

INTRODUZIONE

MARCO FORLIVESI

‘Con la Paradoxa in seno’: il programma di un aristotelico umanista

Nel *Della scienza chiamata cavalleresca libri tre*, pubblicato per la prima volta a Roma nel 1710, il marchese veronese Scipione Maffei esprimeva con vivacità il suo sconcerto di fronte alla struttura di una delle più celebri opere di Antonio Bernardi della *Mirandola*: lo *Eversionis singularis certaminis libri XL*.

Or di tale singolarità è quest’opera, ch’altra non si troverà da paragonarlesi in tutta l’interminata università di volumi. Costa ella di settecento pagine in foglio, è divisa in quaranta libri, e l’assunto suo è di *abbattere il Duello*. Ne’ primi sette libri si prova con ogni immaginabile argomento, che il Duello è giusto, ch’egli è utile, ch’egli è necessario. Dicesi nel principio dell’ottavo, ch’ora lasciando la Filosofia da parte, si vuole abbattere il Duello co’ principj Cristiani, ma che prima di far ciò, per facilitarne l’intelligenza, si dirà qualche cosa della Filosofia, e della Teologia. Qui si comincia a quistionare di tutte le scienze, ed a provare, che Aristotele tenne l’immortalità dell’anima, e si distendono trentadue libri senza mai più far menzione di Duello, né in bene, né in male, né per diretto, né per indiretto; se non in quanto leggesi trenta due volte, *finisce* il libro tale della *distruzione del Duello*. Così procede parimenti il libro quarantesimo per due terzi; e qui replicato ancora, che secondo Aristotele onesto è il vendicarsi, e per conseguenza il far Duello si viene a dire, che insegnò però Cristo non essere ciò onesto, e non doversi dunque duellare, con che alcuni sacri testi contro la vendetta nelle due ultime carte adducendo, si fa fine.¹

Maffei è un rappresentante esemplare di una cultura caratterizzata da vasta erudizione e da ricercatezza retorica, ma dalla scarsa profondità speculativa, incapace pertanto di seguire e apprezzare le raffinatezze del pensiero universitario dei secoli precedenti. Ciononostante, Antonio Bernardi resta un pensatore sorprendente anche per chi sia in grado di intendere le ‘sottigliezze scolastiche’ di cui sono intessute le opere del Nostro. Il suo progetto speculativo e culturale è doppiamente peculiare. Innanzi tutto, egli propose interpretazioni del pensiero aristotelico distanti da quelle comunemente professate dagli autori universitari. Basti ora qui ricordarne due: quella per cui si dà un’unica scienza che si occupa dell’ente in quanto ente, e di cui le tre scienze teoretiche canoniche sono solamente parti; e quella per cui sia le *Categorie* che la *Fisica* di Aristotele devono essere considerate opere di argomento metafisico. Bernardi deduceva da ciò che il ‘vero ordine’ dei libri dello *Stagirita* relativi alla scienza dell’ente reale fosse, a ben vedere, il seguente: *Categorie* (che può essere considerata un’introduzione generale alla metafisica), *Fisica* (che offre una metafisica delle sostanze sensibili) e *Metafisica*. La fisica, proseguiva Bernardi, comincia con il *De coelo*. Dicendo questo, egli faceva proprie alcune critiche al pensiero di Aristotele di autori quali Valla, Vives a Ramo, ma – ed è qui la seconda peculiarità del nostro autore – egli attribuiva gli ‘errori’ individuati dagli umanisti non allo *Stagirita*, bensì alla tradizione dei suoi interpreti. All’intera tradizione dei suoi interpreti.

Se anche i contemporanei di Bernardi percepirono queste tesi come ‘paradossali’ (tanto che Paolo Giovio suggerì a Giorgio Vasari di ritrarlo nel ciclo pittorico dei *Fatti della vita di Paolo III*

¹ Cfr. SCIPIONE MAFFEI, *Della scienza chiamata cavalleresca libri tre*, Roma, Presso Francesco Gonzaga 1710, pp. 210-11. Traggio la citazione dall’articolo di Umberto Casari pubblicato in questo volume.

nel romano Palazzo della Cancelleria rappresentandolo ‘con la Paradoxa in seno’²), a noi risulta forse ancora più paradossale la convinzione di fondo che sostiene tali dottrine. Da un lato, il nostro autore è esplicito nel condannare, come scrive Maria Muccillo, la «forza della consuetudine, inserita nell’uomo dalla natura stessa» e la «difficoltà di scardinare dall’animo con l’uso della ragione opinioni false, acquisite solo in virtù di un uso inveterato e per l’autorità dei più antichi», tanto che la storia della cultura gli appare «come una continua lotta della verità e delle sue ragioni contro questa tendenza naturale al rispetto dell’autorità e della tradizione, che trasforma uomini capaci, come tutti, di errore in esclusivi ed assoluti possessori del vero». Dall’altro, egli attribuisce e limita tale difetto alla tradizione degli interpreti e, in particolare, «alla scuola aristotelica contemporanea che tende a ostacolare e condannare ogni tentativo di distacco dalle interpretazioni tradizionali, accettate per lo più per una sorta di naturale pigrizia e riluttanza a un uso autonomo della ragione». Al contrario, secondo il Mirandolano il pensiero di Aristotele si identifica con la stessa verità e ragione: «Cercare la verità, che è compito precipuo e diritto del filosofo, significa per lui, comunque e sempre, ricostruire le dottrine autentiche di Aristotele nelle quali l’unica verità e l’unica ragione si incarnavano. Non si tratta pertanto di cercare ‘nuovi e paradossali veri’, ma di salvaguardare l’‘unica verità’ aristotelica con l’elaborazione di più soddisfacenti esegesi che facciano emergere tutto il contenuto di razionalità custodito negli scritti di Aristotele, messo in pericolo proprio da una lunghissima tradizione esegetica lacerata da insanabili ‘discordie’ e contraddizioni».³

Quare si ego nova dicere videbor, vel potius vetera renovare (quid enim nova magis quam vetera appellentur, ea quae ex verbis Aristotelis eruta, ratione plane confirmantur) peto, ne id te a nostris legendis, perpendisque deterreat: sed quemadmodum ipse caeteris omissis, unam in his rationem sectatus sum, simul et Aristotelis auctoritatem, quam quidem Peripatetico viro rationis instar ducenda arbitror (cum praesertim, si quis diligenter attendat, difficillimum sit, quicquam apud Aristotelem deprehendere, quod vel tantillum a ratione recedat).⁴

Come si vede, Bernardi non prende le parti di Aristotele in nome di un banale ‘principio di autorità’; in effetti, egli ritiene che le tesi dello Stagirita siano confermate dalla ragione. Tuttavia, egli utilizza come sorta di principio euristico la convinzione per cui se le parole dell’autore classico e la ragione non sono in accordo, ciò accade solamente in forza del fatto che quelle parole sono state interpretate scorrettamente.

Tutto questo, e anche altro,⁵ fa di Antonio Bernardi un esponente dell’aristotelismo umanistico, ossia di quel movimento che si proponeva l’accesso diretto, su basi anche critiche e filologiche, alle opere di Aristotele e il rinvenimento in esse di tesi giudicate veritiere, ma non necessariamente conformi a quelle tradizionalmente attribuite al pensatore di Stagira.

L’opera del Nostro si colloca in un contesto complesso. Alcune tra le opere di Aristotele costituivano la base dei programmi di studio delle facoltà delle Arti fin dalla metà del XIII secolo, nondimeno a partire almeno dal secolo successivo esse divengono un semplice punto di riferimento – vincolante ma remoto – di un insegnamento organizzato per questioni. Nel corso del Trecento le tematiche e le tesi proposte e discusse negli istituti di istruzione superiore, sia ‘pubblici’ che interni ai singoli ordini religiosi, aumentano di numero e complessità e gli autori universitari trecenteschi sviluppano, sebbene in modo non sempre consapevole, dottrine filosofiche assai distanti da quelle di Aristotele.

A metà del Quattrocento, però, ha luogo una significativa inversione di tendenza. La fioritura speculativa trecentesca, percepita dalle classi dirigenti e dalle élites culturali come una fonte di turbamento dei fragili equilibri sociali e politici, suscita una delle più imponenti affermazioni del

² Vasari non seguì, però, il suggerimento di Giovio, così che non vi è alcun ritratto di Bernardi nel ciclo pittorico suddetto. Ringrazio la sig.^{ra} Gemma Meli per aver eseguito le necessarie verifiche sugli affreschi.

³ Si veda l’articolo di Maria Muccillo pubblicato in questo volume.

⁴ ANTONIUS BERNARDUS, *Apologiae libri VIII*, Antonius Bernardus Mirandulanus Lectori S.D., in ID., *Institutio in universam Logicam. In eandem Commentarius. Apologiae libri VIII* (titolo riordinato), Basileae, Per Ioan. Hervagium 1545, p. 105.

⁵ D.A. LINES, *Aristotle’s “Ethics” in the Italian Renaissance (ca. 1300-1600). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden, Brill 2002, p. 103, osserva che Bernardi tenne le sue lezioni del 1547 sull’*Etica* di Aristotele commentando il testo greco.

mito dell' 'età dell'oro' di tutta la storia dell'Occidente. Questa reazione forgia, secondo modalità diverse, le caratteristiche di tutti i protagonisti e di tutte le componenti della cultura del Quattrocento e del Cinquecento: università, corti, umanesimo, aristotelismo, platonismo, alchimia e astrologia, istanze e moti religiosi. Il XV secolo è sia l'età della riscoperta umanistica degli antichi, sia l'età delle *viae* (*antiqua* o *moderna*) e delle *scholae* (scotista, tomista, nominalista, albertista). Pur differendo radicalmente nella scelta degli autori di riferimento, tanto gli *humanistae* (ossia i docenti di *humanitates*), che gli *artistae* (ossia i docenti delle cattedre 'di alto rango' della facoltà delle Arti), che i *theologi* (ossia i docenti di materie teologiche) condividono la convinzione che il pensiero filosofico o teologico debba essere coltivato nella forma della fedeltà a uno o più maestri del passato e della ricerca della loro interpretazione autentica.

In questo clima culturale, i testi di Aristotele costituiscono uno dei pochi riferimenti comuni ai pensatori di quasi tutte le correnti, divenendo oggetto delle attenzioni sia di gran parte degli umanisti, sia degli *artistae*, sia – almeno di riflesso – dei *theologi*. Anche la Curia romana svolge in questo frangente un ruolo attivo nella promozione della 'fedeltà' ai testi dello Stagirita. A metà del XV secolo essa intraprende un'azione volta a introdurre in tutti gli *studia* una metodologia e una base ideologica unitarie. Gli elementi portanti di questa azione trovano piena espressione negli statuti dell'Università di Parigi promulgati nel 1452 da Niccolò V. Per quanto concerne la Facoltà delle Arti, questi statuti prescrivono due radicali mutamenti nella didattica: il passaggio dall'insegnamento *per modum quaestionis* a quello *per modum expositionis* e la raccomandazione di attenersi il più strettamente possibile ai testi di Aristotele. Per di più, essi dichiarano esplicitamente la ragione di tale cambiamento: frenare il moltiplicarsi delle *quaestiones*.

I presupposti teorici e culturali della 'raccomandazione' erano stati elaborati dai seguaci della *viam antiquam*. Essi risiedevano da un lato nella convinzione che Alberto, Scoto e, soprattutto, Tommaso, fossero buoni interpreti del pensiero dello Stagirita, così che l'accordo fra testo aristotelico e religione cristiana che si attua nei loro commenti rispondesse effettivamente ai contenuti delle opere di Aristotele; dall'altro nel letteralismo praticato dai teologi *in via Thomae* relativamente alle opere dell'Aquinate e concepito come strumento principe per garantire l'immobilità dottrinale. La finalità dei cambiamenti introdotti è, alla luce di quanto dichiarano gli statuti summenzionati, palese e perfettamente inserita nello 'spirito del tempo': tornare all' 'antico', impedire la formulazione di dottrine innovative.⁶

L'effetto prodotto da questi tentativi di irregimentazione del dinamismo della cultura universitaria fu assai distante da quello preventivato. Gli *humanistae* svilupparono un programma di 'riscoperta dell'autentico Aristotele' che si articolò nella realizzazione e pubblicazione di numerose nuove edizioni e traduzioni delle opere dello Stagirita, nell'applicazione dei primi e incerti strumenti della filologia tanto ai singoli testi che all'intero *corpus aristotelicum*, nella preferenza accordata ai commentatori greci – in quanto ritenuti a lui più 'prossimi' – come interpreti del pensiero di Aristotele. Gli *artistae*, pur continuando a far ampio uso delle traduzioni e degli interpreti medievali arabi e latini, affiancarono alle prime l'uso delle traduzioni umanistiche e ai secondi l'attenzione per i commentatori greci. Come conseguenza, nel corso del Cinquecento circolano una miriade di testi 'aristotelici' dei più diversi tipi: traduzioni, commenti, riassunti, florilegi, tavole, indici. Il *corpus* stesso delle opere di Aristotele disponibili in traduzione e accessibili in modo relativamente agevole si amplia. Nelle università e nelle corti si assiste al diffondersi di ogni possibile tipo e grado di combinazione dell'aristotelismo con tesi di altra provenienza: neoplatoniche, alchemiche, stoiche, corpuscolaristiche; oltre che, ovviamente, all'uso dei testi dello Stagirita nel contesto delle più varie tradizioni speculative: mertoniana, nominalista, tomista, scotista, averroista. Il tutto, in molti casi, precisamente in nome dell' 'autentico' Aristotele.

Tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento, l'esplosione della questione averroista prima, il diffondersi di tesi alessandriste poi e, in generale, il lavoro ermeneutico svolto, seppur con metodologie in parte diverse, dagli *humanistae* e dagli *artistae* rese evidente che il

⁶ La ragione che fonda le prescrizioni ora vedute ha un parallelo in una norma dei medesimi statuti relativa alla facoltà di Teologia: che i lettori delle *Sententiae* di Pier Lombardo non trattino questioni o materie logiche o filosofiche, se non nella misura richiesta dallo stesso testo delle *Sententiae*.

pensiero di Aristotele non poteva essere considerato agevolmente compatibile con la religione cristiana. Nella seconda metà del Cinquecento i Gesuiti ne trassero la conseguenza che l'insegnamento della filosofia doveva essere condotto su nuovi manuali e testi, che sostituissero – ‘migliorando’ le dottrine in esse contenute – le opere dello Stagirita. Altri, tuttavia, poterono vedere in Aristotele e nella difesa del suo effettivo pensiero un'espressione e una difesa della razionalità stessa.⁷

‘Ad verba accuratius legenda’: esplorazioni nel pensiero di Bernardi

Lo studio delle opere di Bernardi fornisce un buon esempio di ciò che accade allorché si tenta di comprendere a fondo le dottrine di qualsiasi pensatore europeo vissuto tra il XV e il XVII sec.: tale comprensione risulta impossibile qualora si ignori la molteplicità delle posizioni espresse sia dagli *humanistae*, sia dagli *artistae*, sia dai *theologi*, e la loro vasta e mutua interazione. Certo, ancora oggi accade di incontrare ingenui ‘ricostruzioni’ della storia della filosofia rinascimentale e proto-moderna imperniate sull'opposizione tra ‘aristotelismo’ e ‘anti-aristotelismo’, o tra la ‘fecondità del pensiero rinascimentale’ e la ‘vacuità della tarda scolastica’. Nondimeno, i contributi raccolti nel presente volume forniscono uno stimolo potente a superare la sterilità di un'indagine sulla filosofia rinascimentale condotta a prescindere da un'esame accurato dei rapporti che legarono le numerose componenti che animarono la storia della cultura europea tra la fine del medioevo e l'inizio dell'età moderna.

Una piena comprensione della storia della filosofia suppone innanzi tutto la conoscenza della storia materiale e della mentalità in cui le dottrine filosofiche vengono formulate o interpretate. In questa direzione si muovono i primi due studi di questa raccolta.

Il contributo di Bruno Andreolli mette in luce la molteplicità e l'unità delle attività in cui Bernardi fu impegnato durante la sua laboriosa esistenza. Un'unità di natura innanzi tutto ‘materiale’, giacché i diversi compiti e opere del nostro autore furono realizzati nel contesto della sua carriera ecclesiastica e grazie alle opportunità sociali ed economiche che essa gli offrì. Ma anche un'unità di natura ‘sostanziale’, giacché gran parte dei suoi impegni e interessi sono direttamente connessi al suo ruolo di intellettuale di corte; una corte cardinalizia, per lo più, o addirittura papale, ma comunque una corte. Vanno visti in questa prospettiva sia la sua scarsa propensione alla cura pastorale, sia i suoi compiti di precettore dei figli di famiglie patrizie, i suoi incarichi diplomatici, la sua attenzione per lo studio di un tema – quello del duello – caratterizzato da un rilevante impatto sociale. Tutti uffici per i quali le doti dialettiche, giuridico-amministrative e diplomatiche costituivano un requisito essenziale.

Il saggio di Graziella Martinelli Braglia ci svela le caratteristiche, parzialmente antitetiche, del ritratto su tela e del monumento funebre di Bernardi giunti fino a noi. Il primo si colloca nel contesto di una concezione precisa del ruolo sociale dell'erudito, del docente e del colto ecclesiastico, posto in equilibrio fra la retorica dell'immagine pubblica e un'intimità austera e moralmente impegnata. Un'intimità la cui esemplarità morale diviene, nel posteriore *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* del card. Paleotti, l'unica fonte di legittimazione della ritrattistica. Anche il monumento funebre di Bernardi ben esprime il nuovo clima controriformistico, mancando di uno qualsiasi di quegli elementi pagani ampiamente presenti, al contrario, fino a pochi decenni prima anche nei cenotafi degli ecclesiastici. A ciò, però, si aggiunge l'assenza di riferimenti all'attività culturale di Bernardi, mentre è esibito il suo ruolo di ecclesiastico, in conformità, probabilmente, con gli interessi e le finalità del committente dell'opera: il pronipote Giuseppe Bernardi, beneficiario delle cariche ecclesiastiche mirandolesi alle quali Antonio aveva rinunciato.

⁷ Mi permetto di rinviare, a tale proposito, a M. FORLIVESI, *A Man, an Age, a Book*, in “*Rem in seipsa cernere*”. *Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, a cura di M. Forlivesi, Padova, Il Poligrafo 2006 (Subsidia mediaevalia Patavina, 8), pp. 23-144, in particolare pp. 29-115.

Apprendo la serie dei contributi dedicati alle tematiche specificamente filosofiche, Cesare Vasoli illustra la prospettiva di Bernardi a proposito dell'ordinamento della logica ed espone la dottrina del pensatore mirandolano circa il rapporto tra logica, dialettica e retorica. Nella ricostruzione di Vasoli, Bernardi intende difendere le posizioni di Aristotele criticando le dottrine formulate sia da alcuni autori ancora utilizzati in ambito universitario, quali Pietro Ispano e Paolo Veneto, sia da scrittori 'umanistici' quali Agricola, Vives e Ramo. In particolare, il Mirandolano nega l'identificazione di logica e dialettica, sostiene l'identità sostanziale di dialettica e retorica e concepisce la grammatica come disciplina subalterna alla logica. Per il nostro autore, osserva Vasoli, la logica è non più una scienza contemplativa, bensì un'arte puramente strumentale. Per di più, egli distingue una logica in senso lato e una logica in senso proprio. La seconda è una vera disciplina che ha per *subiectum* il sillogismo. La prima, che comprende la logica in senso proprio, la dialettica, la retorica e la grammatica, non è una disciplina-‘genere’, quasi che le discipline ora ricordate siano sue vere specie, bensì una disciplina in senso generico, tale per cui il suo soggetto consiste nella semplice addizione dei diversi e veri soggetti delle discipline che essa abbraccia.

Maria Muccillo introduce il lettore ad alcune dottrine del Mirandolano a cavallo tra logica, gnoseologia e metafisica, alle loro fonti e alla loro fortuna nella storia della filosofia tra '500 e '600. Bernardi pone tra logica e metafisica una differenza e un nesso. La differenza riguarda il modo in cui le due discipline considerano i termini comuni: la metafisica *primo et simpliciter*, la logica *in ordine ad opus*. Tale differenza distingue le due discipline, ma al contempo le connette. Qualora una disciplina – scrive Bernardi – consideri secondo un fine operativo ciò che un'altra considera in modo assoluto, la prima è subalterna alla seconda, il che è precisamente quanto accade nel caso del rapporto tra logica e metafisica. La natura di ‘strumento’ propria della logica non toglie che essa abbia un preciso soggetto: il *modus cognoscendi*, ossia il modo di costruire le definizioni e i sillogismi. Questa posizione è connessa ad altre tesi controverse del Mirandolano. Innanzi tutto, quella secondo la quale il libro aristotelico delle *Categorie* tratta di *res*, e non di *voces*, e – di conseguenza – dev'essere considerato come introduttivo alla fisica e alla metafisica, non alla logica. Poi la tesi circa la natura delle seconde intenzioni e degli universali. Per Bernardi le *intentiones secundae* non possono essere puramente opera della mente; al contrario, esse sono *effectus* di enti reali. Né gli universali possono essere effetto della comparazione tra cose singolari già note come tali, giacché in questo caso essi sarebbero inutili; al contrario, sono effetto di un'induzione dai singolari colti non come distinti, bensì in quanto convengono tra loro.

Proponendo tali dottrine, osserva Muccillo, Bernardi partecipa alle istanze dell'umanesimo logico cinquecentesco, volto alla semplificazione della logica e alla promozione di una concezione strumentale della stessa. Alcune delle tesi da egli sostenute erano in effetti già state formulate, almeno in parte, da autori quali Valla, Vives e Ramo, tuttavia in questi esse avevano una valenza sia anti-universitaria che anti-aristotelica. Negli scritti del Mirandolano esse mantengono il valore di critica alle posizioni espresse dagli autori universitari, ma vengono intese come esposizione dell'autentico pensiero dello Stagirita.

Un'ampia parte del contributo della Muccillo è dedicata agli influssi di Bernardi sui pensatori universitari del XVI e XVII secolo. Le tesi del nostro autore sono ricordate e discusse da figure quali Carraro, Perera, Suárez, Fonseca, Carboni e Valle. Inoltre, allorché nei testi filosofici secenteschi si parla del *Mirandulanus*, si fa riferimento precisamente a Bernardi. Speciale interesse suscitavano non solamente le sue posizioni circa il rapporto tra logica e metafisica e circa l'oggetto delle *Categorie*, ma anche le sue dottrine sul rapporto tra le tre scienze speculative aristoteliche e sulla natura della metafisica. Non perfettamente documentabili, al contrario, sono gli influssi di Bernardi su autori più propriamente 'umanistici'; ciononostante, è possibile osservare la vasta convergenza di Patrizi con Bernardi tanto sul tema della natura della metafisica, che su quello della natura della logica.

Antonino Poppi si occupa dei rapporti tra Bernardi e il mondo accademico italiano del '500. Tali rapporti non furono particolarmente stretti, avendo il Mirandolano preferito la corte romana alle aule universitarie, nondimeno le tesi del nostro autore non mancarono di suscitare dibattiti. In particolare, Poppi esamina i giudizi di due docenti dello Studio di Padova – Marc'Antonio de'

Passeri (detto il Genua, o Genova) e Vincenzo Maggi –, e le relative risposte di Bernardi, a proposito della tesi del Mirandolano circa la collocazione delle *Categorie* nel sistema del sapere. Tradizionalmente tale opera era intesa come parte della logica; al contrario, Bernardi sostenne che essa è parte della metafisica. Sia Genova che Maggi difesero la tesi tradizionale, osservando che le *Categorie* hanno per oggetto non direttamente le cose, bensì le *voces*, sebbene in quanto espressive delle cose. Con ciò, tuttavia, la proposta di Bernardi non può considerarsi dileguata. Pochi decenni dopo Zabarella avrebbe affermato che se è vero che tale opera appartiene alla logica, ciò accade solo in quanto costituisce il proemio di tale disciplina: a rigore, infatti, i termini logici semplici (nome e verbo) sono trattati per la prima volta solamente nel *De interpretatione*. Poppi esamina anche le critiche di Bernardi alle tesi alessandriste di Porzio e Pomponazzi. Il Mirandolano respinge le dottrine dei due autori collocandosi su posizioni averroiste,⁸ tuttavia condivide con essi la convinzione secondo la quale l'immortalità dell'anima individuale può essere affermata solamente per fede.

La 62^a delle *Symbolicae quaestiones* pubblicate nel 1555 da Achille Bocchi – docente di *humanitates* nello Studio di Bologna – offre ad Annarita Angelini l'opportunità di esplorare le convergenze tra le posizioni di un filologo, quale Bocchi, di un fautore di una dialettica di tipo non-aristotelico, quale Ramo, e di un ammiratore di Aristotele non pienamente allineato con la cultura universitaria contemporanea, quale Bernardi. Nelle opere pubblicate nel '43, Ramo sostiene che la *ars dialectica* è la tecnica dell'invenzione e del giudizio comune a tutte le scienze e che Aristotele, nelle *Categorie*, confonde gli ambiti della logica e della fisica. Ebbene, appena due anni dopo l'aristotelico Bernardi non solo afferma che le *Categorie* non devono essere intese come la prima parte dello *Organon*, ma aggiunge che se fosse vero che esse rivestono tale ruolo, le critiche di Ramo ad Aristotele sarebbero giustificate. Anche Bernardi, per di più, ritiene che compito della logica sia fornire solamente le regole in base alle quali le singole scienze forgiavano le proprie argomentazioni. D'altro lato, Bocchi scrive che la dialettica è scienza universale non perché, platonicamente, essa consideri la struttura profonda della realtà, bensì perché fornisce gli strumenti metodologici di tutte le discipline. Questa consonanza, osserva Angelini, è precisamente ciò che permette allo *humanista* bolognese di fondere le istanze dei filologi, dei dialettici e dell'aristotelico Bernardi: tutti concordi nel separare nettamente la logica (e la dialettica) dalle scienze *reales* e nel proporre una concezione puramente 'sermocinale', ovvero strumentale, della logica.

La dottrina di Bernardi relativa al rapporto tra le tre scienze speculative canoniche è indagata espressamente nel saggio di Cristóvão Marinho. Nelle opere degli autori spagnoli da Perera a Suárez,⁹ il *De singulari certamine* del *Mirandulanus* è stabilmente menzionato in riferimento a una precisa tesi: quella secondo la quale si dà un'unica scienza speculativa, la quale si estende all'intero ambito dell'ente reale e considera tutte le parti di questo ambito nel dettaglio. Marinho osserva che tale tesi è invariabilmente criticata dagli autori che egli ricorda, nondimeno si chiede anche se essi l'abbiano interpretata correttamente. In effetti, scrive Marinho, Bernardi non respinge la distinzione tra le tre scienze speculative canoniche; piuttosto la relativizza. Nella concezione del Mirandolano, occorre distinguere tra filosofia, filosofia prima, filosofia seconda e matematica. La filosofia ha per suo soggetto l'ente e ad essa compete considerare tutte le sostanze, gli accidenti e la quantità astratta dalla materia. Ciò non significa che non sia possibile porre una distinzione tra

⁸ Ciò, mi permetto di aggiungere, vale a proposito di questo tema, tuttavia si noti che, in altre occasioni, di fronte alle tesi di Alessandro di Afrodisia e di Averroè Bernardi prende posizione a favore del primo. Circa la dottrina di Bernardi sull'anima cfr. anche M. MUCCILLO, *Un 'eretico' dell'aristotelismo sulle orme di Sigieri: Antonio Bernardi della Mirandola e l'unità dell'intelletto*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli, I Dall'antichità al Rinascimento*, Galatina: Congedo 2008, pp. 315-344. Degno di nota mi sembra anche il giudizio formulato sulla dottrina di Bernardi sull'anima in ANTONIUS POSSEVINUS, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum, ad disciplinas, et ad salutem omnium gentium procurandam*, lib. 12, cap. 22, Venetiis, Apud Altobellum Salicatum 1603², II, p. 76. Qui si legge che «Antonius Bernardus Mirandulanus (...) ubi de animae immortalitae agit hoc eodem in opere [i.e. nella *Eversio*], indigna non solum Episcopo, verum etiam homine scribat, quippe qui philosophi personam tantum induens, a vera tamen philosophia deflectens, detorquet argumenta ad mortalitatem animae propugnandam».

⁹ Mi permetto di aggiungere: anche oltre.

metafisica, fisica e matematica. La metafisica, o filosofia prima, si occupa delle cause dell'ente in quanto ente, della sostanza in quanto sostanza e di tutti i tipi di sostanze. Dio rientra tra gli oggetti di tale scienza sia perché è propriamente ente, giacché esiste in forza di sé stesso, sia perché è causa dell'ente, e specificamente è causa dei cieli. La fisica, o filosofia seconda, si occupa del mondo sensibile. Dato però che quest'ultimo è presente immediatamente ai sensi, la fisica non avrà il compito di darne ragione. Infine la matematica si distingue dalla metafisica poiché la seconda considera le cose separate dalla materia secondo l'essere, mentre la prima considera le cose separate dalla materia solamente in forza dell'opera dell'intelletto. Ebbene, tale secondo tipo di separazione è precisamente quello proprio della quantità in quanto quantità. Questo schema di distinzione delle scienze porta Bernardi a reinterpretare anche la struttura del *corpus* delle opere di Aristotele. Dato che la *Fisica*, egli argomenta, tratta propriamente delle cause dei corpi, essa rientra tra le opere di argomento metafisico; la prima opera di argomento fisico, dunque, è il trattato *Sul cielo*.

Di fronte a tale dottrina, Marinheiro saggia il pensiero di Bernardi su due punti precisi: da un lato, quale fondamento il Mirandolano assegni all'unità della scienza speculativa comprensiva di tutte le altre scienze; dall'altro, quale fondamento assegni alla distinzione, per quanto debole, tra le tre scienze speculative canoniche. Circa il primo punto, Marinheiro ritiene che il fondamento dell'unità della filosofia *simpliciter* risieda, secondo Bernardi, nel fatto che tutte e tre le scienze speculative canoniche hanno come punto di partenza il sensibile. Circa il secondo punto, Marinheiro concentra la propria attenzione sull'affermazione di Bernardi per cui la distinzione tra le tre scienze speculative fu fatta *ob maiorem commoditatem*. Ebbene, il nostro studioso esclude che tale *commoditas* abbia un valore puramente didattico; a suo avviso, essa consiste piuttosto nella possibilità di articolare discorsi coerenti.

Le ultime pagine del contributo di Marinheiro sono dedicate a un ulteriore aspetto del pensiero del Mirandolano: quello delle discipline che si occupano della costituzione del discorso. Così come nell'ambito delle scienze teoretiche, anche in questo caso vi è una nozione che permette di definire un campo comune a tutte le discipline suddette: il concetto di '*oratio*', inteso come 'facoltà oratoria'. Esso definisce l'ambito del costituirsi del discorso, ossia l'ambito di una logica in senso ampio, e ricomprende gli oggetti di due discipline più particolari: la dialettica, identificata con la retorica, e la logica in senso stretto. Ora, secondo Bernardi la logica non è una scienza: essa, infatti, non genera conoscenza. Piuttosto, essa insegna a produrre conoscenza; pertanto essa è un'arte.

Il contributo di Marco Cavina mette a fuoco la collocazione di Bernardi nell'ambito dei dibattiti cinquecenteschi sulla legittimità del duello. Il nostro autore si trova al crocevia di due conflitti. Il primo, radicale, tra filo-duellisti e anti-duellisti – questi ultimi costituiti innanzi tutto dai teologi e dai canonisti e da essi sostenuti–; il secondo tra uomini d'arme, legisti e filosofi a proposito della disciplina, e della categoria professionale, competente sulla materia. Bernardi prende filosoficamente posizione a favore della liceità del duello, ammettendo che se esso è illecito sul piano teologico, è invece lecito sul piano filosofico, ossia sul piano della natura e della storia. Esso, infatti, è un male minore, utile a evitare le catene di vendette caratteristiche un tempo delle faide nobiliari e a contenere il proliferare delle ingiurie. Inoltre è strumento necessario per la tutela dell'onore pubblico, la cui difesa richiede l'esibizione della virtù dell'ingiuriato. Infine, il Mirandolano sostiene l'esclusiva competenza sulla materia da parte dei filosofi morali, argomentando che fondamento del duello è precisamente la tutela dell'onore estrinseco; un bene, questo, non di diritto positivo, bensì di diritto naturale.

Il contributo di Casari ripercorre il mutamento di opinione di Tiraboschi a proposito della paternità del *Dialogo dell'honore*, che lo storico modenese dapprima attribuì a Giambattista Possevino, per poi ritenere plausibile che esso fosse opera di Bernardi. Nella ricostruzione di questa vicenda, Casari ricorda anche le posizioni di Possevino e di Maffei a proposito della 'scienza cavalleresca' e le considerazioni – non benevole – del nobile veronese su Bernardi e sul metodo da egli utilizzato per trattare di tale materia.

Gli studi offerti in questo volume sono solamente una prima, benché esemplare, esplorazione della figura e del pensiero del Mirandolano. Il rilievo politico di Bernardi e le sue attività in seno alla corte romana, opportunamente sottolineate da Andreolli, richiedono ulteriori studi. A tale

scopo, andrebbe esaminato innanzi tutto il fondo ‘Carte Farnesiane’ dell’Archivio Segreto Vaticano. Anche lo studio dei numerosi testi repertoriati da Kristeller permetterebbe una migliore comprensione della sua biografia, oltre che del suo pensiero.

Un futuro saggio che prendesse sistematicamente in esame la fortuna delle tesi del Nostro in ambito logico, epistemologico e metafisico dovrebbe aggiungere non pochi autori alla lista offerta dalla pionieristica esplorazione compiuta da Maria Muccillo. Innanzi tutto, come gentilmente segnalatomi dalla stessa Muccillo, quello di Francesco Muti (*Mutus*), che ricorda Bernardi nel contesto della polemica con Teodoro Angelucci circa la distinzione tra fisica e metafisica.¹⁰ E poi i Conimbricensi, sulle cui prese di posizione nei confronti di Bernardi si vedano, oltre al saggio di Marinheiro pubblicato nel presente volume, alcuni lavori di Mário Santiago de Carvalho.¹¹

Oltre a dar prova dell’influsso di Bernardi sulla filosofia universitaria tra ’500 e ’600, i contributi di Muccillo e di Marinheiro aprono lo spazio per ulteriori indagini sul reale significato della dottrina del Mirandolano circa la natura della *philosophia*. Il suggestivo accostamento suggerito da Muccillo tra le posizioni del nostro autore e quelle di Patrizi invita ad approfondire la questione. Il Chersonese, procedendo secondo una prospettiva dialettica, vede nella *Metafisica* (e forse anche nella metafisica come disciplina) aristotelica l’indebito accorpamento di tre scienze: quella che ha per soggetto i principi primi, quella che ha per soggetto Dio e quella che ha per soggetto l’ente in quanto ente. Una prospettiva non distante da questa, sorretta da un influsso ramista, caratterizzerà gli scrittori universitari calvinisti secenteschi, portandoli alla formulazione della distinzione tra ontologia da un lato e pneumatologia e teologia razionale dall’altro. Ciononostante, tale prospettiva non sembra affine, almeno allo stato attuale delle ricerche, a quella di Bernardi. Benché, infatti, il Mirandolano distingua – sebbene in modo debole – la scienza dell’ente dalla scienza dell’ente spirituale e dalla scienza dell’ente mobile, tuttavia la scienza dell’ente che egli teorizza non sembrerebbe un’ontologia, ossia una scienza delle *rationes* generalissime; sembrerebbe, invece, una scienza-‘genere’, ossia una scienza teoretica di tutte le *rationes* reali, entro la quale si collocano – come sue specie – sia la metafisica, sia la matematica, sia la fisica.

A ciò va aggiunto che la posizione di Bernardi appare molto distante da quella sostenuta da Suárez. Nella *sectio* 2 della *disputatio* 1 delle sue *Disputationes metaphysicae*, il Granadino confuta punto per punto gli argomenti esposti da Bernardi nelle *sectiones* 6 e 7 del libro 13 della *Eversio*. Marinheiro rileva questo punto, tuttavia non prende in considerazione la ragione che Suárez addita come fondamento della tesi del Mirandolano. Nella ricostruzione del nostro studioso, Bernardi rinviene la ragione dell’unità della filosofia *simpliciter* nel fatto che tutte e tre le scienze speculative canoniche hanno come punto di partenza il sensibile. Suárez, invece, enfatizza l’argomento per cui a una scienza compete trattare sia del suo soggetto, sia delle specie del suo soggetto.

Ulteriori indagini richiede non solo ciò che l’autore cinquecentesco sostiene a proposito dell’unità delle tre scienze speculative, ma anche ciò che egli scrive a proposito della loro distinzione. Come ricorda Marinheiro, il Mirandolano afferma che tale distinzione fu istituita *ob maiorem commoditatem*. Ebbene, il nostro studioso ritiene che tale *commoditas* debba essere intesa come possibilità di articolare discorsi coerenti a uso didattico. Dicendo questo, tuttavia, egli sembra sottostimare la spiegazione circa la natura di tale *commoditas* fornita dallo stesso Bernardi: la

¹⁰ FRANCISCUS MUTUS, *Disceptationum libri V contra calumnias Theodori Angelutii in maximum philosophum Franciscum Patricium*, Ferrariae, Apud Vincentium Galduram 1588, f. 53v: «Sed erubescere modo: ante Theodorum natum, quos Metaphysica eadem sint quae Physica, fuit olim sententia Antonii Bernardi Mirandulani in Monomachia».

¹¹ M. SANTIAGO DE CARVALHO, *Tra Fonseca e Suárez: una metafisica inconclusa*, «Quaestio», IX, 2009, in corso di stampa; ID., *Intellect et Imagination: la ‘scientia de anima’ selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’*, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*, a cura di M.C. Pacheco – J.F. Meirinhos, Turnhout, Brepols 2006, I, pp. 119-158; ID., *Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao ‘De Anima’ de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)*, in *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, a cura di J.L.B. da Luz, Lisboa, Edições Colibri – Universidade dos Açores 2006, pp. 507-532; ID., *Filosofar na época de Palestrina. Uma introdução à psicologia filosófica dos ‘Comentários a Aristóteles’ do Colégio das Artes de Coimbra*, «Revista Filosófica de Coimbra», XI, 2002, pp. 389-419.

distinzione in questione, scrive il Mirandolano, non è né troppo generale, né troppo particolare; essa è media, e come tale è adatta a evitare confusione. È dunque certo che, nella prospettiva del nostro aristotelico, tale distinzione non ha uno scopo puramente didattico; nondimeno, la spiegazione fornita dall'autore rinascimentale suggerisce che egli abbia una concezione parzialmente 'convenzionalistica' (si potrebbe dire 'ad placitum') della suddivisione delle scienze.¹²

Come la logica, l'epistemologia e la metafisica di Bernardi, così anche la sua etica presenta elementi di grande interesse. Come rilevato da David Lines, le lezioni sull'*Etica* di Aristotele che Bernardi tenne in Roma presso il Palazzo Apostolico nel 1547 sono saldamente legate alla sua epistemologia.¹³ Per di più, esse si collocano all'inizio delle discussioni intorno a quest'opera che proseguiranno in Roma per oltre mezzo secolo e le dottrine in esse formulate sono ricordate ed esaminate nella *Universa philosophia de moribus* (Venetiis 1583) di Francesco Piccolomini e dagli autori gesuitici operanti presso il Collegio Romano negli anni '90 del secolo.¹⁴

Anche il ruolo storico avuto dal Nostro nella storia del dibattito sul duello cavalleresco offre materiali e ragioni per una prosecuzione delle ricerche. La pubblicazione della *Eversio* di Bernardi (1562) segue di appena due anni la bolla papale – la *Ea quae* di Pio IV – che per la prima volta nella storia esprimeva una condanna del duello valevole per l'intera cristianità e ha luogo mentre Pio IV era ancora vivente. Ciò suscita interrogativi circa la 'temerarietà' del Mirandolano e la forza delle protezioni di cui godeva. Parimenti, l'opera viene pubblicata nel medesimo anno in cui la questione della liceità del duello diviene gradualmente uno dei temi più controversi all'attenzione dei diversi organismi – Commissione per la Riforma della Chiesa, papa padri conciliari – impegnati nelle ultime battute del Concilio di Trento, fino alla vivace discussione su tale tema del novembre del 1563 e alla relativa votazione del 3 dicembre seguente. Ebbene, il fatto che la pubblicazione dell'opera di Bernardi si collochi temporalmente all'inizio di tale serie di eventi potrebbe essere una coincidenza, tuttavia il punto andrebbe verificato. Certo è, ad esempio, che la *Eversio* di Bernardi era presente in Trento, nelle mani di almeno uno dei padri conciliari (András Dudith, che la annotò fittamente), alla fine del 1562¹⁵ e che tra coloro che tentarono di attenuare la portata delle proibizioni e delle sanzioni in materia di duello vi fu il vescovo di Modena, il domenicano Egidio Foscherari. Infine, viste le evidenti convergenze tra le posizioni di Bernardi e quelle, ad esempio, di Martín de Azpilcueta in materia di liceità del duello d'onore, la questione del posto occupato dal Mirandolano nella storia della trattatistica morale e della letteratura casuistica è certamente meritevole di ulteriori ricerche.¹⁶

¹² Sulla concezione di Bernardi circa la natura della metafisica, cfr. anche M. MUCCILLO, *L'aristotelismo 'eretico' di Antonio Bernardi della Mirandola e lo statuto della metafisica*, in *Aristotele nel Cinquecento. Fonti, Testi, Fortuna*, Firenze, Leo S. Olschki Editore 2009, in corso di stampa.

¹³ Ben 20 delle *lectiones* contenute nel manoscritto più completo (il Città del Vaticano, BAV, Urbinate Latino 1414) sono dedicate a temi epistemologici e metodologici. Cfr. LINES, op. cit., p. 105.

¹⁴ *Ivi*, pp. 269-271 e 369. Cfr. anche *Ivi*, p. 523.

¹⁵ Nella parziale ricostruzione del catalogo della biblioteca di András Dudith a opera di J. JÓZSEF – M. ISTVÁN, *Dudith András könyvtára. Részleges rekonstrukció / András Dudith's Library. A Partial Reconstruction*, Szeged, Scriptum Kft 1993, alla scheda n. 30 si legge: «30 BERNARDI, Antonio (Antonius Bernardus Mirandolanus): Eversionis singularis certaminis libri XL [...]. Possessors: 1. Dudith. 2. Dietrichstein. Provenance note: Andr. Dudithij Sbardellati, Ep. Tininien. etc. M. D. LXII Tridentij in Concilio quod tum celebraui. Andr. Dudith. etc. D-192. Location: Lund UB. Note on the copy: This volume is one of Dudith's most copiously annotated books. There are only a few pages, pp. 251-389 (books 12-21) and pp. 402-463 (books 23-26), that are free of notes. [...]». Tra la fine del 1562 e l'inizio del 1563 András Dudith fu padre conciliare al Concilio di Trento in quanto vescovo di Knin.

¹⁶ Sulla storia del tema del duello nella bolla *Ea quae* di Pio IV, nel contesto del Concilio di Trento e nell'opera di Martín de Azpilcueta, cfr. G. ANGELOZZI, *La proibizione del duello: Chiesa e ideologia nobiliare*, in *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi – W. Reinhard, Bologna, Il Mulino 1996, pp. 271-308, in particolare pp. 282-294. Per una breve introduzione alla questione della tutela dell'onorabilità pubblica nella casuistica, cfr. il capitolo 'The Case of the Insulted Gentleman' in A. JONSEN – S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press 1988, in particolare pp. 223-227. Già questi pochi studi mostrano che la stagione della 'aristotelizzazione' del duello (se con tale espressione si intende la tesi per cui almeno per i nobili è lecito uccidere al fine di salvaguardare il proprio onore) visse una stagione meno breve di quanto si dice. Da Nicolò de' Tudeschi (*Panormitanus*), nel secondo quarto del XV secolo, o perlomeno dalla *Summa Sylvestrina* di Silvestro Mazzolini da Prierio, fino a Léonard Leys (*Lessius*), Martin Schillebeckx

I saggi di Cavina e di Casari pubblicati in questo volume permettono già di comprendere tanto la forza, e le ragioni del temporaneo successo, delle considerazioni e delle prescrizioni di Bernardi in materia di duello cavalleresco, quanto la loro debolezza. Il Mirandolano ha sia colto la moralità storica del duello come male minore, sia portato al centro dell'attenzione ciò che la classe nobiliare cinquecentesca con tale istituto intendeva effettivamente tutelare: non la verità di uno stato di cose comprovabile con il solo strumento di una sorta di ordalia comparativa, bensì l'onorabilità pubblica, ossia le apparenze e le dicerie.

Nonostante tali punti di forza, la tesi di Bernardi contiene anche elementi di debolezza. Nella concezione del nostro autore, sebbene il duello sia finalizzato alla sola tutela dell'onorabilità pubblica, esso raggiunge il proprio scopo solamente a due condizioni: che si possa ritenere che la qualità della 'nobiltà' sia necessariamente connessa a un certo complesso di virtù; e che queste, a loro volta, siano necessariamente connesse a un'abilità di tipo marziale. Ora, in un processo già avviatosi al tempo di Bernardi e giunto pressoché a conclusione al tempo di Maffei, il ceto nobiliare – che si allontana sempre più dalle sue origine guerriere – raccorda le proprie 'virtù' e capacità a competenze di natura non più militare, bensì amministrativa e giuridica. Si può dunque intendere per quale ragione la soluzione bernardiana al problema della tutela dell'onore abbia presto perduto credito e attrattiva: ben prima del tramonto della nozione di 'nobiltà', la classe nobiliare stessa aveva cessato di identificare l'onore estrinseco con la superiorità individuale nell'ambito delle discipline marziali. La moralità del duello perdeva con ciò il suo sostegno sociologico.

(*Becanus*) e Antonio Escobar y Mendoza, nel secondo quarto del XVII secolo, la dottrina secondo la quale la tutela dell'onore può essere considerata una forma specifica di legittima difesa trova posto nelle riflessioni di numerosi moralisti cattolici.