

e moralità: non è il libero arbitrio dell'uomo la ragione del suo peccato; il male morale è un venir meno alla rettitudine che la creatura ha ricevuto da Dio. Il peccato è sì un atto libero, tuttavia « sia l'angelo come l'uomo che pecca, pecca col (*per*) suo libero arbitrio, ma non in virtù di ciò per cui il libero arbitrio è una forza (« non per hoc unde liberum est »). Il peccato è infatti un cedimento, un abbandonare ciò che vale di più — la giustizia — per ciò che vale di meno, la felicità » (p. 277). La tentazione non è cogente al punto di condizionare il libero arbitrio dell'uomo, per cui il peccato resta sempre il risultato del cedimento umano alla tentazione: « la volontà dunque non è vinta se non dal suo potere » (pp. 277-278). Né risultano lesive delle prerogative del libero arbitrio la prescienza e la predestinazione di Dio, perché « Dio prevede o preconosce le cose così come esse sono: necessarie se sono necessarie, libere se sono libere. Così: Dio le predestina ad essere necessarie se sono necessarie, libere se libere » (p. 285).

M. Kurdzialek si sofferma sull'antropologia di Davide di Dinant, elaborata sotto l'influenza delle dottrine di Aristotele, i cui scritti si andavano diffondendo in occidente in quegli anni, e del neoplatonismo cristiano, soprattutto quello della scuola di Chartres. Davide giunse così a identificare la sfera intellettuale delle anime con la stessa sostanza divina, di cui le anime dei singoli uomini sono manifestazioni individualizzate, rivestite di passioni, « hoc est accidentibus sive proprietatibus ». Se, in quanto manifestazione, l'uomo è essenzialmente pari a qualsiasi altro dettaglio che adorna il « vêtement de Dieu qu'est le monde » (p. 321), è pur vero che l'uomo in quanto microcosmo è una manifestazione del tutto peculiare per la sua capacità di riflettere meglio di ogni altro la teofania cosmica, il mondo inteso come il Dio visibile.

Seguono i contributi di P. Courcelle (*Quelques témoins du précepte delphique au XV^e siècle et leur sources*), di P. Masterson (*The coexistence of man and God in the philosophy of saint Thomas Aquinas*) e di S. Swiezawski (*La crise du rationalisme au XV^e siècle*): tutti offrono preziose suggestioni, in connessione con il tema dominante dell'antropologia. Termina qui la nostra veloce rassegna, volta ad evidenziare l'interesse delle ricerche contenute nel volume e la loro alta qualità, che onora certamente Gerard Verbeke, ricercatore dottissimo e infaticabile, cui tanto debbono gli studiosi del pensiero antico e medievale.

ALESSANDRO GHISALBERTI

PAOLO MARANGON, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII-XIII)*, Antenore, Padova 1977. Un volume di pp. 189.

Ora sappiamo su rigorosa base documentaria che da circa un millennio la filosofia e la teologia, le scienze e le arti sono venute costituendosi a Padova mediando una serie di incontri e di scontri con il *Corpus aristotelicum*. La vicenda di questo singolare destino dell'intera cultura di una città era sufficientemente nota agli studiosi, almeno a partire dagli inizi del Trecento, con l'improvvisa e autorevole imposizione delle opere di Pietro d'Abano e di Marsilio da Padova; la monografia del Marangon delinea la gestazione lontana di queste figure di spicco, ricostruendo la lunga marcia di Aristotele attraverso i monasteri benedettini, presso la corte di Ezzelino, negli Studi dei mendicanti e nelle Scuole dell'Università, dalla fine dell'undicesimo secolo con la « Inventio sancti Danielis » (circa 1080) ai « carmina » dei preumanisti di fine Duecento.

Con ammirevole entusiasmo giovanile l'autore è risalito alle remote origini della cultura padovana interrogando tutte le fonti dirette o indirette, buttandosi sulla traccia degli antichi codici del tempo, indagandone la provenienza, spiando nelle note marginali o nei segni lasciati dai primi lettori la traccia indicativa di domande e di interessi nuovi che venivano via via fermentando e rendendo più inquieta ed esigente la mente dei « clerici » veneti. Egli ha potuto così accertare che i primi testi aristotelici della « logica

vetus », appartenuti al monastero di S. Giustina, risalgono alla seconda metà del secolo XII e, dall'esame paleografico, sembrano provenire dagli « scriptoria » veronesi.

Ben presto, però, mediante lo spoglio attento delle raccolte di « sermones » dei religiosi, o di rarissime e quasi sempre inedite opere di retorica e di astrologia, il Marangon evidenzia un forte trapasso culturale verso problemi di scienza naturale e di matematica. Nella prima metà del Duecento, infatti, S. Antonio di Padova trae degli esempi per le sue prediche (1227-1230) dal *De animalibus* nella recentissima traduzione di Michele Scoto; Boncompagno de Signa saluta Aristotele nella sua *Rhetorica antiqua* come « praecipuus rerum naturalium inquisitor », mentre Teodoro da Antiochia nel 1239 traduce il prologo del commento di Averroè alla *Fisica* « rogatu scholarium qui erant Paduae », e discute con il domenicano Rolando da Cremona in una memorabile disputa pubblica sull'eternità del mondo e l'immortalità dell'anima umana.

Ma è soprattutto con lo sviluppo della medicina che la presenza di Aristotele si fa più invadente e stimolante, orientando gli studiosi verso l'osservazione dei fenomeni, la ricerca delle cause e delle regolarità dei fatti naturali con un metodo del tutto razionale e verificativo. Già nel primo trattato di medicina scritto a Padova, la *Chirurgia magna* (1252) di Bruno da Longoburgo, si dichiara che l'autorità degli antichi va seguita soltanto dopo essersi certificati di essa « cum testimonio rationis et exercitio ultimo ». Una serie di celebri medici domina la vita dello Studio universitario sino alla fine del secolo, richiamando anche la filosofia a una migliore conoscenza delle cause naturali, oltre le « oziose » questioni logico-linguistiche e metafisiche. Tra il 1262 e il '68, il canonico polacco Witelo nel *De natura daemonum* applica queste spinte innovative anche nell'indagine di problemi connessi con la teologia, mettendo in crisi le tradizionali spiegazioni preternaturali di fenomeni, più giudiziosamente spiegabili mediante le leggi della matematica e dell'ottica: « multum igitur est honoranda mathematica, quae causas talium veridicas ostendit ». Egli è guidato dalla massima che a tutte le questioni naturali si debba « naturaliter respondere », non eluderle con pseudo-risposte di fede; una fede che non avrebbe alcun merito nel caso potesse fondarsi sulla evidenza razionale (« si sibi ratio praebeat experimentum »).

Come si vede, dal contatto sempre più intenso con tutta l'opera aristotelica si era venuto elaborando un concetto di scienza nel quale la ragione e l'esperienza ottengono un primato indiscusso. Questo salto qualitativo della cultura laica, soprattutto universitaria, si scontrava con parecchie verità della tradizione cristiana, orientando gli spiriti verso una visione immanentista e naturalistica del mondo e della vita. La reazione e la polemica della teologia patavina non si fecero attendere. Il Marangon nota che verso il 1280 l'efficienza e la preparazione dei religiosi nei conventi cittadini attingono il loro vertice; i sermonisti teologi dei codici 455 e 517 della Biblioteca Antoniana per i francescani, e le opere di Agostino d'Ascoli per gli eremitani denotano ormai completo il passaggio da un tipo di riflessione biblico-patristica a una concezione scientifica della teologia, permeata dal pensiero di Aristotele, e nella quale l'edificazione della morale senecana è ormai sostituita dall'impianto etico della *Nicomachea*. Alle tendenze manichee, epicuree e soprattutto averroistiche coltivate tra i dotti, alle negazioni della libertà in nome del fatalismo matematico-astrologico, alle torbide pattuizioni con le forze occulte della magia, alle avidità e ingiustizie dei medici e giuristi questi teologi ribattono partendo dalle stesse fonti, ormai patrimonio comune, e all'accusa che « deliramentum est credere quod non vides », essi replicano tentando una unità del sapere nel quale la verità rivelata da Dio sta al culmine di tutti gli sforzi possibili della « ratio », sia filosofica che sperimentale.

Dopo una certa ambivalenza iniziale, specie tra i francescani, ormai Aristotele è penetrato sostanzialmente in tutti i settori della teologia, conferendo una struttura razionale rispondente alle richieste della nuova coscienza culturale degli studiosi. Se a questa si aggiunge la sua presenza nei cronisti e nei poeti di metà e fine Duecento, specialmente per le opere etico-politico-retoriche, ci rendiamo conto che ormai l'opera di assimilazione è compiuta e che il pensiero dello Stagirita risulterà per sempre indistrucibile, nelle forme e nei contenuti, dal patrimonio di cultura e di civiltà della Padova

di allora e dei secoli successivi, che si muoverà secondo le linee problematiche ed esplorative già tracciate in questi primi inizi.

C'è da rallegrarsi con l'autore di questa monografia, perché ha saputo ricostruire il volto vivo di una città e del suo movimento spirituale in secoli tanto oscuri, facendo tesoro con intelligenza di una vastissima erudizione e tuttavia emergendo con un filo unitario di discorso accentrato attorno ad un preciso intento storico-teoretico che completa così, con le altre monografie, la storia del pensiero filosofico a Padova, dagli albori alla fine del Settecento.

ANTONINO POPPI

LUIGI BONANATE, *Diritto naturale e relazioni tra gli Stati*, Loescher, Torino 1976. Un volume di pp. 266.

L'importanza di questa ricerca consiste nel tentativo di delineare un quadro storico-teoretico concernente la dottrina delle relazioni tra gli stati a partire dal giusnaturalismo fino a Kant. « Lo scopo di questa antologia, che cerca di riportare il problema delle relazioni internazionali alle sue origini intellettuali consiste nel tentativo di ricostruire la linea di sviluppo del pensiero internazionalistico. Infatti, se è vero che i grandi filosofi politici dei secoli XVII e XVIII sembrano avere prevalentemente dedicato la loro riflessione ai problemi interni allo stato, limitandosi talvolta ad assimilare la politica internazionale alla situazione dello "stato di natura", è altrettanto vero che la rilettura di questi stessi classici della filosofia politica offre invece la possibilità di una scoperta forse insospettata. L'impostazione che essi danno alla problematica internazionale non corrisponde ad una mancanza di interesse o a un giudizio di irrilevanza, ma al contrario consente di individuare in modo estremamente preciso le linee principali per ricostruire (o scoprire) una storia della teoria delle relazioni internazionali » (p. 11).

Non è questo il luogo per delineare questa storia delle teorie delle relazioni internazionali; più importante ci sembra porre in luce alcune riflessioni del Bonanate relative allo sviluppo e alle connessioni tra queste varie dottrine, con particolare riferimento a Grozio, Hobbes e Pufendorf. « È così possibile scorgere la linea di sviluppo che ricollega questa impostazione alla prima fase storica dell'analisi giusnaturalistica delle relazioni internazionali. Grozio e Hobbes delineano due concezioni del sistema internazionale diametralmente opposte: alla naturale socievolezza degli stati del primo corrisponde l'ostilità naturale e strutturale del secondo; alla possibilità di regolamentazione e limitazione della guerra, indicata da Grozio, Hobbes risponde con l'illimitatezza e l'inevitabilità degli scontri, anche se non continui. Spinoza e Pufendorf operano una sorta di mediazione tra questi due punti di vista: anche se il primo è più vicino ad Hobbes nella sua definizione dello stato di natura internazionale, e il secondo è allo stesso proposito accostabile a Grozio (anche se con le dovute differenziazioni), essi concordano però nel cogliere come elemento centrale della vita politica internazionale la pratica delle alleanze, che costituisce un vero e proprio ponte gettato tra le due rive della socievolezza e dell'ostilità: si tratta di uno strumento di pacificazione e di convivenza che potrebbe portare alla società civile gli stati, se non fosse che — a differenza del patto sociale individuale — le alleanze non hanno valore perpetuo ma provvisorio, per non negare il significato stesso dello stato nazionale » (pp. 20-21). Con Pufendorf si aggiunge una caratteristica significativa al quadro finora delineato. « Di fronte alla definizione tradizionale per cui ogni stato è sovrano, indipendente e quindi uguale a tutti gli altri, Pufendorf scopre che le forme di associazione che offrono maggiori garanzie di durata sono proprio quelle in cui viene a mancare l'uguaglianza » (p. 21). Locke e Hume, anche se con sfumature diverse, sono autori di