Norberto Bobbio, *Un uomo del secolo*, pp. 15-20 (le cit. nel testo sono dalle pp. 16 e 19) e quello di Giuseppe Galasso, «*Nazioni e diritto*»: *genesi di un pensiero civile*, pp. 49-62. Degli scritti di Campagnolo, oltre ai numerosissimi articoli su «Comprendre», merita qui ricordare almeno

l'opera con la quale Campagnolo, giovane studioso, si impose all'attenzione della cultura internazionale: *Nations et Droit*, Librairie Félix Alcan, Paris 1938, e un piccolo libro del 1969, in cui viene sintetizzato in modo assai originale il suo pensiero: *Petit Dictionnaire pour une Politique de la Culture*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1969. È uscito *post mortem*, a cura di Mario G. Losano, un volume che raccoglie alcuni importanti scritti inediti, con un lungo, importante saggio introduttivo del curatore: *Verso una Costituzione federale per l'Europa. Una proposta inedita del 1943*, Giuffrè, Milano 2003. Sul rapporto tra Hans Kelsen, che gli fu maestro a Ginevra, e Campagnolo, ancora Mario G. Losano ha curato un volume con inediti e saggi interpretativi del pensiero di Campagnolo: *Diritto internazionale e Stato sovrano*, Giuffrè, Milano 1999. A cura di Lorella Cedroni e Pietro Polito, è uscito un volume, che raccoglie gli atti di un convegno del 1999, *Saggi su Umberto Campagnolo*, Aracne, Roma 2000; contiene tra gli altri il saggio di Lorella Cedroni, *L'idea di repubblica federale nel pensiero politico di U. Campagnolo*, pp. 23-39, la cit. nel testo è a p. 32. Si veda infine Franco Biasutti, *Le stagioni del Bo'. Filosofia e politica in Umberto Campagnolo*, in Id., *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova* cit., pp. 131-47.

Le citazioni nel testo di questo capitolo al volume di Angelo Ventura, *Padova* cit., sono dalle pp. 342 e 331.

Tra personalismo cristiano e «metafisica classica»

Le citazioni nel testo di questo capitolo al volume di Angelo Ventura, *Padova* cit., sono alle pp. 369, 379, 380, 344, 372, 333.

Su Aldo Ferrabino si veda la voce a lui dedicata di Piero Treves in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 46 (1966); della sua opera di intellettuale, al di là dei suoi studi specialistici, qui basti ricordare *L'esperienza cristiana*, Libreria Draghi, Padova 1944. Su Guido Ferro si veda il volume curato da Orlando Zampieri, *Guido Ferro*, Ed. Insieme, Este 2003; la citazione di Pietro G. Nonis riportata nel testo è da p. 17.

La citazione di Attilio Zadro è dal suo saggio, già menzionato, *La cultura filosofica*, qui p. 492.

Della vasta produzione di Luigi Stefanini si veda innanzi tutto la riedizione de *La mia prospettiva filosofica*, con una *Testimonianza* di Armando Rigobello e commento critico di Renato Pagotto, a cura dell'Associazione filosofica trevigiana, Canova, Treviso 1996 (ma la prima ed. è del 1950); le citazioni nel testo da questo volume sono dalle pp. 9, 19, 20, 24, 26, 27-8. Ma sono importanti anche le altre opere citate nel testo, sia *Idealismo cristiano*, Libreria Gregoriana, Padova 1929, che *Spiritualismo cristiano*, Marzorati Editore, Como 1944 (II ed. 1946), pp. 469-82; le citazioni nel testo sono dalle pp. 471, 473, 474, 477, 479 della II ed. Meritano di essere ricordati poi i due volumi dedicati a *Platone*, la cui prima edizione è del 1949, Cedam, Padova, ma con ristampa anastatica a cura dell'Istituto di Storia della filosofia e dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova, Padova 1991. Non si dimentichino poi anche la monografia *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Cedam, Padova 1944; il saggio *Personalismo sociale*, con una Introduzione di Armando Ri-

gobello, II ed., Studium, Roma 1979; e il *Trattato di estetica*, Morcelliana, Brescia 1955, nuova ed. 1960. Su Luigi Stefanini è da vedere il ponderoso volume di Glori Cappello, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio, con Appendice di Testimonianze e Bibliografia generale delle opere su Luigi Stefanini*, Europrint Edizioni, Treviso 2006. Una bibliografia completa delle opere di Luigi Stefanini è in *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, Prometheus, Milano 2002. Tra le raccolte di studi più recenti, entrambe a cura di Glori Cappello e Renato Pagotto: *Luigi Stefanini e l'antropologia filosofica contemporanea*, Centro studi filosofici di Gallarate, Cleup, Padova 2011, e *Uomo e persona in Luigi Stefanini*, Centro studi filosofici di Gallarate, Padova 2012.

Una bibliografia degli scritti di Giovanni Santinello (fino al 1993, a cura di Ilario Tolomio) in *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Antenore, Padova 1993. Di Santinello si veda l'*Autopresentazione*, in «Filosofia oggi», XI, 1988, pp. 265-77. Utile per farsi un'idea delle sue posizioni teoriche e del suo metodo di lavoro storiografico il volume *Immagini e idea dell'uomo. Introduzione antropologica alla filosofia*, Maggioli Editore, Rimini 1984.

La *Storia delle storie generali della filosofia* è uscita a cura di Giovanni Santinello (e, a partire dal volume IV.1, di Gregorio Piaia), La Scuola-Antenore, Brescia-Padova-Roma 1979-2004, 5 voll. in 7 tomi; trad. inglese *Models of the History of Philosophy*, Kluwer-Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 1993-2021, 4 voll.

Sulla genesi della posizione filosofica della «metafisica classica» si veda Ezio Riondato, *Come è sorto il concetto di metafisica classica*, in *Iam rude donatus. Nel settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Antenore, Padova 1978, pp. 75-92; ma anche Enrico Berti, *Il richiamo alla «metafisica classica»*, in Ciaravolo (a cura di), *Filosofie «minoritarie» in Italia tra le due guerre* cit., pp. 25-34; dello stesso Berti anche *La «scuola» padovana di metafisica*, in «Studia Patavina», XXXV, 1988, pp. 141-57. Si veda anche, a proposito di «metafisica classica» nella sua declinazione patavina, Cristina Rossitto, *Riflessioni sulla struttura logica della filosofia*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1982.

Su Marino Gentile si vedano i saggi nella *Festschrift* già citata *Iam rude donatus*, con una bibliografia completa dei suoi scritti. Ma si veda anche il volume *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, a cura di Enrico Berti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003. Il *Trattato di filosofia*, che è la *summa* del suo pensiero, è stato edito da Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987; le citazioni nel testo sono dalle pp. 107, 194, 185, 205-8.

Su Enrico Berti si veda la monografia di Luca Grecchi, *Il pensiero filosofico di Enrico Berti*, Petite Plaisance, Pistoia 2013, con ampia bibliografia. Per i suoi saggi citati nel testo si veda *Dimostrazione e metafisica in Aristotele*, in *Teoria della dimostrazione*, Gregoriana, Padova 1963, pp. 21-5 e *La dialettica in Aristotele*, in *L'attualità della problematica aristotelica*, Antenore, Padova 1970, pp. 33-80.

Su Umberto Curi si veda *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, a cura di Bruna Giacomini, Fabio Grigenti, Laura Sanò, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Di Pietro Faggiotto conviene vedere i due volumi de *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, Cedam, Padova 1969-1975, e il saggio *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Ed. Massimo, Milano 1989.

A proposito di Franco Chiereghin si veda lo scritto autobiografico *La mia formazione filosofica: dalla domanda ontologica al problema dell'agire*, in «Annuario filosofico», XVII, 2001, pp. 11-22. Della sua ricchissima produzione si vedano almeno *Dialettica dell'assoluto ed ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Pubblicazioni di «Verifiche», Trento 1980; *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di «Verifiche», Trento 1991; *Dall'antropologia all'etica: all'origine della domanda sull'uomo*, Guerini, Milano 1997; *L'eco della caverna: ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004.

Su Umberto Antonio Padovani si vedano gli atti del convegno tenutosi presso l'Accademia patavina di scienze, lettere ed arti nel novembre del 1994, poi raccolti nel volume collettaneo *Umberto Antonio Padovani nel centenario della nascita*, a cura di Pietro Faggiotto, Cedam, Padova 1995, con ampia bibliografia. Il volume contiene tra gli altri anche gli interventi di Luigi Gui, *Padovani tra filosofia e politica*, e di Luigi M. Galli, *L'impegno politico di U. A. Padovani*, pp. 63-7, nonché il saggio di Pietro Faggiotto, *La figura e l'opera di Padovani*, pp. 1-16 (la citazione nel testo è da p. 15) e quello di Ezio Riondato, *Filosofia e storia nel pensiero di Padovani*, pp. 17-26. Un'efficace sintesi del suo pensiero nell'autopresentazione *La mia prospettiva filosofica* cit., estratto pp. 1-23 (le citazioni nel testo sono dalle pp. 1, 13, 23); ma anche *Il mio itinerario alla metafisica classica*, Marzorati Editore, Milano 1966.

Su Ezio Riondato si vedano Paolo Zecchinato, *Il punto archimedeo* cit., pp. 38-40, e Franco Biasutti, *Significato e valore dell'etica classica in Ezio Riondato*, in *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova* cit., pp. 159-68; ma anche Enrico Berti, «Ethos», ovvero la «riabilitazione» anticipata e... redenta, in *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, 2 voll., Antenore, Padova 1991, pp. 881-97. Della produzione di Riondato conviene vedere almeno, tra le opere più importanti, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Antenore, Padova 1961; *Ethos. Ricerche per la determinazione del valore classico dell'etica*, Antenore, Padova 1961; *Ricerche di filosofia morale*, 2 voll., Liviana Editrice, Padova 1974-1978; *Metafisica dell'essere, metafisica dell'uomo individuo*, Antenore, Padova 1996.

Una bibliografia completa delle opere di Carlo Giacon è in *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972; il volume contiene i saggi di Santino Caramella, *Il significato attuale del tomismo nel pensiero di Carlo Giacon*, pp. 679-86, e di Gianni M. Pozzo, *Interiorità e metafisica nel pensiero di Carlo Giacon*, pp. 689-94.

Per un'analisi dei rapporti tra rapporti tra «personalismo» e «metafisica classica» a Padova si veda Giovanni Santinello, *Personalismo e metafisica classica. Riflessioni su un momento della filosofia cristiana nel Veneto*, in «Studia Patavina», XXXIII, 1986, pp. 81-90; ma anche *Il pensiero cristiano nel secondo dopoguerra*, in Aa.Vv., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere* cit., pp. 263-86.

*Altri percorsi, tra cristianesimo e pensiero «laico»,
in filosofia e negli studia humanitatis*

Il passo citato di Giulio F. Pagallo è in *Riflessi dialettici nella prospettiva metafisica di Padovani*, nel volume *Umberto Antonio Padovani nel centenario della nascita* cit., pp. 39-46, alla p. 40. Quello citato di Adriano Bausola è nel suo contributo al volume collettaneo *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi* cit., pp. 273-352, alla p. 331.

L'opera principale di Andrea Mario Moschetti, *L'irrazionale nella storia*, è edita da Pàtron, Bologna 1964; le citazioni riportate nel testo sono dalle pp. 383-4.

Sull'opera di Carlo Diano si vedano gli atti del convegno di studio svoltosi a Padova nel dicembre del 1984, pubblicati da Antenore, Padova 1986 con il titolo *Il segno della forma*, con una presentazione di Maria Grazia Ciani, un profilo biografico di Oddone Longo, e una bibliografia degli scritti a cura di Guido Avezzi; in questo volume, tra altri, anche il *Ricordo di Carlo Diano* di Sergio Bettini, pp. 189-99. Efficace il pur sintetico *Ricordo di Carlo Diano*, commemorazione tenuta nell'aprile 1976 dall'allievo Oddone Longo, in *Annuario dell'Università degli Studi di Padova*, a.a. 1976-77, pp. 965-80; ma di Longo si veda anche *Carlo Diano dieci anni dopo*, in *Il segno della forma* cit., pp. 201-29. Lo scritto fondamentale di Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, è stato pubblicato da Neri Pozza, Vicenza 1952 (II ed. 1960; III ed. 1967), ma ha avuto una riedizione presso Marsilio, Venezia 1993, con una *Prefazione* di Remo Bodei, pp. 7-31. La raccolta di *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973, si apre con il lungo saggio *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, pp. 1-188 (già in precedenza pubblicato con un'antologia di testi con il titolo *Il concetto di storia nella filosofia dei Greci nella Grande Antologia Filosofica* edita da Marzorati, Milano 1955, p. I, vol. II, pp. 247-404). Questo importante saggio ha avuto una nuova edizione presso Bollati Boringhieri, Torino 2007, con una *Introduzione* di Massimo Cacciari, pp. 9-28. *Linee per una fenomenologia dell'arte* è uscito presso Neri Pozza, Vicenza, nel 1956 (II ed. 1968), le citazioni nel testo sono tratte dalla II ed., pp. 11, 15, 31, 34, 54. Vanno altresì ricordate le due importanti raccolte di studi *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Vicenza 1968, e *Scritti epicurei*, Leo Olschki, Firenze 1974. Le citazioni nel testo dalla *Prefazione* di Remo Bodei sono da pp. 15 sgg.; quella dall'*Introduzione* di Massimo Cacciari è dalle pp. 25-6. L'intervento di Diano al convegno del 1967 è ora nel volume degli atti, *L'attualità della problematica aristotelica*, Antenore, Padova 1970, con il titolo *La tyche e il problema dell'accidente*, pp. 127-31; la cit. nel testo è da p. 131. Il saggio ricordato nel testo di Enrico Berti, *Carlo Diano interprete di Aristotele*, è alle pp. 155-65 del volume citato *Il segno della forma*.

Lo scritto di Franco Biasutti su *Franco Sartori: un'interpretazione «storico-politica» di Platone* è in Id., *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova* cit., pp. 149-58; la citazione nel testo è da p. 150.

La biografia di *Diego Valeri* scritta da Matteo Giancotti è pubblicata da Il Poligrafo, Padova 2013.

Sulla figura di Paolo Sambin si veda il volume *Memoria di Paolo Sambin*, a cura di Donato Gallo e Francesco Piovan, Antilia, Treviso 2016; ma anche Insequimini

archivum. *Atti della giornata di studio in memoria di Paolo Sambin*, Padova 19 novembre 2004, a cura di Francesco Piovan, Antilia, Treviso 2007.

Il volume di Sergio Bettini *Venezia. Nascita di una città*, ha avuto una prima edizione presso Electa, Milano 1978; edito poi da Neri Pozza, Vicenza 2006. Il *Profilo di Bettini* tracciato da Franco Bernabei citato nel testo è in *Ricordando Sergio Bettini*, a cura di Franco Bernabei, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 13-23.

Su Dino Formaggio si veda ora *Dino Formaggio. Estetica e Filosofia. Atti delle giornate di studio per il centenario della nascita (1914-2014)*, Antiga Edizioni, Crocetta del Montello, Treviso 2020.

Il saggio di Giangiorgio Pasqualotto *Estetica del vuoto* è uscito da Marsilio, Venezia, nel 1992.

Su Enrico Opocher si veda il saggio di Francesco Cavalla, *La prospettiva processuale del diritto. Saggio sul pensiero di Enrico Opocher*, Cedam, Padova 1991, e *Ricordo di Enrico Opocher. Omaggio ad un Maestro*, Atti del convegno 18 aprile 2005, Università degli Studi di Padova, a cura di Giuseppe Zaccaria, Cedam, Padova 2006; ma anche *Memorie di Enrico Opocher (19 febbraio 1914-3 marzo 2004)*, a cura di Arrigo Opocher, s.e., Padova 2004.

Lo Stato federale di Guido Lucatello è uscito presso Cedam, Padova 1939; una ristampa anastatica è uscita presso la medesima casa editrice nel 1967. Del saggio di Sabino Samele Acquaviva, *L'eclisse del sacro nella civiltà industriale*, si veda la seconda ed. ampliata, Edizioni di Comunità, Milano 1966.

Sulle vicende attraversate nel secondo dopoguerra dalla Facoltà di Scienze politiche si veda Giulia Simone, «*La Facoltà cenerentola*». *Scienze politiche a Padova dal 1948 al 1968*, Franco Angeli, Milano 2017; sul periodo successivo, Carlo Fumian, *Gli anni dell'impunità*, Prefazione ad Angelo Ventura, *Per una storia del terrorismo italiano*, Donzelli, Roma 2010, pp. VII-XXII, opera questa assai importante per una ricostruzione complessiva delle traversie politiche e culturali non solo padovane di quel giro d'anni. Ma si veda anche Carlo Fumian, Pietro Calogero, Michele Sartori, *Terrore rosso*, Laterza, Roma 2010.

Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse di Antonio Negri è stato edito da Feltrinelli, Milano 1979 (poi nuova ed. manifestolibri, Roma 1998).

Elenco delle illustrazioni

1. Bassorilievo raffigurante Pietro d'Abano, Palazzo della Ragione, Padova. Comune di Padova, musei civici e biblioteche.
2. Immagine dal *Fasciculus de Medicina* (1493-1494). Università degli Studi di Padova, Centro per la storia dell'Università di Padova.
3. Marsilio da Padova, *Opus insigne cui titulum fecit auctor Defensorem pacis, quod quaestionem illam iam olim controuersam, de potestate papae et imperatoris excusissime tractet...*, Basilea 1522, frontespizio. Su gentile concessione della Biblioteca Antica del Seminario di Padova, 500.ROSSA.SUP.O.3.4.
4. Lastra tombale di Paolo Veneto. Cappella Feriale della Chiesa degli Eremitani, Padova. Su gentile concessione dell'Ufficio Beni artistici della Diocesi di Padova.
5. Paolo Veneto in cattedra di fronte ai suoi studenti. Ministero della Cultura – Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, Ms. Lat. VI, 123 (2464), f. 162v.
6. Niccolò Leonico Tomeo, nota di lettura. Ministero della Cultura – Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, Ms. Gr. Z. 225 (=307), c. 1v.
7. Petri Pomponatii Mantuanii, *Tractatus de immortalitate animae*, 1534, frontespizio. Ministero della Cultura – Biblioteca Nazionale Centrale, Roma.
8. Iacobi Zabarella Patauini *In duos Aristotelis libros posteriores analyticos commentarii, cum antiqua Aristotelis in Latinum conuersione ab eodem cum Graecis exemplaribus diligentissimè collata, & omnibus mendis expurgata*, apud Paulum Meietum bibliopolam Patauinum, Venetiis 1582, frontespizio. Su gentile concessione della Biblioteca Antica del Seminario di Padova, 500.ROSSA.SUP.A.5.3.a.
9. Ritratto di Jacopo Zabarella. Da *Aula Zabarella siue elogium illustrium patauinorum, conditorisque Urbis. Ex historijs chronicisque collecta a Ioanne Cauaccia nobile patauino et a comite Iacobo Zabarella... aucta & illustrata. Vbi insuper omnis romana historia dignoscitur pulchriorisque*, 1670.
10. Pietro Damini, *Ritratto di Cesare Cremonini*, Sala delle lauree della Facoltà di Lettere e Filosofia, Palazzo del Bo, Padova. Università degli Studi di Padova. Foto Massimo Pistore.
11. Il monumento a Galileo Galilei in Prato della Valle, per il III centenario di Galileo, 1892. Foto F.lli Treves. «L'Illustrazione italiana», 7 dicembre 1892, p. 404.
12. Busto di Galileo Galilei, Sala della Basilica, Palazzo del Bo, Padova. Università degli Studi di Padova. Foto Massimo Pistore.

13. La laurea di Elena Lucrezia Cornaro Piscopia. Incisione di G. Zuliani su disegno del pittore Giuseppe Lorenzo Gatteri. Università degli Studi di Padova, Centro per la storia dell'Università di Padova.

14. Ritratto di Michelangelo Fardella. Giuseppe Emanuele Ortolani, *Biografia degli uomini illustri della Sicilia*, presso Nicola Gervasi, Napoli 1817-1821.

15. Ritratto di Giuseppe Toaldo. Su gentile concessione del Museo La Specola, Inaf – Osservatorio Astronomico di Padova.

16. Maria Domenica Scanferla, più nota come «Marietta» (1726-1763), *Ritratto di Jacopo Facciolati*, pastello su tela. Su gentile concessione della Biblioteca Antica del Seminario di Padova.

17. Ritratto di Jacopo Stellini. *Iconografia italiana degli Uomini e delle Donne Celebri. Dall'epoca del risorgimento delle scienze e delle arti fino ai nostri giorni*, Locatelli, Milano 1837, II.

18. Ritratto di Melchiorre Cesarotti. *Epistolario scelto di Melchiorre Cesarotti padovano*, dalla tipografia di Alvisopoli, Venezia 1826.

19. Serafino Ramazzotti, *Busto di Roberto Ardigò*, 1898. Università degli Studi di Padova. Foto Amedeo Gheller.

20. Gruppo di docenti della Facoltà di Filosofia e Lettere. *Padova, una storia per immagini*, Finegil, Padova 2007, II.

21. Docenti e laureandi del corso di Filosofia dell'anno accademico 1919-20. Enrico Cattonaro, *Psicologi a Padova. I pionieri veneti della psicologia italiana*, Il Poligrafo, Padova 1996, p. 54.

22. Bruno Saetti, *Disputa sull'immortalità dell'anima*, 1941, Sala della Facoltà di Lettere e Filosofia nel Palazzo del Bo dell'Università degli Studi di Padova. Università degli Studi di Padova. Foto Massimo Pistore.

23. Strumentazione di laboratorio utilizzata da Vittorio Benussi per l'analisi ipnosuggestiva. Vittorio Benussi, *Suggestione e Psicanalisi*, a cura di Silvia Musatti De Marchi, Principato, Messina-Milano 1932, p. 52, figura 8.

24. Giovanni Marchesini, ritratto del 1922. Antonio Favaro, *I professori della Regia Università di Padova nel 1922*, Stabilimenti poligrafici riuniti, Bologna 1922.

25. Ritratto di Erminio Troilo. Accademia Nazionale dei Lincei. Celebrazioni lincee, 33, *Erminio Troilo. Discorso commemorativo pronunciato dal Linceo Marino Gentile nella Seduta ordinaria del 15 novembre 1969*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969.

26. Oskar Brázda, *Ritratto di Emilio Bodrero*, 1914, Palazzo del Capitano, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata.

27. Carlo Anti a Tebtynis. Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Beni culturali, Fondo Anti presso il Museo di Scienze Archeologiche e d'Arte (Msa_fondo Anti_inv 21_foto001).

28. Concetto Marchesi in Università, con studentesse e studenti sullo sfondo. «Corriere della Sera», 16 settembre 2019.

29. Amleto Sartori, *Busto di Manara Valgimigli*, 1946. Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata. Foto Amedeo Gheller.

30. *Il filosofo Umberto Campagnolo visto da Sigfrido*, papiro di laurea di Umberto Campagnolo. *L'Europa, la cultura, la pace. A vent'anni da un'eredità spirituale. A cinquant'anni da un'idea: la S.E.C.*, «Comprendre. Revue de politique de la culture», numero dedicato a Umberto Campagnolo, 1999, p. 33.

31. Ritratto di Marino Gentile. *Iam rude donatus. Nel settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Antenore, Padova 1978.

32. Umberto Campagnolo, disegno di Adolf Hoffmeister durante una seduta del Consiglio esecutivo della S.E.C. a Venezia del 1967. *Saggi su Umberto Campagnolo*, a cura di Lorella Cedroni e Pietro Polito, Aracne editrice, Roma 2000.

33. Augusta de Buzzacarini, *Busto di Luigi Stefanini*, Università degli studi di Padova, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata. Foto Amedeo Gheller.

34. Ritratto di padre Carlo Giacon. *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972.

35. Ritratto di Ezio Riondato. Archivio famiglia Riondato.

36. Ritratto di Carlo Diano. Carlo Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Vicenza 1968.

37. Ritratto di Giovanni Santinello. *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Antenore, Padova 1993.

Indice dei nomi

- Abano, Costanzo, 20
 Abano, Pietro d', 5, 7, 10, 19-27, 29, 30, 49, 118
 Abramo, 217
 Acquapendente, Girolamo Fabrici d', 9, 10
 Acquaviva, Sabino Samele, 218
 Agnelli, Giovanni, 151
 Agostino, Aurelio, santo, 120, 129, 198, 200
 Alabanti, Antonio, 56
 Alberto da Padova, 40
 Alberto Magno, santo, 4, 23
 Alcan, Félix, 182
 Alessandro v (Pietro Filargis), antipapa, 42
 Alessandro di Afrodisia, 5, 58, 61, 73, 75
 Alessio, Giulio, 154
 Algarotti, Francesco, 131
 Algerio, Pomponio de, 7
 Alighieri, Dante, 5, 37, 96
 Aliotta, Antonio, 146, 167-70, 188
 Alpini, Prospero, 10
 Alverny, Marie Thérèse d', 209
 Amolino, Jacopo, 44
 Anassagora di Clazomene, 121
 Anassimandro di Mileto, 207
 Anchieri, Ettore, 217, 218
 Anti, Carlo, 173-5, 178, 187, 210
 Antiseri, Dario, 204
 Antonio da Padova, santo, 3
 Ardigò, Roberto, 13-5, 59, 117, 147, 149-51, 155-65, 167, 168, 170-3, 187
 Arnauld, Antoine, 94
 Aristotele, 4-6, 8, 10, 21-3, 25, 26, 31, 33, 34, 36, 39, 40, 43, 45, 47, 51-3, 55-63, 66, 69-72, 75-7, 81, 82, 87, 89, 90, 94, 95, 99, 100, 104, 106, 107, 110-2, 115, 118-20, 123, 124, 127, 128, 130-2, 147, 193-5, 200, 201, 204, 208, 209
 Averroè (Ibn Rushd), 5, 23, 45, 52, 55-7, 60-2, 70
 Avicenna (Ibn Sina), 22, 24, 53, 58
 Baccelli, Guido, 155
 Bacono, Francesco, 93, 97, 124, 131
 Badoer, famiglia, 49
 Badoer, Bonaventura, 40
 Badoer, Bonsembiante, 40
 Badoer, Sebastiano, 49
 Bagolino, Girolamo, 55
 Baldinotti, Cesare, 140, 141
 Balduino, Armando, 213
 Ballarin, Alessandro, 214
 Balmas, Enea, 210
 Banfi, Antonio, 214
 Barbarigo, Girolamo, 97, 98, 131
 Barbaro, Ermolao, 53
 Barbeyrac, Jean, 131
 Barcovich, Francesco Venceslao, 131
 Barisoni, Albertino, 128
 Barozzi, Pietro, 55
 Bartolomeo da Venezia, 40
 Battaglia, Felice, 203
 Baudelaire, Charles, 211
 Bausola, Adriano, 205
 Bayle, Pierre, 111-3, 129
 Becelli, Giulio Cesare, 96

- Belgrado, Iacopo, 131
 Belloni, Giovanni, 127
 Bembo, Dardi, 119
 Bembo, Pietro, 64
 Benecke, Georg Friedrich, 145
 Benussi, Vittorio, 151, 169, 170, 191
 Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovič, 206
 Berkeley, George, 112
 Bernabei, Franco, 214
 Bernardi, Enrico, 151
 Bernardino da Siena, santo, 46
 Bernoulli, Jakob, 129
 Bertacchi, Giovanni, 175
 Berti, Enrico, 174, 193, 195-7, 201, 209
 Bettanini, Anton Maria, 217
 Bettini, Sergio, 191, 209, 214
 Biasutti, Franco, 201, 210
 Biondi, Marino, 177
 Blondel, Maurice, 188
 Bobbio, Norberto, 165, 175, 176, 180, 181, 183, 184, 215, 216
 Boccaccio, Giovanni, 96, 213
 Bodei, Remo, 208
 Bodin, Jean, 112
 Bodrero, Emilio, 168, 173-5, 178
 Boezio, Ancio Manlio Torquato Severino, 39
 Bonatelli, Francesco, 13, 143-6, 147, 173
 Bonfadini, Jacopo, 141, 142
 Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), papa, 29
 Bontadini, Gustavo, 193, 197
 Boxel, Hugo, 111
 Boyle, Robert, 12, 93, 94
 Branca, Vittore, 212
 Brecht, Bertolt, 9
 Brugi, Biagio, 153
 Bruno, Giordano, 6, 85, 110, 117, 118, 171-3
 Burgos, Alessandro, 108, 109, 113
 Burley, Walter, 53
 Busa, Roberto, 203
 Buttafuoco, Pietrangelo, 180
 Butterfield, Herbert, 9, 10
 Cacciari, Massimo, 209
 Campagnolo, Umberto, 181-4, 210, 214
 Campanella, Tommaso, 6, 84, 118
 Canestrini, Giovanni, 150
 Canfora, Luciano, 176
 Cantimori, Delio, 213
 Capograssi, Giuseppe, 179, 180, 216
 Cardano, Girolamo, 6
 Carducci, Giosuè, 177, 178, 211
 Carli, Gian Rinaldo, 131
 Carlo v d'Asburgo, imperatore, 93
 Cernelutti, Francesco, 170
 Carraresi, famiglia, 42
 Cartesio (René Descartes), 84, 85, 93, 94, 97, 99, 108, 110, 112, 113, 115, 117, 125, 131, 134
 Cassan, Carlo, 168
 Cassiodoro, 32
 Castelli, Benedetto, 9, 85
 Catena, Pietro, 69
 Caterina da Siena, santa, 37
 Cattaneo, Carlo, 152, 180
 Cavaion, Danilo, 212
 Cavalieri, Bonaventura, 93, 94
 Cavour, Camillo Benso conte di, 35
 Cedroni, Lorella, 183
 Cesarotti, Melchiorre, 12, 15, 98-102
 Ceschi, Stanislao, 183
 Cessi, Roberto, 175, 213
 Chiereghin, Franco, 197
 Ciani, Maria Grazia, 210
 Collins, Anthony, 131
 Colombo, Realdo, 10
 Colonna, Sciarra, 29
 Comino, Giuseppe, 114
 Comte, Auguste, 141, 156
 Concina, Daniele, 112
 Concina, Niccolò, 110, 112-4
 Condillac, Étienne Bonnot de, 124, 140, 141
 Contarini, Domenico, 129
 Contarini, Tommaso, 74
 Conti, Alessandro, 46
 Conti, Antonio, 109, 112, 121, 130-2
 Copernico, Niccolò, 6, 99

- Coppino, Michele, 146
 Cornaro Piscopia, Elena Lucrezia, 11, 129
 Cortelazzo, Manlio, 211
 Costantino I, imperatore, 36
 Cousin, Victor, 141, 142
 Cremonini, Cesare, 11, 103-8, 118
 Crescini, Vincenzo, 212
 Crisippo, 134
 Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana, 9
 Croce, Benedetto, 158, 174, 177
 Cronia, Arturo, 211
 Cumberland, Richard, 131
 Curi, Umberto, 196
 Cusano, Niccolò, 191
- Dal Pra, Mario, 82
 da Monte, Giovanni Battista 10
 Darbi, Ferdinando Antonio, 109
 Darwin, Charles Robert, 153
 De Giovanni, Achille, 150
 della Pergola, Paolo, 47, 49
 della Scala, Cangrande, 30, 37
 Della Scroffa, Pietro Antonio, 57, 58
 del Medigo, Elia, 6
 Del Negro, Piero, 7, 213
 Democrito di Abdera, 121
 De Morgan, Augustus, 40
 Demostene, 87
 De Sanctis, Francesco, 176
 De Sanctis, Gaetano, 175, 187
 De Sarlo, Francesco, 169
 de Sclavione, famiglia, 20
 Diano, Carlo, 177, 191, 206-10, 214
 Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, 141
 Diderot, Denis, 124
 Diogene Laerzio, 91
 Dolfin, Daniele, 94
 Donati, Donato, 170, 178, 179
 Dondi, Giovanni, 6
 Doria, Paolo Mattia, 112
 Dossetti, Giuseppe, 199
 Duns Scoto, Giovanni, 5, 45, 49, 110, 112
- Emo, Giovanni, 112
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, 35
 Epicuro, 113, 132
 Epitteto, 200
 Erasmo da Rotterdam, 6, 7
 Este, Alfonso d', 62
 Euclide, 76
 Evangelii, Antonio, 122
- Fabroni, Angelo, 131, 133
 Facciolati, Jacopo, 94, 111, 112
 Faggiotto, Agostino, 197
 Faggiotto, Pietro, 197, 198
 Falloppia, Gabriele, 10
 Fanfani, Amintore, 199
 Fanno, Marco, 178, 179
 Fardella, Michelangelo, 12, 93-7, 108, 120, 121
 Favaro, Antonio, 81, 151
 Federici Vescovini, Graziella, 20, 21
 Ferrabino, Aldo, 175, 186, 187, 200, 210, 215
 Ferrari, Massimo, 144
 Ferraris, Carlo Francesco, 153
 Ferro, Guido, 186, 187, 215
 Fichte, Johann Gottlieb, 13, 141, 179, 216
 Ficino, Marsilio, 117, 118, 122, 128
 Filippo IV il Bello, re di Francia, 36
 Fiocco, Giuseppe, 175, 214
 Fiorentino, Francesco, 146
 Flores D'Arcais, Giuseppe, 188, 191
 Folena, Gianfranco, 212
 Formaggio, Dino, 191, 214, 215
 Fracastoro, Girolamo, 6
 Franceschini, Ezio, 176
 Francesco Securo da Nardò detto il Neritone, 59
 Franzini, Elio, 215
- Gaetano da Thiene, santo, 47, 49, 50
 Galeno, 21, 24
 Galilei, Galileo, 6-11, 15, 81, 82, 84-94, 96, 97, 99, 100, 103, 106-8, 118, 124, 125, 128, 150, 151, 153

- Galilei, Vincenzo, 85
 Garin, Eugenio, 118, 158, 159
 Gasparini, Evel, 212
 Gassendi, Pierre, 94, 108, 115
 Gemelli, Agostino, 217
 Gentile, Giovanni, 14, 158, 159, 165, 172, 174, 176, 188, 193, 196
 Gentile, Marino, 172, 192-8, 200
 Genua, Marcantonio (Marcantonio de' Passeri), 69, 119
 Gesù Cristo, 31-4
 Geulincx, Arnold, 85
 Ghetti, Maria Cecilia, 211
 Giacobbe, 217
 Giacometti, Giacomo, 130, 131
 Giacon, Carlo, 198, 202, 203
 Giacotti, Matteo, 210
 Gini, Corrado, 152, 178
 Giobbe, 32
 Gioberti, Vincenzo, 145
 Gioia, Melchiorre, 152
 Giotto di Bondone, 27
 Giovanni XXII (Jacques Duèse), papa, 30, 31
 Giovanni di Jandun, 31
 Giovanni di Ripatransone, 42
 Giuganini, Giambattista, 132, 134
 Giulio II (Giuliano Della Rovere), papa, 62
 Giuseppe II d'Asburgo-Lorena, imperatore, 35
 Gnesotto, Attilio, 145
 Gomes, Francisco da Costa, 51
 Gonzaga, famiglia, 59
 Gonzaga, Isabella, 62
 Gregorio XII (Angelo Correr), papa, 42, 43
 Gregorio da Rimini, 40
 Grimani, Pietro, 112
 Grozio, Ugo, 131
 Gualdo, Paolo, 11, 103, 106, 107
 Gui, Luigi, 183, 199
 Guzzo, Augusto, 203
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 13, 117, 141, 198, 206
 Heidegger, Martin, 196, 198, 199
 Heinecke, Johann Gottlieb, 131
 Herbart, Johann Friedrich, 143, 145
 Hobbes, Thomas, 85, 109, 110, 112, 113, 131, 133,
 Hobsbawm, Eric, 167
 Hume, David, 131, 156, 163
 Husserl, Edmund, 10
 Hutcheson, Francis, 131
 Ippocrate di Coò, 24
 Isacco, 217
 Isidoro di Siviglia, 26
 Isnenghi, Mario, 175
 James, William, 163
 Javelli, Crisostomo, 64
 Kant, Immanuel, 8, 77, 141, 194, 197, 198
 Kavafis, Konstantinos, 210
 Kelsen, Hans, 181
 Keplero, Giovanni, 85
 Kristeller, Paul Oskar, 209
 Labanca, Baldassarre, 146, 147
 La Marche, Carlo de, 30
 Lampertico, Fedele, 152
 Lamy, François, 94
 Lanaro, Silvio, 152, 153, 179
 Laplace, Pierre-Simon de, 12
 La Pira, Giorgio, 199
 Lavagnoli, Antonio, 114, 140
 Lavelle, Louis, 188
 Lazzaretto, Alba, 154
 Lazzarini, Lino, 175
 Lazzati, Giuseppe, 199
 Le Clerc, Jean, 122, 131
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 12, 93, 94, 97, 112, 115, 129, 131
 Leoni, Francesco Maria, 109, 110, 112, 113
 Leonico Tomeo, Niccolò, 6, 95, 119, 120
 Le Senne, René, 188
 Levi-Civita, Tullio, 151
 Liceti, Fortunio, 91

- Limentani, Ludovico, 155, 158, 165, 212
 Locke, John, 99, 112, 122, 124, 131, 140, 141
 Lo Gatto, Ettore, 211
 Lombardo, Pietro, 20, 40
 Longo, Oddone, 209, 214
 Lorenzoni, Giovanni Battista, 214
 Loria, Achille, 152
 Losano, Mario G., 182
 Lotze, Rudolph Hermann, 143
 Lucatello, Guido, 218
 Luchi, Bonaventura, 110-4
 Ludovico IV il Bavaro, imperatore, 29-32, 36
 Luiselli, Giovanni, 140
 Luzzatti, Luigi, 152, 153
- Macedo, Francisco, 129, 130
 Mach, Ernst, 13, 159
 Machiavelli, Nicolò, 37, 113, 129, 130
 Maffei, Scipione, 108
 Mainardini, Bonmatteo de', 30
 Magliabechi, Antonio, 94, 108
 Malebranche, Nicolas, 85, 94, 112, 113, 121, 131
 Malipiero, Francesco Roberto, 108
 Mamiani, Terenzio, 143, 145
 Mandeville, Bernard de, 131
 Manuzio, Aldo, 54, 119
 Maraviglia, Giuseppe Maria, 128, 129
 Marchesi, Concetto, 175-7, 181, 187, 202, 210
 Marchesini, Giovanni, 14, 151, 155, 159-65, 167, 170, 173
 Marinetti, Piero, 206
 Marsilio da Padova (Marsilio de' Mainardini), 5, 7, 29-37
 Martinetti, Piero, 198
 Martino V (Oddone Colonna), papa, 46
 Marzolo, Paolo, 151
 Masuro, Marco, 119
 Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, 131
 Maver, Giovanni, 211
- Mazzucchi, Felice Giacinto, 112
 Memmo, Andrea, 112
 Meneghetti, Egidio, 176, 186
 Mengaldo, Pier Vincenzo, 212
 Mercenario, Arcangelo, 76
 Mercuriale, Girolamo, 10
 Mersenne, Marin, 85
 Messedaglia, Angelo, 152, 153
 Metelli, Fabio, 170, 191
 Mignucci, Mario, 204
 Milanese, Vincenzo, 215
 Mill, John Stuart, 156
 Miretto, Nicolò, 27
 Mocenigo, Giovanni, 6
 Moleschott, Jacob, 143, 160
 Molinelli, Pietro, 143
 Mondolfo, Rodolfo, 158, 165
 Montaigne, Michel Eyquem signore di, 112
 Montalembert, Charles de, 35
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat barone di La Brède e di, 131
 Moore, Henry, 110
 Morgagni, Giovanbattista, 12
 Morpurgo, Emilio, 152, 153
 Moschetti, Andrea Mario, 172, 206
 Moschini, Giannantonio, 93
 Mounier, Emmanuel, 188
 Müller, Johannes, 156
 Muratori, Ludovico Antonio, 112
 Musatti, Cesare, 169, 170, 178, 191
 Mussato, Albertino, 19, 30
 Mussato, Gianfrancesco, 19
 Mussolini, Benito, 154
 Musuro, Marco, 119
- Napoleone I Bonaparte, imperatore dei francesi, 140
 Nardi, Bruno, 23
 Negri, Antonio detto Toni, 218, 219
 Newton, Isaac, 12, 93, 94, 97, 115
 Niccolò V (Pietro da Corvara), antipapa, 29, 30
 Nicola di Treviso, 46
 Nicoletti Veneto, Elena, 39

- Nicoletti Veneto, Nicoletto, 39
 Nicoletti Veneto, Paolo, 7, 39-49
 Nicoletti Veneto, Paolo Francesco, 40
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 207
 Nieuwentijt, Bernard, 131
 Nifo, Agostino, 56, 57, 60, 62, 64
 Nizolio, Mario, 109
 Nodari, Antonio, 142
 Nonis, Pietro Giacomo, 187
- Occam, Guglielmo di, 45, 202
 Olivetti, Adriano, 182
 Olivieri, Luigi, 21, 200, 202
 Omero, 207
 Opocher, Enrico, 215-7, 218
 Ortiz, Ramiro, 212
 Ovidio Nasone, Publio, 87
- Padovani, Umberto Antonio, 192, 193,
 198-200, 203, 218
 Pagallo, Giulio F., 205
 Pallucchini, Rodolfo, 214
 Paoli, Alessandro, 143
 Papadopoli, Niccolò Comneno, 94
 Papini, Giovanni, 172
 Papisca, Antonio, 218
 Parmenide di Elea, 134, 208
 Pascal, Blaise, 121, 122, 131, 217
 Pasqualotto, Giangiorgio, 215
 Pastore-Stocchi, Manlio, 213
 Patrizi, Francesco, 109, 115
 Pelacani, Biagio, 6
 Pellegrini, Giovanni Battista, 211
 Pellegrini, Tommaso, 119
 Pendasio, Federigo, 73, 119
 Perreiah, Alan R., 44
 Persio, Ascanio, 73
 Petrarca, Francesco, 37, 96
 Petrella, Domenico, 72, 73
 Petter, Guido, 191
 Piaget, Jean, 191
 Piaia, Gregorio, 191
 Pianezzola, Emilio, 176
 Piccolomini, Francesco, 72-5, 103, 119,
 120
- Pico della Mirandola, Giovanni, 6
 Pietro Apostolo, santo, 31
 Pio di Savoia, Alberto, 60
 Piovan, Francesco, 213
 Piovesan, Renzo, 204
 Platone, 8, 58, 81, 84, 86-8, 91, 92, 99,
 104, 105, 112, 118-28, 131, 132, 177,
 198, 208-10
 Plotino, 121, 207
 Plutarco, 129
 Poggi, Davide, 146
 Poiret, Pierre, 112
 Polacco, Vittorio, 153
 Polemarco, 122
 Poleni, Giovanni, 12, 13, 97, 151
 Poli, Baldassarre, 142
 Pomponazzi, Giovanni (Giovanni di
 Nicola), 59
 Pomponazzi, Pietro detto Peretto, 7,
 13, 57, 59-67, 98, 117, 118, 160, 161
 Pontani, Filippo Maria, 210
 Popper, Karl, 204
 Poppi, Antonino, 202
 Porcari, Francesco, 40
 Porfirio di Tiro, 39, 53
 Portale, Mariantonella, 162
 Posidonio, 134
 Possevino, Antonio, 75
 Preto, Paolo, 213
 Prezzolini, Giuseppe, 172
 Proclo, 121
 Pufendorf, Samuel, 131
 Pullini, Giorgio, 213
 Puppi, Lionello, 214
- Querengo, Flavio, 127, 128
- Radice, Gianfranco, 140
 Radovich, Natalino, 212
 Ragnisco, Pietro, 147
 Raimondi, Ezio, 177
 Ramo, Pietro, 115
 Randall, John H. Jr., 209
 Ravà, Adolfo, 110, 178, 179, 180, 216
 Régis, Pierre-Sylvain, 94

- Reid, Thomas, 141
 Renan, Joseph-Ernest, 23, 147
 Renzi, Lorenzo, 212
 Ricci-Curbastro, Gregorio, 151
 Riccoboni, Antonio, 77
 Richter, Mario, 210
 Rickert, Heinrich, 179
 Rigobello, Armando, 188, 190
 Rinaldini, Carlo, 11, 93
 Riondato, Ezio, 21, 193, 199-202, 209
 Risse, Wilhelm, 111
 Ristoro d'Arezzo, 43
 Rivato, Antonio, 142-4, 146
 Roberto d'Angiò, re di Sicilia, 30
 Robortello, Francesco, 69
 Roccabonella, Pietro, 59
 Rocco, Alfredo, 168, 169
 Romagnosi, Giandomenico, 152
 Romanin Jacur, Nina, 178
 Romano, Egidio, 30, 40, 42
 Romano Bacchin, Giovanni, 196
 Rossitto, Cristina, 197
 Rosmini Serbati, Antonio, 140, 143
 Rossi-Landi, Ferruccio, 204
 Rousseau, Jean-Jacques, 124
- Saffo, 177
 Sagredo, Giovan Francesco, 86, 89
 Salviati, Filippo, 82, 84, 86, 89, 90, 92
 Sambin, Paolo, 213
 Santinello, Giovanni, 142, 190, 191
 Sarpi, Paolo, 7
 Sarsi, Lotario (pseudonimo di Orazio Grassi), 87
 Sartori, Franco,
 Sartre, Jean-Paul, 199
 Scaramuzza, Gabriele, 215
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 13, 117, 141
 Schmitt, Charles B., 120
 Schopenhauer, Arthur, 199, 206
 Sciacca, Michele Federico, 203
 Seferis, Giorgos, 210
 Seneca, Federico, 213
 Senofane di Colofone, 134
- Serres, Jean de, 122
 Severi, Francesco, 151
 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 131
 Shakespeare, William, 3
 Simmia di Tebe, 91
 Simone d'Ancona, 42
 Simplicio, 11, 53, 86, 89-91, 99, 100
 Sisto v (Felice Peretti), papa, 75
 Soave, Francesco, 140-2
 Socrate, 84, 86, 87, 91, 92, 105, 122, 133
 Solone, 123
 Spaventa, Bertrando, 146
 Spencer, Herbert, 156
 Speroni, Sperone, 98
 Spinelli, Girolamo, 85
 Spinoza, Benedetto, 84, 85, 109-13, 133-5, 172, 173, 179, 198
 Stagirita, *vedi* Aristotele
 Stefanini, Luigi, 146, 169, 187-92, 198, 203, 205
 Stefano I Bathory, re di Polonia, 71
 Stefano da Ferrara (Stefano di Benedetto), 27
 Stella, Aldo, 213
 Stellini, Jacopo, 12, 97, 12-3, 125, 131-5
 Stewart, Dugald, 141
 Stratico, Simone, 151
- Tasso, Torquato, 19
 Tavaglioni, Carlo, 211
 Tedeschi, Enrico, 151
 Telesio, Bernardino, 6, 118
 Temistio, 53, 76
 Tennemann, Wilhelm, 142
 Teodorico, re degli Ostrogoti, 32
 Teza, Emilio, 211
 Tyndall, John, 131
 Toaldo, Giuseppe, 12, 124-6
 Toland, John, 131
 Tolomeo, Claudio, 26
 Tomitano, Bernardino, 69, 73
 Tommaso d'Aquino, santo, 5, 26, 63, 100, 112, 113, 131, 193, 203
 Tommaso di Strasburgo, 20

- Torricelli, Evangelista, 93, 94
 Trapolin, Pietro, 59
 Trentin, Silvio, 181
 Treves, Pietro, 187
 Troilo, Erminio, 14, 117, 118, 167, 170-4, 178, 181, 187, 192, 209
 Tronti, Mario, 218
 Turati, Filippo, 158
 Turato, Fabio, 210
 Turazza, Domenico, 151
 Tyndall, John, 131
- Ugo di San Vittore, 26
 Urbano da Bologna, 56
- Vaihinger, Hans, 165
 Valeri, Diego, 210
 Valeriani, Lodovico, 133
 Valgimigli, Manara, 175, 177, 178, 187, 210
 Vallisneri, Antonio, 12, 97, 131
 Varisco, Bernardino, 145
 Ventura, Angelo, 152, 154, 174, 175, 185, 213, 219
 Vernia, Nicoletto, 7, 49-60, 66
 Veronese, Giuseppe, 151
 Vesalio, Andrea, 9, 10
 Vico, Giambattista, 48, 109, 112, 118, 132, 133
 Villari, Pasquale, 161
 Vinet, Alexandre, 35
- Virgilio Marone, Publio, 59, 87
 Visconti, Matteo, 30
 Viviani, Antonio detto Antonio da Urbino, 42
 Viviani, Vincenzo, 8, 81, 106
 Volpi, Franco, 196
 Volpi, Gaetano, 114
 Volpi, Giovanni Antonio, 114
 Voltaire (François-Marie Arouet detto), 124, 131
- Watson, Thomas J., 203
 Wertheimer, Max, 169
 Windelband, Wilhelm, 179
 Witelo, 4
 Wittgenstein, Ludwig Joseph, 204
 Wolff, Christian, 77, 112
 Wollaston, William, 121
 Woolston, Thomas, 131
 Wyclif, John, 45
- Zabarella, Francesco, 75
 Zabarella, Giacomo (o Jacopo), 7, 8, 69-77, 81-4, 96, 107, 118
 Zabarella, Giulio, 75
 Zadro, Attilio, 173, 176, 187
 Zago, Giuseppe, 164
 Zanardelli, Giuseppe, 164
 Zecchinato, Paolo, 201
 Zeno, Apostolo, 108, 112, 131
 Zolli, Paolo, 211

Gli autori

Franco Biasutti è professore emerito di Filosofia morale presso l'Università di Padova. I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia classica tedesca, il pensiero seicentesco, la cultura italiana del Settecento. Tra le sue pubblicazioni più recenti si possono ricordare: *Filosofia della religione come scienza filosofica*, Ets, Pisa 2002; *L'occhio del concetto. Pensiero e trasparenza della storia in Hegel*, Ets, Pisa 2002; *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, Ets, Pisa 2008; *Percorsi di filosofia nell'Università di Padova*, Cleup, Padova 2014; *Etica della politica*, Morcelliana, Brescia 2016; *Figure della classicità in Hegel*, Ets, Pisa 2017.

Matteo Cosci è ricercatore in Storia della filosofia presso il Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Si è occupato di Aristotele, di Galileo Galilei e della storia dell'aristotelismo (padovano, vernacolare e rinascimentale in particolare). È autore di *Verità e comparazione in Aristotele*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2014, e co-editore (con Marco Sgarbi) di *The Aftermath of Syllogism. Aristotelian Logical Argument from Avicenna to Hegel*, Bloomsbury, London 2018. È *assistant editor* della rivista online «Philosophical Readings». Attualmente conduce un progetto di ricerca «Marie Curie» intitolato *The Ophiucus Supernova: Post-Aristotelian Stargazing in the European Context (1604-1654)*.

Vincenzo Milanese è professore emerito presso l'Università di Padova, dove è stato ordinario di Filosofia morale dal 1984. È stato preside della Facoltà di Lettere e Filosofia per tre mandati (1988-1996) e rettore dell'Ateneo per sette anni (2002-2009), oltre che direttore del Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (Fispsa) dalla sua istituzione (2012). Studioso di storia dell'etica nell'età moderna, oltre che di bioetica, si è occupato di cultura filosofica americana in età contemporanea, dello strumentalismo di John Dewey in particolare, e di filosofia italiana tra Otto e Novecento, segnatamente di quella di orientamento positivista e pragmatista. È socio effettivo dell'Accademia Galileiana di Padova e della Société Européenne de Culture. È da molti anni editorialista per i quotidiani del Nord-est del gruppo Gedi.

Gregorio Piaia è professore emerito di Storia della filosofia all'Università di Padova, presidente onorario della Fondazione «Luigi Stefanini» (Treviso) e socio effettivo dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova e dell'Ateneo di Treviso. La sua produzione scientifica (una ventina di volumi e oltre 400 fra articoli e contributi minori) si è sviluppata essenzialmente lungo tre direttrici: il pensiero filosofico-politico ed etico-religioso fra tardo medioevo e prima età moderna; teoria e storia della storiografia filosofica; la cultura filosofica nel Veneto «moderno» (secoli XVIII-XX).

Finito di stampare il 5 maggio 2021
per conto di Donzelli editore s.r.l.
presso EBS Editoriale Bortolazzi - Stei, Verona