

piano della *philosophia naturalis*, Bastit dedica pagine estremamente feconde per l'interpretazione dei fondamenti dell'ontologia scolastica, attraverso le quali, d'altronde, si avvia a svolgere alcune osservazioni critiche che saranno poi sviluppate nei capitoli successivi.

Non è possibile in tale sede rendere conto della stringente disamina cui l'A. sottopone la dottrina ilemorfica di Tommaso d'Aquino e la complessa problematica relativa alla materia ed al movimento in Scoto che, rifiutando il punto di vista tommasiano di un finalismo universale degli enti ordinati a Dio, «n'a donc pas l'impératif besoin d'un moteur externe. Il lui suffit d'une finalité immanente à l'essence elle-même de type quasi-kantien» (p. 140). In tale prospettiva è più agevole cogliere il senso della polemica con Tommaso in cui vediamo sempre il Dottor Sottile impegnarsi nel progetto di legittimare ancora una volta la tesi dell'univocità, cui non si sottrae nemmeno quel movimento «qui conduit chaque essence vers son accomplissement» (p. 145).

In effetti, proprio a partire da tali considerazioni, sarà possibile chiarire in quale prospettiva debba intendersi la critica di Occam all'impalcatura stessa dell'ontologia scotista; e ci piace oltremodo sottolineare come il Bastit veda con chiarezza che la concezione occamiana della natura non si lascia minimamente "salvare" dal rapporto con l'ontologia del necessario: il motivo fondante del rifiuto della composizione ilemorfica e di quella ontologica è da riportare, secondo l'A., alla particolare coerenza ed alla radicalità dell'empirismo occamiano: «le monde occamien — egli scrive — n'est pas une machine organisée, ni vivant finalisé, il est un agrégat d'atomes mù par le champ de force de l'efficience, sur fond de matière remière actuelle» (p. 157).

A questo punto del lavoro troviamo già un'indicazione precisa di ciò di cui l'A., fin dalle prime pagine, ci aveva avvertiti: ancora, certamente, una lettura particolare del confronto tra Tommaso, Scoto e Occam su alcuni grandi temi di carattere etico e politico; ma anche, e in primo luogo, una riflessione sui motivi per cui gli esiti delle rispettive ontologie influiscono in modo determinante su quello che l'A. indica come «le gouvernement des choses». Ed è proprio l'accentuazione della fondamentale struttura dinamica dell'anima umana, forma sostanziale del corpo e principio di ogni operazione, al centro della problematica gnoseologica di San Tommaso in cui viene sottolineato innanzitutto il rapporto armonico tra intelletto e volontà che «se développent selon la même finalité, en acquérant des habitudes qui constituent l'acquis de la marche vers la fin» (p. 220). In secondo luogo, e in modo determinante nella pratica della politica, si mostra fondamentale il progetto tommasiano di vedere nella città il luogo necessario all'«épanouissement» delle facoltà, come si evince, in particolare, dall'analisi della virtù della prudenza del legislatore «parfaite prudence» (p. 232) e strumento fondamentale che guida ed orienta i cittadini alla realizzazione del bene comune.

Non possiamo seguire qui l'analisi che il Bastit conduce sui temi del volontarismo scotista, sorto in primo luogo dall'indipendenza, giustificata dalla distinzione formale, tra l'intelligenza divina e volontà. Piuttosto vorremmo osservare che sarà proprio tale radicale separazione «la source directe la plus élevée de la division de la loi naturelle en deux parties; la première, strictement nécessaire, est que l'expression de l'essence divine se connaissant elle-même; seul Dieu doit être aimé, tel est l'unique nécessaire. La seconde partie de la loi naturelle, contingente, a sa source dans la volonté divine, e-même source de la contingence du monde» (p. 258), volontà divina che, nella sua pienezza, l'A. non ha ad assimilare a quella di un Dio legislatore, onnipotente, molto simile a quello kantiano (p. 264). Sarà all'interno del pensiero di Guglielmo di Occam un'importanza eccezionale. Ed è proprio nelle pagine conclusive del suo lavoro che l'A., analizzando i punti del confronto polemico tra Occam e Scoto particolare sul terreno gnoseologico, e a partire dallo strettissimo legame istituito dal Venerabilis doctor tra *omnipotentia* e *contingentia mundi*, rivela la sua passione teoretica che offre al lettore la possibilità di comprendere meglio quanto e come il tema della *potentia Dei absoluta* abbia concretamente operato all'interno della scienza e della filosofia tardo-medievale: la prospettiva occamiana, sviluppata dal punto di vista della più radicale contingenza, rappresenta in tal modo, come osserva il Bastit nella conclusione del suo pregevole lavoro, una voce storicamente fondamentale nell'annunziare le grandi filosofiche future.

A. Poppi, *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro Studi Antoniani, Padova, 1996, pp. 192.

I temi sviluppati dall'A. sono quelli che segnano le tappe più rilevanti della filosofia pratica elaborata dalla prima scuola francescana in un orizzonte che consente di individuare, con rigore e fedeltà, un possibile "percorso fondativo" che sia, allo stesso tempo, orientato costantemente all'attualità.

In tale prospettiva è più agevole cogliere l'intento programmatico che salda tra loro i saggi raccolti nel volume, fin dai primi due, *Sant'Antonio e i diritti umani*, e *Razionalità e felicità nel pensiero di San Bonaventura e nelle filosofie del desiderio*, in cui l'A. ha cura di sottolineare che, solo a partire da un orizzonte fortemente segnato dalla teologia della creazione e dall'ascesi mistica, può essere colto il nucleo di un'etica che non scaturisce da un'elaborazione razionale, né deriva sistematicamente dalla speculazione. Pertanto il Poppi, nell'approfondire le proposte bonaventuriane circa il rapporto tra razionalità e felicità, intende suggerire come gli esiti propriamente mistici e teologici della filosofia bonaventuriana, siano raggiunti mediante un percorso attento sempre all'analisi della genesi psicologica del piacere, al rapporto tra *scientia* e *iustitia*, all'elogio costante dell'intelligenza dell'uomo che gli renda possibile il riconoscimento della razionalità del giudizio morale, vale a dire di tutte quelle vie per cui «il magistero di Bonaventura, così risoluto nella denuncia dell'inferiorità del piacere sensibile rispetto alle attese dello spirito umano, ... così persuasivo nell'indicare la via della fede e dell'unione mistici d'amore con Dio quale unica risposta alla sete d'infinito del cuore umano, abbia da dire ancora una parola di vita e di sapienza» (p. 39).

L'esposizione critica dell'A., nel saggio successivo, *La metodologia umanistica della 'Moralis philosophia' di Ruggero Bacon*, è volta a chiarire in quale prospettiva vada intesa appunto la settima parte dell'*Opus maius*, in cui vediamo il francescano inglese impegnarsi nel progetto di legittimare il primato dell'etica quale "scientia dominatrix" che, nel suo duplice aspetto teorico e pratico, si pone come la sola disciplina che possa operare quella "reductio" delle arti alla teologia, motivo dominante, come sappiamo, della speculazione francescana. Proseguendo nella sua analisi l'A., dopo aver delineato con cura nella problematica baconiana la formulazione ed il ruolo di un metodo che sia adeguato alla natura dell'etica, si volge a chiarire in quale prospettiva vada intesa la fondazione dell'etica in Duns Scoto; attorno alla fondamentale distinzione proposta nell'*Ordinatio* tra "teologia dei necessari" e "teologia dei contingenti", si sviluppa quindi l'analisi del complesso tema relativo alla pienezza della libertà divina come ciò che, in concreto, scandisce e determina l'ordine naturale del mondo e quindi la legge morale naturale; se l'agire umano è sempre caratterizzato da quella retta ragione dell'agente di impronta teleologica per cui «...la prima e più importante specificazione dell'atto morale... è data dalla circostanza del fine» (p. 74), d'altra parte ogni scelta del volere non può non richiamarsi a quella duplice realtà metafisica che ne costituisce l'ineludibile fondamento, vale a dire da un lato l'essenza divina e, dall'altro, l'essenza dei possibili. In tale direzione — prosegue l'A. — «la realtà dell'essere, sia infinito che finito, diviene lo sbarramento invalicabile sul quale devono misurarsi i principi direttivi della prassi: bene o morale sarà tutto ciò che è conforme e promuove la natura dell'agente; male o immorale, quello che è contrario e ostacola la sua crescita e perfezione» (p. 63).

L'interrogazione cui il Poppi sottopone l'opera di Duns Scoto si orienta nella stessa direzione nei due saggi successivi, *La nozione di 'praxis' e di 'phronesis' nell'«Ordinatio» di Giovanni Duns Scoto e l'abito della prudentia*. L'A., conferma ulteriormente l'assunto di fondo che ha retto le considerazioni precedenti, vale a dire «la concezione ottimistica della nativa bontà morale sia dell'intelligenza che della volontà umana» (pp. 91-92), entrambe sostanzialmente inclinate al vero e al bene.

Ed è ancora il tema della teologia morale che impegna l'A. nel confronto con il pensiero occamiano e, successivamente, con i temi sviluppati da Giovanni da Capestrano nel suo *Speculum conscientiae*. Tralasciando l'esposizione completa dei punti in cui si articolano queste ultime problematiche, vogliamo tuttavia ricordare che il Poppi, nell'interrogare in particolare quegli aspetti della problematica occamiana che hanno offerto ad alcuni interpreti chiavi di lettura addirittura antinomiche, conclude la sua analisi osservando che la fondazione dell'etica nel francescano è prettamente teologica, «...mentre riesce difficile intravedere una moralità intrinseca oggettiva degli atti umani, al di fuori della volontà soggettiva, che sola decide del valore o disvalore dei singoli atti concreti» (p. 142); precisazione, questa, indubbiamente necessaria, a cui il Poppi è indotto anche dal peculiare punto di vista da cui si è confrontato con le grandi tema-

tiche dell'etica francescana, pur nella molteplicità dei suoi percorsi. E, in effetti, per convenire, e persino concordare pienamente con l'invito dell'A. ad una rilettura ulteriore delle opere dei maestri francescani, la cui "modernità" si mostra con piena evidenza a partire dalla questione che veniva proposta nel lavoro, fin dalle sue prime pagine, con particolare incisività: il progetto di delineare il percorso fondativo di un'etica che è espletata peraltro in ambito segnatamente teologico, può certamente suggerire risposte più razionali ai fondamentali problemi del nostro tempo «turbato dal grande silenzio o dall'assenza di Dio e dal trionfo della tecnica, dalla penuria di valori e da una strapante sovrabbondanza di beni di consumo che non saziano, ma fanno crescere ulteriormente il deserto della vita» (p. 185).

VALERIA SORGE

ANTONIO POPPI, *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, La Città del Sole, Napoli, 1997, pp. 303.

È fuori di dubbio che tra il '400 ed il '500 vennero al pettine alcuni grandi nodi della riflessione filosofica classica che la scolastica con le sue problematiche di metodo teologico non aveva risolto, ma anzi contribuì maggiormente ad aggravare proprio nel momento della sua lenta dissoluzione a partire dalla seconda metà del XIII secolo. Nell'umanesimo prima e nel Rinascimento poi si trattò in particolare di valutare finalmente con occhi nuovi le reciproche posizioni di Platone ed Aristotele rispetto ai grandi temi del rapporto uomo-Dio, uomo-natura, religione-politica, in riferimento non solo al nuovo approccio umanistico-filologico ai testi degli antichi, ma anche al nuovo clima politico-culturale dell'Europa rinascimentale incarnato esemplarmente dal Machiavelli.

Le grandi figure di Ficino, Pomponazzi e altri, noti umanisti, si fronteggiano così all'interno di un dibattito ammissivo ed articolato, mai del tutto univoco, che coinvolse insieme alle università italiane, tra cui non ultimo l'ateneo padovano, tutta una serie di autori, cosiddetti a torto o a ragione "minori", che si occuparono e scrissero liberamente come mai prima di temi sostanzialmente nuovi come ad esempio il nesso tra etica ed oratoria o tra grammatica e filosofia nello sforzo di chiarire i contorni di più grandi questioni. Queste, che ci pare di intravedere assieme al Poppi, furono in prima istanza quella del rapporto tra concezione "classico-pagana" e concezione "cristiana" della vita, quella della "libertà" rispetto al "fato" e alla "fortuna", quella del rapporto tra "vita attiva" e "vita contemplativa" (cfr. pp. 7-9).

Interessante è osservare come tali problematiche, seppur lentamente e talvolta con non lievi fraintendimenti, portino allo sviluppo dell'etica, all'ipotesi quasi mai disgiunta dalle "humanae litterae", come scienza autonoma anche se ancora "scientia pratica" secondo la tradizionale concezione aristotelica. Infatti è a partire dalla fine del '400 che si comincia a considerare il campo etico, prima assorbito integralmente nella trascendenza della teologia morale di stampo tomista, il luogo più adatto per discutere su concetti come "volontà libera" in rapporto all'omniscienza divina oppure sul problema della felicità e come essa sia da raggiungere dal punto di vista della autonomia prassi individuale. Ci si rese così conto delle carenze metodologiche di questa disciplina e come fosse necessario definire la struttura del discorso morale attingendo ancora prevalentemente ad Aristotele non prima tuttavia di avere attentamente valutato Platone, infatti anche in ambito aristotelico, e basti pensare allo Zabarella del *De natura logicae*, va prima chiarificata metodologicamente la "parte dottrinale" (doctrina) per passare poi alla sua "parte applicativa" (utens), per cui l'etica non può essere fondata né su persuasioni, né su preferenze soggettive, ma richiede una sua logica intrinseca di discorso (cfr. pp. 236-238).

Nel pregevole lavoro del Poppi, nel quale è raccolta una serie di contributi sull'argomento pubblicati tra il 1973 ed il 1995, vengono puntualizzate queste importanti questioni della filosofia rinascimentale attraverso l'analisi delle posizioni e dei testi di alcuni tra i più significativi autori che hanno operato tra il '400 ed il '500 a partire dall'università di Padova che fu tra i principali centri culturali europei della metà del trecento alla fine del seicento e dove l'aristotelismo fece sentire più a lungo la sua autorità.

Che gran parte del pensiero rinascimentale si dibattesse stretto tra Platone ed Aristotele è certo noto a tutti. Ficino a Firenze e Pomponazzi a Padova tentarono di dirigere la speculazione in direzioni diverse pur sforzandosi di rimanere all'interno dell'ortodossia cristiana fino a cercare, soprattutto il primo,

tone ed Aristotele. Tuttavia mai come allora si era sentita la necessità di unire veramente un univoco

di vista anche testuale oltre che concettuale la vicinanza o la distanza tra i due filosofi antichi.

La ricerca degli antichi manoscritti, che si arricchì in un quarto di secolo più di quanto si fosse accresciuta per tutto il medioevo, l'inizio dello studio del greco antico con Emanuele Crisolora ed altri, pose nuovi problemi critici che riguardarono non solo la forma del testo da imitare quale modello di bellezza formale, ma anche il contenuto da interpretare non più attraverso il filtro delle traduzioni e dei commentari arabi o latini. Già agli inizi del '400 Pier Paolo Vergerio iniziava a leggere la *Repubblica* e *Gorgia* rivedendo l'interesse della cultura veneta per Platone dopo secoli di dominio incontrastato «dell'Aristotele fisico e del suo barbaro commentatore Averroè» (pp. 22-23). Ermolao Barbaro patrizio veneziano introdusse il tentativo di unificare Platone e Aristotele (pp. 25-26) alla ricerca di una "concordantia" che finalmente armonizzasse tradizione classica e cristiana. Comunque soprattutto Padova resisté almeno fino alla seconda metà del '500 al tentativo di approfondire le tematiche morali benché fin dal 1407 fosse stato attivato da Gasparino Barzizza "grammatico e retore", un corso di morale seppur concepito come prolungamento di quelli letterari (p. 14).

Certamente questo è da mettere in relazione al fatto che, a differenza di quello che stava accadendo a Firenze a Padova a causa del rigido aristotelismo "fisico" imperante, pur essendo assai sentita la separazione tra insegnamento universitario ed esigenze della vita pratica, solo nel 1540 Alessandro Piccolomini parlò chiaramente "peripateticamente et platonicamente" nel *De la institutione di tutta la vita de l'uomo nato nobile et in città libera* della possibilità di sviluppare un programma didattico con al centro una nuova disciplina morale globale capace di indicare all'uomo la strada della felicità partendo dallo studio di Aristotele per approdare poi a quello di Platone (pp. 206-205). Era ancora preponderante il peso della teologia aristotelica nell'esposizione delle argomentazioni e nel ritenere l'etica una disciplina più pratica che non teorica, tuttavia gli orizzonti speculativi si stavano aprendo ad un nuovo modo di concepire l'agire umano e soprattutto il concetto di volontà sospesa drammaticamente tra libertà e predestinazione.

Nell'umanesimo e rinascimento, se da un lato era ancora fortissima la spinta metodologica proveniente dalla scolastica medievale passata e diffusa attraverso le "aule" di mezza Europa, dall'altro è pur vero che nuovi apporti e nuovi linguaggi provenivano dall'esterno, da un ambiente per così dire non accademico a contatto con la nuova politica e la nuova economia. Anche per questo gli umanisti concentrarono di preferenza le loro attenzioni soprattutto sui testi morali e politici piuttosto che metafisici in seguito ad un rinnovato interesse per la prassi o "sapienza civile" come hanno messo in luce le ricerche del Garin e del Kristeller (pp. 143-144). Significative a questo proposito risultano essere due figure dell'umanesimo bolognese quali Filippo Beroaldo senior e Antonio Urceo Codro, professori di grammatica e letteratura greco-latina, i quali reinterpretano testi alla mano la "mesotés" aristotelica in chiave cristiana (cfr. pp. 143-176).

Fu presto chiaro che il futuro dell'uomo rinascimentale si sarebbe giocato sul filo della controversia tra "libero" e "servo" arbitrio e che qualsiasi disciplina etica non avrebbe potuto prescindere da una valutazione del problema della predestinazione ovvero la possibilità di conciliare volontà libera e omniscienza divina. Era inoltre indispensabile chiarire i rapporti tra forze astrali e destino poiché a partire dalla seconda metà del secolo XV il problema della libertà si trovò sempre strettamente legato a quello dell'astrologia. Tali controversie che, come sappiamo, arrovelarono l'umanesimo ed il rinascimento fino a sfociare in parte nella Riforma, erano in realtà a ben guardare ulteriore frutto dell'opposizione tra Platone ed Aristotele e intorno ad esse videro la luce in Italia alcune delle opere teoreticamente più significative della filosofia di quel periodo, quali ad esempio la *Teologia Platonica* del Ficino ed il *De fato* del Pomponazzi.

Sostanzialmente se, come sostiene il Poppi, la morale nei secoli XV e XVI resta un problema irrisolto sia dal punto di vista dei valori che del metodo ed Aristotele rimane il maestro preferito (p. 84-86), egualmente si prende coscienza del fatto che la centralità o meglio la "dignitas" dell'uomo nell'universo deve poggiare sulla libertà come capacità di determinare il proprio destino e che questa libertà deve essere legata ad una normativa più ampia di quella precedente di stampo stoico-epicureo. Là la concezione "naturalistica" ed "eudemonistica" dell'etica antica risolveva la felicità umana in un seguire armonicamente la natura ed i suoi principi, adesso diventava invece necessario da più parti fondare la morale su un nuovo tipo di "sapienza" che precedesse la prassi e si orientasse su valori permanenti ed intangibili risul-