

L'antropocentrisimo rinascimentale e il rapporto uomo-natura-Dio ne La città felice di Francesco Patrizi

Perković, Ivanka

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:249450>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-05**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIUME
FILOZOFSKI FAKULTET / FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
Odsjek za talijanistiku / Dipartimento di Italianistica

IVANKA PERKOVIĆ

**L'ANTROPOCENTRISMO RINASCIMENTALE E IL RAPPORTO
UOMO-NATURA-DIO NE *LA CITTÀ FELICE* DI FRANCESCO
PATRIZI**

DIPLOMSKI RAD / TESI DI LAUREA MAGISTRALE

Tesi di laurea magistrale in Lingua e letteratura italiana

Mentor / Relatore: dr. sc. Aleksandra Golubović

Komentor / Correlatore: dr. sc. Maja Đurđulov

Rijeka / Fiume, anno accademico 2021 / 2022

SVEUČILIŠTE U RIJECI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIUME
FILOZOFSKI FAKULTET / FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
Odsjek za talijanistiku / Dipartimento di Italianistica

IVANKA PERKOVIĆ

**L'ANTROPOCENTRISMO RINASCIMENTALE E IL RAPPORTO
UOMO-NATURA-DIO NE *LA CITTÀ FELICE* DI FRANCESCO
PATRIZI**

DIPLOMSKI RAD / TESI DI LAUREA MAGISTRALE

JMBAG / N. matricola: 0009065645

Diplomski studij - Talijanski jezik i književnost / Njemački jezik i književnost

Corso di laurea magistrale in Lingua e letteratura italiana / Lingua e letteratura tedesca

Mentor / Relatore: dr. sc. Aleksandra Golubović

Komentor / Correlatore: dr. sc. Maja Đurđulov

Rijeka / Fiume, 15 settembre 2022

Indice

Introduzione	3
1 La complessità dell'età rinascimentale	4
1.1 Il contesto filosofico e scientifico dell'età rinascimentale	5
1.2 Il contesto politico, sociale ed economico dell'età rinascimentale	8
2 La città felice di Francesco Patrizi – la collocazione storico-letteraria	12
2.1 L'utopia – il termine e la storia	14
3 Il concetto di natura ne La città felice	17
3.1 Il naturalismo politico	23
4 Il tema dell'amore e della felicità ne La città felice	29
4.1 La convergenza del neoplatonismo e dell'aristotelismo	30
4.2 La vita felice e beata - la concezione utilitaristica	33
Conclusioni	35
Riassunto / Sažetak	37
Parole chiave / Ključne riječi	38
Bibliografia	39
Sitografia	42

Introduzione

L'età rinascimentale è un'epoca che affascina con la sua complessità. Anche se è stata considerata a lungo un'epoca di risveglio dopo il buio del Medioevo, essa è in realtà un'epoca transitoria, un crocevia tra i due modi di pensiero: quello scolastico e quello scientifico. Francesco Patrizi si inserisce in questo crocevia come uno dei più importanti neoplatonici e filosofi della natura del Rinascimento.

Nell'opera giovanile *La città felice* del 1551 Patrizi invece affronta un tema più "modesto", la guida alla felicità. Tuttavia, questo tema è modesto soltanto in apparenza. Basato sulle dottrine ontologico-epistemologiche di Aristotele e Platone, il "piccolo" trattato è un compendio di quanto succedeva nel dialogo culturale e filosofico alla metà del XV secolo. Ed è proprio questo fatto il punto di partenza di questa tesi di laurea. Essa è incentrata sull'amore e sulla felicità, due temi molto importanti nel Rinascimento a causa dei cambiamenti sociali.

Questi ultimi sono trattati nel capitolo introduttivo, che è incentrato sulla complessità dell'età rinascimentale. Essi sono stati causati da una catena di fattori: lo sviluppo tecnologico, le scoperte geografiche, l'invasione ottomana con la conseguente emigrazione di scienziati dall'Impero Romano d'Oriente verso l'Europa, la Riforma.

Il capitolo seguente descrive il termine e la storia del genere letterario a cui di solito viene attribuito il trattato di Patrizi: l'utopia. Sia come opera letteraria sia come trattato filosofico l'utopia ha una lunga storia nella civiltà umana, dall'antichità fino ai giorni nostri.

Del concetto di natura tratta invece il terzo capitolo. Essa rappresenta la realtà oggettiva dell'uomo, la quale quest'ultimo nel Rinascimento cerca di dominare adattandola alla propria dimensione. Nel campo politico questo significa il mantenimento del feudalesimo come assetto sociale "naturale".

Nel capitolo finale si analizzano i concetti di felicità e d'amore presenti nell'opera di Patrizi. In realtà, sono concetti presi da Aristotele e Platone. Essi sono funzionali in quanto offrono soluzioni concrete e pratiche concernenti la crisi rinascimentale.

L'obiettivo della ricerca è di comprendere il sistema dei valori nello scritto *La città felice*.

1 La complessità dell'età rinascimentale

L'età rinascimentale viene percepita tuttora nell'immaginario collettivo come rinascita dello spirito umano in tutte le sfere della sua realizzazione dopo il buio dell'età medievale. Questa rinascita si nota soprattutto nel campo artistico, in cui il corpo umano si libera dagli spazi angusti della prospettiva gerarchica e cristiana per dar vita agli spazi dominati dalle leggi naturali e per esporsi nella forza della propria nudità. Il discorso che guida la nuova libertà corporea fu ripreso dagli scritti antichi, sia greci che latini, nel XV e XVI secolo. Gli intellettuali coevi coniarono il termine «rinascimento» per glorificare il fervore intellettuale dovuto al ritorno dell'«epoca d'oro», ossia dell'età classica. Inoltre questo termine tematizza diversi motivi del pensiero e dell'attività umana, tra cui la rinascita dell'arte classica e la periodizzazione dell'arte stessa. (Banić-Pajnić 1996, 9) L'entusiasmo intellettuale proseguì nei secoli successivi, non solo per quanto riguarda l'aspetto filosofico ma anche per quanto riguarda l'aspetto socio-politico. La liberazione spirituale e intellettuale dai «gioghi» medievali influì di riflesso sulle strutture socio-politiche. Lo storico francese Jules Michelet intitolò per questa ragione il settimo libro della sua opera *Histoire de France* con il termine coniato nei secoli precedenti: *Renaissance* (it. Rinascimento). La sua scelta comprendeva anche la ripresa del significato originale oltre alla necessaria periodizzazione storiografica. Nel 1860, cinque anni più tardi rispetto a Michelet, lo stesso termine, sempre nella stessa accezione, fu recuperato dallo storico svizzero Jacob Burckhardt nel suo libro *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*. (Banić-Pajnić 1996, 9-10) In esso la civiltà rinascimentale fu rappresentata con toni esaltanti, come epoca di individualismo e di realismo, di scoperta dell'uomo e della natura nettamente divisa dalla precedente epoca, ossia dal Medioevo.

Le ricerche attuali (Angeleri 1964, Banić-Pajnić 1996) non negano questa discontinuità ma mettono in rilievo anche la continuità delle coordinate, le quali formarono il pensiero umanistico-rinascimentale. A differenza dell'interpretazione post rinascimentale, illuminista e romantica, l'epoca rinascimentale risulta oggi un'epoca molto complessa e non necessariamente più illuminata dell'epoca medievale. Soprattutto lo si nota sul campo filosofico e scientifico, in cui l'impulso alle scoperte scientifiche non avvenne di scatto e dal nulla ma fu preparato dalle ricerche dei pensatori medievali.

1.1 Il contesto filosofico e scientifico dell'età rinascimentale

Il termine *rivoluzione* nel suo senso scientifico designa sia il moto che il giro completo di un corpo celeste attorno a un altro. Nel senso figurato indica invece il mutamento radicale di un ordine statale e sociale nei suoi aspetti economici e politici. Ciò lo rende appropriatamente versatile e adatto per descrivere l'età rinascimentale come età di cambiamenti radicali non solo nelle strutture sociali sul territorio europeo ma anche nella struttura mentale dell'uomo europeo.

Non tanto differente nel suo significato dal termine *rivoluzione* è il termine *evoluzione*. Esso designa il movimento rivolto a un fine, il quale può essere ugualmente radicale. Ed è per la possibilità di un fine radicale che il termine *evoluzione* si presta bene per descrivere un altro aspetto dell'età rinascimentale: la ripresa del mondo antico insieme alle critiche dell'universalismo medievale, esposte già nel tardo Medioevo, che portarono di conseguenza alla svolta rinascimentale del pensiero e della società in generale.

La rivoluzionarietà più ovvia consiste nella trasformazione dell'immagine cosmologica. Ritornando al senso scientifico del termine *rivoluzione*, l'Universo nella visione medievale fu geocentrico, ossia con la Terra al centro del cosmo. Le cosmologie più antiche lo concepivano tale in base al punto di vista antropocentrico, il quale spiega i fatti astronomici ai sensi umani nella maniera più naturale e diretta.¹ I Greci conservarono lo stesso punto di vista ma iniziarono a ordinare l'Universo con gli schemi geometrici. Tale approccio razionale insieme al riconoscimento della sfericità della Terra spinse Aristotele a formulare il sistema geocentrico nel quale la Terra fu rappresentata come centro delle orbite di tutti i corpi celesti. Questo Sistema solare rimase il modello fondamentale di interpretazione cosmologica per l'intero Medioevo. Tra il XII e il XIII secolo venne riscoperto il sistema tolemaico per mezzo delle traduzioni arabe. Elaborato dall'astronomo, matematico e geografo Claudio Tolomeo, vissuto ad Alessandria nel II secolo d.C., questo sistema offrì una migliore spiegazione dei moti dei pianeti. Infatti, si basava sulla supposizione che ogni pianeta descrivesse in un anno un'orbita circolare, il cui centro si spostava su un'altra circonferenza rispetto alla Terra. Grazie al suo essere geocentrico assunse il valore paradigmatico a fianco del sistema aristotelico.

Soltanto la comparsa di *stellae novae*² a partire dalla metà del XVI secolo (Banić-Pajnić 2001, 116-119) fece sì che il paradigma millenario basato sul geocentrismo, innato nell'uomo, fosse

¹I fatti astronomici più facilmente percepibili sono il ciclo giorno-notte e le stagioni.

² Anche se i fenomeni astronomici non furono rari nella storia, fu dalla metà del XVI secolo, che dei cambiamenti frequenti nelle costellazioni sulla sfera celeste suscitarono un acceso interesse scientifico nella civiltà occidentale.

messo in discussione. Fu chiaro che l'Universo non era fisso, chiuso in modo definito e incorruttibile per cui la cosmologia fino ad allora ritenuta valida doveva essere riveduta. (Banić-Pajnić 1996, 21) La pubblicazione dell'opera *De revolutionibus orbium coelestium* di Nicola Copernico, astronomo e cosmologo polacco, nel 1543 offrì una spiegazione migliore dei fenomeni astronomici tramite la formulazione di un sistema solare eliocentrico. Comunque essa fu condannata non solo dal papa Pietro III ma anche dai protestanti Martin Lutero e Giovanni Calvino, i quali trovarono questo disegno cosmologico forsennato tanto quanto il suo creatore stesso. (Filipović 1982, 54)

Come sostiene Howard Margolis (Margolis 1993 in Nickles 2017) la causa di questa condanna fu la barriera cognitiva che impediva agli astronomi di riunire e collegare le premesse cruciali, formulate d'altronde già da secoli. La sua forza stava nel fatto che la svolta eliocentrica richiedeva uno sforzo psichico rilevante per poter comprendere la mutazione³ dell'intero concetto ontoteologico. L'uomo in base alla teoria eliocentrica perse il dominio statico e assoluto dell'Universo per cui risulta comprensibile la controreazione della Chiesa. Essa, a scopo di proteggere le proprie verità dogmatiche, inserì il libro di Copernico nell'*Index librorum prohibitorum* dal 1616 al 1757. (Filipović 1982, 54) Inoltre, Giuseppe Montalenti (Montalenti 1962, 150) indica un altro fatto, strutturale: "La scienza antica, attraverso le elaborazioni degli arabi e della Scolastica era invece un sistema ben contestato, filosoficamente coerente, in cui ogni parte aveva il suo significato, la sua funzione nell'armonia del tutto. E se una di queste parti si rivelava errata, tutto intero il sistema ne risultava pericolante."

Ciò nonostante la superiorità della tesi promossa da Copernico fece sì che gli astronomi coevi l'accettassero. La sua capacità di spiegare i fenomeni chiave come il moto retrogrado dei pianeti oppure di spiegare le coincidenze fino ad allora inspiegabili nel sistema tolemaico, come

Particolare interesse destarono le comparse di una nuova stella nella costellazione Cassiopea nel 1572 e delle comete negli anni 1577 e 1578. Ne scrisse anche Francesco Patrizi. Per quanto riguarda la nuova stella nella costellazione Cassiopea, egli notò nella sua opera *Pancosmia* (1591) che questi fenomeni furono stati visti anche nell'antichità appellandosi ai rapporti di Ipparco di Nicea, astronomo greco vissuto nel II secolo a.C. I riferimenti di Patrizi non si fermarono solo all'età dell'Antica Grecia ma risalirono pure agli antichi Egizi: le incisioni sugli obelischi dimostrarono che le stelle cambiarono quattro volte il loro percorso dall'inizio della civiltà egizia. (Banić-Pajnić 2001, 116-119)

³ Thomas Samuel Kuhn, storico e filosofo della scienza statunitense, espose nel 1962 la sua teoria delle rivoluzioni scientifiche nell'opera *The structure of scientific revolutions*. Secondo lui i problemi e le soluzioni esemplari che gli scienziati trovano nelle loro ricerche diventano modelli per una buona ricerca in un determinato dominio, vale a dire la base di un paradigma che definisce il fare "la scienza normale". Lo sviluppo di una scienza comunque non è lineare, si svolge in cicli: una "scienza normale" sotto un paradigma – la sua maturazione – la sua crisi – la rivoluzione – un nuovo paradigma – una nuova "scienza normale". Riguardo alle rivoluzioni, esse corrispondono alle macromutazioni della rete concettuale per mezzo della quale viene osservato il mondo in una comunità scientifica. (Nickles 2017)

l'allineamento del Sole ai centri degli epicicli dei pianeti inferiori nonché l'apposita eliminazione dell'equante (Bird 2018), la resero idonea per una nuova matrice paradigmatica. L'astronomo tedesco Giovanni Keplero sviluppò all'interno di questa nuova matrice le tre leggi sul moto eliocentrico dei pianeti valide anche per qualsiasi moto orbitale di un corpo attorno a un altro in un sistema isolato. Le prime due le espose nella sua opera *Astronomia nova seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis ex observationibus G. V. Tychonis Brahe*⁴ del 1609 e la terza nella sua opera capitale *Harmonices mundi libri V* del 1619. In Italia, invece, fu decisivo lo studio del contemporaneo Galileo Galilei, nativo di Pisa, il quale a partire dal 1610 osservò il cielo con un cannocchiale capace di ingrandire quindici volte. Le sue osservazioni lo condussero a sostenere la teoria copernicana, e quindi a legittimarla, in una delle opere più significative del panorama letterario e scientifico italiano dell'età moderna: il *Dialogo sopra i due massimi sistemi* del 1630.

Che la teoria copernicana dovesse aspettare non meno di mezzo secolo alla propria conferma, dimostra la validità dell'affermazione di Howard Margolis relativamente alla barriera cognitiva che impediva il cambio di prospettiva. L'esempio più tragico della forza di questa barriera fu la condanna al rogo del filosofo italiano Giordano Bruno nel 1600. Egli fu condannato non solo per il suo pensiero libero ma anche per aver teorizzato un Universo infinito e animato in base al sistema copernicano.

La spinta rivoluzionaria non venne comunque all'improvviso. La barriera cognitiva di Howard Margolis impediva di esaminare attentamente ed imparzialmente le premesse cruciali esposte già nei secoli precedenti. Lo stesso Copernico indicò nell'introduzione della sua opera *De revolutionibus orbium coelestium* Plutarco di Atene e i pitagorici come spinta per il suo studio. (Filipović 1982, 53) Neppure il sistema eliocentrico fu una sua invenzione, prima di lui venne esposto da Aristarco nel III secolo a.C. (Porro de Somenzi, n.d.) Questo matematico, fisico e astronomo greco sosteneva che tutti i pianeti orbitassero attorno al Sole, posto al centro dell'Universo, mentre la Luna orbitasse intorno alla Terra come suo unico satellite. Malgrado

⁴ Tyge Brahe (la forma latina Tycho), astronomo danese vissuto nella seconda metà del XVI secolo. Il suo contributo più importante all'astronomia è rappresentato dalle osservazioni precise sulla nuova stella nella costellazione Cassiopea e sulla cometa del 1577. (Banić-Pajnić 2001, 117) Inoltre, formulò il nuovo sistema del mondo, in parte eliocentrico (pianeti orbitanti intorno al Sole) e in parte geocentrico (Luna e Sole orbitanti intorno alla Terra).

l'idoneità della sua tesi eliocentrica alla spiegazione dei fenomeni astronomici, fu duramente criticato dai suoi contemporanei e lasciato in oblio.⁵

Mentre non risulta certo se Copernico abbia letto Aristarco, la sua dedica a Plutarco e ai pitagorici rende ovvio il carattere evolutivo e non solo rivoluzionario dell'età rinascimentale. Banić-Pajnić (Banić-Pajnić 1996, 8) nota in proposito che finora tutte le ricerche in materia rinascimentale hanno rilevato il suo carattere transitorio non solo nel pensiero ma in tutte le sfere dell'attività umana. Forme e contenuti del *Weltanschauung* ereditati nel Rinascimento dal Medioevo furono sottoposti al vaglio mentre si cercò di affermare il *novum*, il quale avrebbe colmato le lacune nella concezione del mondo medievale riprendendo forme e contenuti dell'età antica. Quest'ultime rappresentarono una forte antitesi pagana, sensuale e terrena, al mondo soprasensibile e ultraterreno del Medioevo cristiano. Nella prima fase della loro ripresa si cercò di sostituire un'autorità con un'altra, ossia l'universalismo scolastico con il pensiero antico. Nella seconda fase, poi, l'età antica servì da punto di partenza per lo sviluppo di invenzioni individuali. (Filipović 1982, 13) Per quanto riguarda il pensiero scientifico, il XVI secolo fu il secolo in cui si studiarono i testi con qualche accenno al pensiero e giudizio autonomi, ma senza costruzione di una nuova scienza (di un nuovo paradigma) che fosse in tal modo comprensiva e logicamente soddisfacente per poter sostituire quella allora in vigore. (Montalenti 1962, 150) Questo avverrà a partire dal XVI secolo.

1.2 Il contesto politico, sociale ed economico dell'età rinascimentale

La transitorietà dell'età rinascimentale è definita anche dagli eventi sul campo politico e socio-economico manifestatisi già nel XV secolo. In realtà, la svolta rivoluzionaria nella visione del mondo, che quindi concerne anche la vita spirituale e intellettuale, non sarebbe potuta verificarsi senza le necessarie condizioni sociali e materiali. Si potrebbe dire a questo punto che i cambiamenti sociali, nel senso di acquisizione del potere materiale e sociale da parte di una classe sociale, aprono la strada alle rivoluzioni di mentalità e di attitudine. La loro realizzazione dipende comunque dalla forza politica, dai mezzi disponibili e dall'autocoscienza della classe sociale protagonista, che è quella che vuole riassetare la struttura socio-politica.

⁵ Aristarco è considerato il primo assertore della tesi eliocentrica. Egli spiegò sia la rivoluzione che la rotazione terrestri. Il suo trattato principale trattò le dimensioni e le distanze del Sole e della Luna e fu uno dei momenti più alti dell'antica geometria. È giunto fino a noi grazie alle traduzioni e commenti arabi. La traduzione latina fu pubblicata nel 1488 da Giorgio Valla e poi nel 1572 da Federico Commandino. L'edizione principe del testo greco fu pubblicata nel 1688 a Oxford. (Porro de Somenzi, n.d.) A questo punto è altrettanto necessario notare l'importanza delle traduzioni di testi antichi per lo sviluppo del pensiero scientifico e filosofico.

Una tale classe sociale fu la giovane classe borghese che a partire dal XV secolo iniziò a riassetare la struttura feudale europea. Grazie alla rapida crescita delle città a cavallo tra il XIV e il XV secolo e allo sviluppo tecnologico, importante per il miglioramento dei mezzi di produzione, si sviluppò un nuovo sistema economico, quello dell'economia liberale che si basava sulla produzione illimitata e sul profitto individuale. (Filipović 1982, 11) Essa incominciò ad aggredire l'ethos economico cristiano, secondo il quale la produzione dei beni e la soddisfazione dei bisogni dipendevano dallo stato sociale e, quindi, rispettavano l'immutabilità della struttura sociale. (Filipović 1982, 26) Nel nuovo ethos borghese liberale la produzione dei beni e la soddisfazione dei bisogni dipendevano dalla capacità lavorativa individuale supportata dalle scoperte nel campo tecnologico. L'individuo non era più un elemento passivo dell'immutabile e prefissata struttura sociale ma un portatore di impegni diretti al miglioramento di vita, nonché di trasformazioni sociali. Il suo individualismo economico basato sulla capacità lavorativa individuale comportava anche l'individualismo intellettuale, il quale riconosce il potere assoluto del sapere e incita alla liberazione spirituale e mentale da ogni superstizione, ossia da ogni verità precostituita ed imposta come inappellabile. (Filipović 1982, 11-12)

Per la cultura dell'Umanesimo e poi del Rinascimento l'individualismo intellettuale rappresentò dunque la liberazione spirituale e mentale dal ragionamento scolastico medievale. Quest'ultimo postergava le capacità intellettive e percettive dell'uomo. Il metodo scientifico, il quale fu introdotto nelle ricerche dell'epoca, si basava sull'osservazione, sull'induzione e sulla matematica. Tale riflessione sulla realtà, determinata dall'empiricità, presuppone la centralità della mente umana. Essa è sia il punto di partenza che il punto d'arrivo nella decisione sulla definizione della realtà che spetta, appunto, all'uomo. Questa libertà di domandarsi sulla realtà non più precostituita ed assoluta è la quintessenza della svolta mentale nell'età umanistico-rinascimentale. (Banić-Pajnić 1996, 15)

Di conseguenza, la relatività e la prospettiva antropocentrica della visione del mondo pongono in questione la relazione organica del cristianesimo e, quindi, della cultura europea dalla tarda antichità: la relazione ontologica uomo - Cristo. L'uomo liberato intellettualmente e spiritualmente dall'*omnipotentia divina* non si sente più assoggettato nei confronti di Dio, egli è libero di misurarsi con Lui. (Banić-Pajnić 1996, 17) Lo scopo di questa misurazione non è la determinazione dell'ateismo ma l'ideificazione in base all'intellettualismo e al razionalismo,

contrariamente al volontarismo teologico medievale che sostiene la preminenza della volontà sull'intelletto. Il risultato non è più una fede nella provvidenza di un dio trascendente ma quella in un progresso terreno e illimitato (Löwith 2004 in Venuto 2016), emblematicamente espressa nella frase significativa del neoplatonismo: *Deus in terris*. (Banić-Pajnić 1996, 17) Il propulsore di questo progresso è la forza intellettuale dell'uomo proattivo e fiducioso in sé, mentre un espediente ideale per concretizzarlo è la scienza. Non per caso furono le scoperte scientifiche a segnare la svolta mentale rinascimentale.

L'allentamento della relazione uomo - Cristo coincise anche con i fatti storici, i quali minacciavano sia la credibilità e le fondamenta del cristianesimo sia la sua esistenza nel senso letterale. Un tale fatto, il quale si manifestò proprio nel XV e XVI secolo, fu l'insoddisfazione, in particolare dell'élite intellettuale e politica italiana, nei confronti della Chiesa, la quale «ha dimenticato l'antica missione spirituale e universale per farsi potenza terrena». (Venuto 2016, 352) Il critico più acceso ne fu il prete domenicano Girolamo Savonarola che invocava da Firenze un concilio per deporre il papa Alessandro VI Borgia, in carica dal 1492 al 1503 e accusato di licenziosità e nepotismo. I sentimenti antipapali e anticlericali per motivi di mondanità e di materialismo risorsero non solo durante quest'ultimo papato ma anche durante i pontificati di altri papi, quali Sisto IV Della Rovere, Giulio II Della Rovere e Leone X de' Medici, tutti collocati nel lasso di tempo dal 1471 al 1521. A causa del loro basso grado di credibilità sopraggiunse dai circoli umanistici la proposta di ritorno del cristianesimo *ad fontes*, vale a dire nel periodo in cui la Chiesa fu organizzata in comunità di credenti e professava una teologia semplificata. Essa era caratterizzata dall'unità di tutti i cristiani indipendentemente dal luogo di residenza nonché dalla liturgia universale. In tal modo si materializzava il corpo della Chiesa di Gesù, un unico organismo attraverso il quale correva il soprannaturale principio vitale di Cristo. (Baus 2001, 173-174) I cristiani si riunivano nell'assemblea per celebrare l'eucaristia e per sentire la parola di Dio. La semplice struttura gerarchica (episcopi, diaconi e presbiteri) (Baus 2001) accentuava il legame intimo tra il fedele e Dio stesso. Ed è questo che rispondeva al bisogno dell'uomo umanistico e rinascimentale: una purezza originaria che compensasse la perdita di valore della relazione ontologica uomo - Cristo e che permettesse all'uomo di decidere autonomamente sulla propria realtà.

Altri due fatti storici che destabilizzarono il mondo cristiano furono la caduta di Costantinopoli il 29 maggio 1453 e la scoperta delle Americhe da parte di Cristoforo Colombo nel 1492. Il primo segnò l'inizio di un periodo di insicurezza della civiltà cristiana in Europa perché permise

la breccia dei Turchi Ottomani nel Peloponneso e nei Balcani e il conseguente avanzamento della fede islamica nel territorio europeo.

Il secondo fatto introdusse a sua volta il concetto di Altro nella mentalità rinascimentale. Il mescolamento di diverse culture non era sconosciuto per l'uomo rinascimentale, la memoria storica e il vivace traffico commerciale con Africa e Asia raffiguravano il suo sfondo culturale. Essi appartenevano comunque al Vecchio Mondo noto da secoli. La scoperta delle Americhe fece invece conoscere nuove culture e allargò l'estensione degli orizzonti geografici, politico-economici e, infine, mentali.

2 *La città felice* di Francesco Patrizi – la collocazione storico-letteraria

“Misliti utopijski [...] znači – misliti.” (Jurić 2005, 224)

Il servo «ossequente» Patrizi dedicò il 21 luglio 1551 il suo trattato *La città felice* ai signori dalla Rovere, Vigerio e Girolamo: “Al molto reverendo et illustre signor urbano Vigerio dalla Rovere, Eletto di Sinigaglia et all’illustre signor Girolamo dalla Rovere”. (Petris 1999, 76)⁶ La comunicazione ossequiosa, tipica del modo di espressione cinquecentesca, soltanto mitiga la perspicacità della proposta di Patrizi in materia di organizzazione urbana e statale. L’intento del giovane studente padovano fu quello di dare una guida sintetica per una migliore organizzazione della vita sociopolitica pensata in base al “malgoverno” dei signori dalla Rovere:

“Et quantunque l’altezza dei loro diuinissimi ingegni, superi di gran lunga la bassezza delle mie forze, e di questa mia fatica, non è per cio, che ad esse che hanno ad essere felici, e hanno à governare Città e popoli, ella non rechi grande giouamento, e non ispiansi assai, e men aspro molto faccia il camino di salire a quel monte, nella cima del quale, la felicità ha posto il paradiso delle sue delitie; al quale pochissimi huomini arriuarono giamai, o arriueranno, se non con questa, o altra simigliante guida”. (Petris 1999, 76-77)

Queste parole furono scritte nel periodo denominato da Engels «la fioritura del socialismo utopistico». (Filipović 1975, 12) Fu un periodo in cui si sentiva il bisogno di miglioramento del sistema sociopolitico europeo. I tratti salienti ne vengono rivelati nel trattato patriziano. In prima linea esso propone un modello di città ideale e autosufficiente sulla scia della ricerca umanistica già iniziata precedentemente nel campo dell’architettura e dell’urbanistica. Infatti, diversi architetti e artisti italiani proposero nel XV secolo modelli di città ideale basandosi sull’architettura classica, basti ricordare Leon Battista Alberti, Luciano Laurana, Filarete, Francesco di Giorgio Martini e Leonardo⁷. A causa della forte urbanizzazione cominciata nel

⁶ Il testo di riferimento per quanto riguarda le citazioni dei passi de *La città felice* di Patrizi è la versione originale del 1551 che si trova nella monografia bilingue *Sretan grad* di Frane Petris pubblicata da Andrija Mutnjaković nel 1999 e con il testo croato a fronte.

⁷ Leon Battista Alberti teorizzò nel suo trattato *De re aedificatoria*, pubblicato postumo nel 1485, la pianificazione urbana secondo istanze di simmetria, proporzione, regolarità e decoro. Francesco di Giorgio Martini dedicò una sezione del suo *Trattato di architettura*, redatto prevalentemente negli ultimi due decenni del XV secolo, alla progettazione di città. Le sue città si adeguano alle irregolarità del terreno e alle esigenze della vita quotidiana pur considerando istanze di pianificazione integrale a pianta radiocentrica oppure ortogonale. L’uomo universale per eccellenza, Leonardo da Vinci, si cimentò pure nell’architettura. Tra i suoi schizzi e appunti si trovano diversi geniali progetti architettonici rimasti purtroppo a livello progettuale. È famoso il suo progetto di un intero quartiere

XV secolo, la città medievale non soddisfaceva più i requisiti della vita urbana. Essa fu costruita nel corso dei secoli in modo disorganico e casuale, per cui man mano si sentiva il bisogno di ideare una città razionalmente pianificata e a misura d'uomo. La concretizzazione di questo bisogno è visibile nella città di Pienza, la quale tuttora custodisce le originarie forme quattrocentesche. Fu ricostruita per volere del papa Pio II dal 1459 diventando la prima realizzazione della città ideale del Rinascimento. Il suo valore emblematico è richiamato in un bel dipinto, attribuito alla scuola di Piero della Francesca e datato verso la fine del XV secolo, il quale esalta la bellezza armoniosa di una piazza nella città ideale. (Watkin 1999, 193) Circa un secolo più tardi, proprio quando Patrizi scrisse *La città felice*, l'architetto militare Giovan Battista Belluzzi trasformò per volere del duca di Firenze l'insediamento Portoferraio nell'isola d'Elba in un nuovo centro urbano secondo criteri di *regularitas*. Esso avrebbe dovuto chiamarsi "Cosmopoli" in base alla sua funzione di franchigia per chi ne avrebbe avuto bisogno di fronte alle scorrerie turchesche. A causa della sua grande ambiziosità questo progetto ebbe grande risonanza. (Firpo 1987, 832)

La centralità della città nelle ricerche a tutto campo fu dovuta alla nascita delle moderne città stato come naturale conseguenza dei liberi comuni. Esse rappresentarono nel XVI secolo la realtà politica fondata sull'unità di teoria e prassi definita con le parole "sapere, volere e potere". (Schiffler 1998, 15) In quanto cornice elementare dell'organizzazione territoriale e politica, occuparono un posto centrale nei trattati politologici sul buon governo e nelle ricerche urbanistiche. Secondo il *topos* ricorrente nel linguaggio cinquecentesco, in questi trattati la città fu considerata e descritta come un organismo vivente e dinamico, il quale funzionava in virtù del principio di armonia. Ogni sua parte dovette essere integrata in armonia con le altre come d'altronde tutti i rapporti sociali e le comunicazioni sociali dovettero essere armonizzati. (Schiffler 1998, 19)

In seconda linea, il trattato di Patrizi risponde a sua volta alla difficile situazione italiana economica e politica. Infatti, l'Italia del XVI secolo fu un paese dal sistema politico fragile,

signorile di Milano noto come "la città a tre livelli": uno per canali di scarico e rifornimenti sotto terra e con accessi al piano delle cantine, il secondo per il traffico di mezzi di trasporto con riscontro verso i cortili sul retro dei palazzi e infine il piano nobile, articolato in portici e aerei cavalcavia per favorire la vita colta e gentile fatta di conversazioni e passeggiate. (Firpo 1987, 824-830) Antonio Averlino il Filarete delineò nel suo *Trattato di architettura*, scritto tra il 1454 e il 1464, una città ideale denominata Sforzinda in onore dei duchi di Milano. A pianta stellare e con strade a schema radiale, è la prima città ad impianto simmetrico. Una concezione di tale portata viene paragonata da David Watkin (Watkin 1999, 198) allo Stato di Niccolò Machiavelli, inteso come opera d'arte che glorifica la volontà umana.

messo a dura prova da diversi fattori: le invasioni straniere, le guerre tra gli staterelli che frammentarono il territorio italiano, il consolidamento delle Signorie che annientarono le strutture comunali tendenzialmente democratiche. D'altra parte, le scoperte geografiche resero disponibili le altre vie di commercio marittimo fuori del Mediterraneo per cui i porti italiani persero il dominio storico del commercio con l'Oriente. Inoltre, il massiccio afflusso dei metalli preziosi americani e lo sviluppo delle tecniche manifatturiere in Europa aggravarono la già sviluppata inflazione. La crescente crisi economica inasprì di conseguenza la crisi sociale: il disagio tra i ceti sempre più accentuato, «l'appropriazione esosa dei beni, l'eccessiva sperequazione delle ricchezze, la separazione spietata di troppi individui da quelle fonti di lavoro e di sostentamento che assicurano un livello di vita umano». (Firpo 1987, 822)

Quindi, la soluzione proposta da un trattatista dovette riguardare sia la felicità e il benessere umani che il corretto funzionamento dello Stato. Ljerka Schiffler (Schiffler 1998, 17) nota in proposito che nel trattato di Patrizi si possono individuare due intenti: uno pedagogico e l'altro politico. Il primo segue la tradizione umanistica, la quale anela a un perfezionamento dell'uomo dal punto di vista intellettuale, morale-etico e fisico. Il secondo intento è quello di definire le fondamenta legali di una comunità statale.

Quanto alla collocazione storico-letteraria, Milivoj Solar (Solar 1998, 49-50) situa *La città felice* di Patrizi tra lo studio scientifico e il saggio nonostante il fatto che questo trattato di solito venga annoverato nella letteratura utopica⁸. Rispetto all'*Utopia* di Thomas Moore e *La città del sole* di Tommaso Campanella, tra le quali si colloca nel senso cronologico nonché letterario, *La città felice* non è né una descrizione elaborata di uno stato ideale né uno studio filosofico completo. Essa fu concepita come guida, caratterizzata dalla chiara e sistematica esposizione di concetti e soluzioni pragmatici ed etici.

2.1 L'utopia – il termine e la storia

La crisi del XVI secolo e la consapevolezza dell'uomo di poter plasmare il proprio destino tramite il sapere concorsero alla coniazione del termine "utopia". A coniarlo fu il politico e umanista inglese Tommaso Moro nel 1516 per denominare il proprio progetto sociopolitico nell'opera *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae Statu*

⁸ Lawrence E. Hough elenca le tre caratteristiche della letteratura utopica: è finzionale, descrive uno stato oppure una comunità, tematizza la struttura politica dello stato finzionale ossia della comunità finzionale. (Hough 1999, 317)

deque nova Insula Utopia sia con le voci greche *ού* e *τόπος* che con le voci *εἶ* e *τόπος*. Le prime designano una “regione che non esiste” e le seconde un “paese della felicità e della perfezione”. (Róth 2014, 465) Questi due luoghi sono situati nell’opera di Moro su di un’isola immaginaria nell’Atlantico, al confine del mondo allora conosciuto. Tale posizione marginalizzata riflette la netta contrapposizione della società insulare, organizzata in una comunità di tipo socialista e democratico, alle società europee coeve, in particolare a quella inglese, contraddistinte da ingiustizie e violenze.

Quanto al termine stesso, esso trovò rapidamente la strada nelle lingue europee causa la forza espressiva e accattivante dell’immagine parlante, cui si riferiva. Non solo gli autori di trattati scientifici ma anche scrittori quali Cervantes e Shakespeare interpolavano sia gli episodi che le allusioni utopici nelle loro opere letterarie. Entro la fine del XVI secolo la connotazione del termine arrivò a variare da quella positiva a quella negativa. La connotazione positiva si riferiva a una condizione psicologica o ad una capacità idealizzante, mentre la connotazione negativa additava una fantasia sfrenata o una nozione chimerica. Nel suo ulteriore sviluppo semantico il vocabolo “utopia” finì a denotare programmi generali per società ideali. In questo senso la usarono alla metà del XVII secolo il filosofo e letterato John Milton e il pedagogista Samuel Hartlib, ambedue inglesi. (Manuel e Manuel 1979, 2-3)

Anche dal punto di vista storico-letterario l’utopia presentò flessibilità e multiformità. Chloë Houston (Houston 2014, 2-3) indica la debole connessione tra utopia e forma letteraria nel discorso utopico rinascimentale. Esso si concretizzava a seconda del contenuto e delle aspirazioni autoriali in diverse forme letterarie: utopia in scena, poema epico, racconto di una città straniera⁹ (Fasano 2007), trattato politico. Per Colin Davis (Davis 1994 in Houston 2014, 2) questa libertà multiforme rivela il discorso mutevole sulla libertà umana. È un bisogno

⁹ La letteratura di viaggio si presta bene per la sua particolarità strutturale e tematica a descrivere i mondi sconosciuti con ambizioni di diventare i modelli di società ideali. “Collocandosi all’incrocio tra reale e fantastico, tra verità e meraviglia, costituisce un patto testuale di ‘accettabilità’ del diverso e dell’inconsueto, entro cui trovano luogo delle modalità di scrittura che vanno dalla testimonianza autobiografica all’epica, dalla rappresentazione realistica e scientifica alla conversione romanzesca e alla trasfigurazione lirica.” (Fasano 2007) Come genere letterario mutò notevolmente nell’epoca di grandi spedizioni rinascimentali, volte a scoprire i mondi sconosciuti. Le scoperte geografiche che seguirono a queste spedizioni stabilirono “una rifrazione culturale dinamica”. (Leed 1991 in Fasano 2007) La percezione della civiltà europea e della sua identità moderna iniziò a infrangersi d’allora in poi attraverso le alterità e le lontananze visitate. Il viaggio, il proprio significato reale nel senso fisico, diventò un viaggio nei paesi immaginari, la cui artificialità fu costruita per contrasto o per enfasi paradossale sugli aspetti della società europea coeva. (Fasano 2007)

esistenziale fondamentale e animatore di costanti ricerche sui modelli sociali ideali dell'intera civiltà umana.

Oltre al bisogno di sentirsi libero, l'uomo aspira da millenni anche alla fortuna e al benessere. I modelli sociali pensati, del presente oppure del futuro, li includono come pretesti di una esistenza liberata dalle angustie economiche. Sono due pretesti cruciali per garantire lo sviluppo della virtù, della creatività artistica, delle ricerche scientifiche e delle conoscenze filosofiche e spirituali. (Jerković 2015, 24)

Non stupisce allora il fatto che le proposte di modelli sociali ideali siano comparse già agli albori della civiltà umana, non soltanto nella civiltà occidentale (Zhang 2002; Jerković 2015)¹⁰, e che abbiano proseguito fino al giorno d'oggi. Nell'età classica sia Platone che Aristotele proposero i loro modelli, il primo nella *Repubblica* e il secondo in una serie di scritti (*Politica*, *Etica Nicomachea*, *Costituzione degli Ateniesi*). Quanto alla dottrina cattolica e al Medioevo, il paradigma utopico fu raffigurato dal giardino biblico dell'Eden e dalla *Civitas Dei* del filosofo e teologo Aurelio Agostino. L'*Utopia* di Thomas More segnò il Rinascimento e fu seguita da una serie di utopie, tra le quali Ana Jerković (Jerković 2015, 25) sottolinea il romanzo satirico *Gargantua et Pantagruel* dello scrittore francese François Rabelais. L'epoca di utopie letterarie proseguì nei secoli XVI e XVII, tra cui la *Città del sole* di Tommaso Campanella e la *New Atlantis* di Francesco Bacone. Invece, nei secoli XVIII e XIX le utopie si rivolsero prevalentemente alle critiche sociali aprendo la strada alle utopie socialiste moderne, quali la *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* di Charles Fourier pubblicata nel 1808 e l'*Evangelium des armen Sünders* di Wilhelm Weitling uscito nel 1845. La svalutazione dell'utopia coincise con la comparsa del marxismo a causa della sua concezione materialistica della storia e della sua concreta lotta di classe. Oggigiorno l'utopia ha lasciato il posto al mito e alle critiche delle conseguenze ultime della società moderna. I valori odierni si riferiscono più alla personalità che alla società ideale.

¹⁰ I concetti utopici sono presenti anche nelle culture non-occidentali. Longxi Zhang (Zhang 2002) ne scrive in relazione della cultura e letteratura cinese trovando l'universalità della speranza umana nella vita migliore. Ana Jerković (Jerković 2015) menziona il fondatore della scolastica araba Al-Farabi e la sua neoplatonica "Città virtuosa". Per ragioni di referenze presenti ne *La Città felice*, in questa tesi sono trattati i concetti utopici della civiltà europea.

3 Il concetto di natura ne *La città felice*

Lo scritto di Francesco Patrizi non rivela le ambizioni di escogitare nuovi sistemi oppure nuovi concetti tantomeno di capovolgere il pensiero coevo. È ancora “acerbo” considerata l’età giovanile dell’autore quando lo stese. Si limita solo a sintetizzare il pensiero di Aristotele: “Che hauendo à questi di passati, ridotto le ordinationi, e gli statuti, che Aristotile vuole che habbia una città, che debbia essere felice, in bello et brieue ordine, et concatenato in modo, che si possa facilmente vedere la necessità di quelle ordinationi, lequali io ho puntalmente seguitate [...]“ (Petris 1999, 76)

La distanza sia cronologica che culturale si impone comunque nel tentativo di chiarire in modo sintetico le idee di un “padre di pensiero” come Aristotele. Nella stessa frase Patrizi continua: “[...] ma non così strettamente, ch’io non habbia voluto un qualche parte lasciar campo all’ingegno mio di correre piu liberamente, e di mostrare al quanto le forze sue, mi è paruta cosa opportuna e conueniente [...]” Questo intervento non va visto come atto di ribellione contro l’autorità di Aristotele ma come atto di ottimismo. Patrizi è un uomo rinascimentale e nell’ottimismo umanista, che presuppone le capacità intellettuali e intelligibili dell’uomo, risiede il motivo per il quale scrive di un modello ideale di città. Queste capacità sono tali da permettere la revisione del modello antico senza sensi di colpa continuando ad adattarlo alla mentalità e ai bisogni morali dell’epoca rinascimentale.

Aristotele viene preso come modello ideale grazie al suo razionalismo. La scelta del razionalismo non si nota soltanto nel pensiero rinascimentale ma anche nella prospettiva centrale dei dipinti quattrocenteschi e cinquecenteschi. Il pretesto di questa prospettiva fu il primato della ragione umana. L’occhio umano sembra essere naturalmente incline a vedere e concepire lo spazio in un reticolato di linee verticali e orizzontali. All’epoca di Patrizi comunque non era possibile spiegare diversamente l’inclinazione umana all’ordine geometrico che con la ragione congenita all’uomo. Il successo totale della prospettiva centrale nell’arte rinascimentale risponde alla convinzione coeva che l’uomo fosse il centro del mondo terrestre e che la natura circostante, cioè quella che si offre alla sua vista, fosse ordinata in base alla vista dell’occhio umano guidato dall’intelletto. Lontano ancora dalle scoperte scientifiche, le quali avrebbero frammentato la visione della natura nonché la natura stessa in diversi rapporti di luce, forze e particelle e le quali avrebbero messo anche in discussione la veridicità della

visione umana e il pretesto che la ragione assoluta preceda la vista, l'individuo rinascimentale crede al proprio occhio e all'intelletto dietro ad esso. La sua visione della natura coincide con il termine aristotelico di entelechia (ἐντελέχεια) e la interpreta come realtà ideale, meglio dire finale, prestabilita da Dio e nella quale l'uomo deve concretizzare la propria esistenza.

L'uomo quindi non sente il bisogno di emanciparsi dalla natura¹¹ ma di progettare la propria esistenza nella natura e nella storia (sempre quella cristiana) servendosi delle proprie capacità. Qui si intersecano due caratteristiche comuni dell'Umanesimo e del Rinascimento: in prima linea l'ideale umanistico di vita attiva e di impegno civile, in seconda linea la tesi di radicamento dell'uomo nella natura e nella società. Il primo spiega la volontà del giovane Patrizi di produrre un trattato sulla città ideale. Il secondo è legato alla convinzione umanistico-rinascimentale che la natura e la società siano gli unici due campi in cui l'uomo possa trovare i mezzi per realizzarsi. Il presupposto per tale realizzazione è la libertà della ragione, ossia l'iniziativa intelligente. Essa veniva rivendicata già nella Scolastica a partire dall'XI secolo nei confronti delle istituzioni quali la Chiesa, l'impero e il feudalesimo. Nell'Umanesimo e nel Rinascimento la libertà di ragione conquistò poi uno spazio maggiore grazie alle esperienze che si concretizzarono con profitto nelle attività economico-politiche.¹² Mentre la Scolastica rivendicava la libertà dalle istituzioni poste in alto rispetto all'uomo, l'Umanesimo e il Rinascimento negarono tale rapporto verticale e misero l'uomo al centro sia della natura che della società. È una manovra naturalista, l'uomo è definito attraverso le sue iniziative nel proprio habitat "naturale", sia come uomo fisico, sia come uomo sociale. (Abbagnano 2007, 7)

Per ambedue gli aspetti umani il potere della loro libertà deriva dall'anima, situata dentro il corpo fisico. (Abbagnano 2007, 7) Patrizi in questo caso sceglie una concezione che da una parte risente delle tradizioni platoniche e cristiane e da altra del concetto di illoformismo, sviluppato da Aristotele:

¹¹ Sorprende la serenità con la quale l'uomo rinascimentale concepisce la sua posizione nella natura. La posizione antropocentrica è statica e solida, pensata come una macchina universale. Il suo fine è l'uomo stesso, con il pretesto che sia fatto a immagine di Dio. Eventuali ambiguità non la incrinano perché, come scrive Robert Spaemann (Spaemann 2012, 33): "L'univocità del concetto di natura viene assicurata dall'univocità del suo oggetto. La natura designa sempre una condizione non posta dal *nómos*, dalla *téchne*, dalla libertà. Ma allo stesso tempo sempre un qualcosa presupposto dal contesto della vita umana come condizione della sua possibilità." I concetti di natura posteriori rompono l'univocità sia del concetto di natura che dell'uomo stesso. Si abbandonano l'entelechia aristotelica e l'osservazione teleologica della natura mentre si stratifica e complica il rapporto uomo - natura. (Spaemann 2012, 33-55) Questo rende la posizione dell'uomo più incerta e inquietante.

¹² Nicola Abbagnano (Abbagnano 2007, 7) collega qui la fioritura della città di Firenze, centro della cultura umanista, con l'importanza dell'iniziativa intelligente, la quale caratterizzava l'élite politico-culturale della città.

”L’uomo, di commune consentimento de’ filosofi, ha dell’essere suo due parti principali, l’una della quali, che è l’anima, [...] essendo immortale e incorrottibile, sola a sé stessa è bastante, né d’altro aiuto di fuori, al suo mantenimento ha mestiero. Il corpo, che è l’altra, come cosa materiale, e di deboli parti composta, non è sufficiente egli solo alla propria conservazione, ma molte cose estrinseche a ciò gli sono necessarie [...]” (Petris 1999, 78)

La tradizione platonica e cristiana definisce l’anima come immortale e distinta dal corpo, del quale si separa al momento della morte. Inoltre, l’anima è “insieme principio vitale e centro della vita morale e spirituale dell’individuo [...] almeno embrionalmente, è la persona.” (Nannini 2021, 4-5)

L’iloformismo aristotelico invece teorizza l’anima come forma del corpo e non separata da esso, bensì immanente. “[...] ogni singolo uomo è un composto indissolubile di materia e forma, di un corpo e di un’anima.” (Nannini 2021, 9) A differenza da Platone, Aristotele approccia l’anima con un intento scientifico rivolto a una esplicita dottrina fisica e metafisica. Sandro Nannini (Nannini 2021, 7) sostiene inoltre che con Aristotele si possa parlare per la prima volta di una psicologia. Meglio dire, di una “bio-fisio-psicologia” visto che nella sua teoria dell’anima Aristotele non distingue tra biologia e fisica. Questa fusione tra scienze insieme all’approccio scientifico si notano nelle righe del testo di Patrizi: “[...] e primieramente, che l’anima di lui cura e governo si prenda; e poi che per suo ristoramento, non gli manchi il manigare, e il bere, e abbia da coprirsi contra i freddi e caldi, e contro l’altre qualità dell’aria che potessero fargli danno.” (Petris 1999, 78)

L’approccio scientifico non è affatto casuale. Secondo Goran Gretić (Gretić 1989, 146) i primi stadi del pensiero di Patrizi furono segnati dall’attenzione al metodo di ricerca. Soprattutto lo si nota nello scritto *Della historia*, mentre nell’opera più significativa, *Nova de universis philosophia* è presente l’idea che la filosofia della natura debba basarsi sull’osservazione e sulla ragione. Questa idea molto probabilmente scaturisce dalle discussioni cinquecentesche sull’”ordine” e sul “metodo” del sapere. Un ruolo particolare in queste discussioni ebbero i professori dello Studio di Padova, di cui Patrizi fu studente. Tra di loro spiccano Girolamo Capivacci e Jacopo Zabarella, entrambi vissuti alla metà del XVI secolo. (Vasoli 2002, 410-411) Per quanto riguarda *La città felice*, Patrizi ad esempio nota l’importanza dell’aria e del modo in cui l’uomo respira: “L’aere non ci può mai abbandonare, che se bene ci sia serrata la canna del polmone, l’aria, per l’arterie, dal cuore per tutto il corpo si disperse [...]”. (Petris

1999, 82) Similmente introduce le misure da prendere da parte della legislatura per quanto riguarda la procreazione e la discendenza:” [...] concorrendo al generamento del figliuolo, dal padre il seme e dalla madre, secondo i medici, il seme ed il sangue¹³, [...]”. (Petris 1999, 101) Per la procreazione è importante anche l’età:”Sano sarà il seme, [...] e questo è quando l’uomo si trova nello stato e nel fiore della sua età, che è nel maschio da trentacinque anni infino a quarantanove, e nella femina dagli diciotto fino a quaranta.” (Petris 1999, 101–2) Non mancano neppure i consigli riguardanti il cibo che deve mangiare il bambino:”Ed essendo il nutrimento una restaurazione della sostanza nostra, [...] e nutrendosi dopo il concetto l’embrione del medesimo nutrimento che la madre, ella per legge stia molto regolata di bocca, e mangi cose che non nuocere, [...] Tali sono per lo più l’umide e calde e di leggier concozione e di molto nutrimento¹⁴.” (Petris 1999, 102–3)

Per comprendere meglio la metodicità di Patrizi nonché la sua erudizione bisogna notare che nel Rinascimento il modello italiano di insegnamento universitario divideva nettamente la filosofia dalla teologia e la poneva come base per la medicina. Luce Giard (Giard 1992 in Giacomotto-Charra 2008, 1, nota 3) riporta che un professore nelle università italiane passava dalla cattedra di logica a quella di medicina attraverso la cattedra di filosofia. Lo stesso Patrizi frequentò gli studi di medicina all’università padovana a partire dal 1547 per dedicarsi pochi anni più tardi, dopo la morte del padre, agli studi di filosofia, matematica e greco.¹⁵

Il clima universitario che poté godere a Padova fu all’epoca molto liberale. Lo Studio della repubblica veneta visse proprio allora la sua età d’oro e vide molti grandi nomi professare dalle sue cattedre. Solo un decennio prima Andrea Vesalio, medico fiammingo e fondatore dell’anatomia moderna, copriva la cattedra di chirurgia con obbligo di insegnare anche l’anatomia. A questo fine egli eseguiva in persona le autopsie sui cadaveri durante le lezioni. Fu una pratica innovativa e rivoluzionaria che si oppose all’insegnamento descrittivo fino ad allora praticato nel campo medico, il quale consisteva nella lettura e nel commentare degli

¹³ Patrizi si riferisce alla teoria generalmente approvata nel Rinascimento, la quale nella procreazione uguaglia i contributi del maschio e della femmina. Non solo il maschio ma anche la femmina elabora un seme analogo a quello maschile. Il seme stesso è risultato di un’ulteriore elaborazione del sangue, reso perfetto nei testicoli. (Montalenti 1962, 154)

¹⁴ All’epoca fu generalmente accettato che l’embrione si nutrisse del sangue materno attraverso i vasi fetali. (Montalenti 1962, 154)

¹⁵ È opportuno notare che anche Copernico fece gli studi di medicina a Padova (1501-1503).

scritti in cattedra da parte del professore mentre un settore notomizzava i corpi.¹⁶ (Montalenti 1962, 110) La pratica di Vesalio racchiudeva in sé due passi importanti per lo sviluppo del pensiero scientifico e della scienza in generale: in prima linea l'abbandono della mera scienza descrittiva e in seconda linea l'introduzione dell'osservazione dal vivo. Proprio le scoperte anatomiche, rese possibili da questi due passi, sovvertirono poco a poco i capisaldi della fisiologia galenica, l'autorità assoluta in medicina e biologia anche nel Rinascimento.¹⁷ (Montalenti 1962, 150)

È interessante notare che secondo Giuseppe Montalenti, (Montalenti 1962, 160) William Harvey fu un "uomo ligio al passato e fondatore della nuova scienza." Non si credette innovatore ma successore di Aristotele, quest'ultimo ritenuto da lui il precursore della dottrina della circolazione. Giuseppe Montalenti (Montalenti 1962, 160) continua a notare che William Harvey riassume in sé lo spirito dei biologi del Cinquecento, fedeli alla tradizionale autorità degli antichi ma inclini alle osservazioni con i propri occhi nonché a trarre quelle conseguenze che parevano loro sensate.

Lo stesso si può dire per il giovane Patrizi. Lo scritto *La città felice* si basa prevalentemente sulla dottrina di Aristotele con qualche riferimento a Platone. Il primo viene preso come autorità per le questioni empiriche quali l'organizzazione statale, mentre il secondo offre soluzioni morali e spirituali. Si lascia pensare che questa scelta fosse determinata dal dominante aristotelismo averroistico nell'ateneo padovano. Infatti, in nessuna parte dello scritto viene messa in discussione l'autorità né di Aristotele né di Platone tantomeno nei contributi originali di Patrizi. La concezione della filosofia della natura è ancora quella aristotelica¹⁸. Patrizi la rielaborerà solo successivamente (nelle *Discussiones peripateticae*, intorno 1570, e nella *Nova de universis philosophia*, 1591) ritenendo Aristotele indietro rispetto non solo a Platone, ma anche ai pitagorici, agli Egizi e ai Caldei nonostante la lunga gloria della sua filosofia della

¹⁶ Bisogna notare che proprio nel Rinascimento la chirurgia risalì al rango di arte medica e finì per essere insegnata nelle università. Prima d'allora l'esercizio della chirurgia spettò ai barbieri perché indegna del medico. (Montalenti 1962, 144)

¹⁷ A dare il proprio contributo, forse il più grande, al sovvertimento della dottrina galenica fu anche William Harvey. Questo scienziato inglese si laureò in medicina a Padova nel 1602. Per mezzo delle vivisezioni di diversi animali arrivò alla conclusione che il sangue circolava continuamente nei vasi percorrendo due circoli chiusi. Fu una conclusione clamorosa e criticata da molti anatomici coevi perché minava il principale pilastro di tutta la fisiologia. Soltanto dopo le conoscenze ulteriori (molte nel 17° sec.) che la completarono e ne illuminarono la funzione, la dottrina di Harvey fu accettata. (Montalenti 1962, 157-158)

¹⁸ Nello scritto è stato omissa qualsiasi discorso critico. In realtà, si può solo supporre che Patrizi accettasse la concezione di natura aristotelica in base ai riferimenti elaborati e inclusi nello scritto.

natura (Škamperle 2013, 455): "In divina vero Platonis, Pythagoreorum, Aegyptiorum, Chaldaeorumque longo intervallo a tergo relictus, ne vestigia quidem consequitur aut attingit. Naturalis autem pars eum longe inclytum fecit". (Franciscus Patricius in Škamperle 2013, 455, nota 4)

Il metodo logico (Aristotele) che impregna lo scritto non riesce comunque a placare certe incongruenze. Nonostante l'impegno nel riordinare in modo sintetico e logico le sapienze antiche e coeve, Patrizi non si distacca dalla letterarietà e si accosta pressoché al fantastico per cui lo scritto perde un poco di credibilità. Lo si nota particolarmente nell'ubicazione della città felice, i suoi presupposti sono scientificamente giustificati ma in totale l'ubicazione sembra irreali: "Ci faremo, adunque, incontro in universale, tra'l freddo e il caldo, se fonderemo la nostra città in luogo, dove niuna di queste due qualità sia prepotente ed eccessiva, ma tenghi tra ambedue mezzano temperamento, [...]" (Petris 1999, 85) oppure: "Ed accioché tutta la città possa avere questa commodità, sia in parte edificata sopra colle rilevato, perché sia più esposto all'aure, e, per non aspettare nel medesimo luogo il freddo della vernata che in tai luoghi suole essere più fiero, sia ancora in parte posta nel piano, dove la freddura non può avere così gran forza [...]" (Petris 1999, 86) oppure: "Però eleggeremo luoghi, dove non ci siano palludi né altre acque stagnanti e fangose, e luoghi privi delle dette selve, e luoghi alti ed aperti, ed esposti ai fiati d'Oriente e di Settentrione." (Petris 1999, 87) oppure: "Ma accioché non fosse in tutto possibile il batterli¹⁹, sarebbe ottima cosa edificare la città in sito tale, che dalla parte della terra avesse un alto precipizio." (Petris 1999, 93) oppure: "Ed a nessuno è nascosto, che la mercantanzia più vale per mare e più facilmente si esercita, che per terra non si fa. Laonde, a maggior commodità de' nostri mercantanti, porremo la nostra città sulla marina [...]" (Petris 1999, 95)

Sintetizzando le indicazioni sulla sua ubicazione, la città felice di Patrizi dovrebbe essere situata sul mare, in parte sul colle e in parte sulla pianura, circondata da boschi²⁰ ed esposta ai venti orientali e settentrionali nonché situata in un clima temperato. Quantunque si consideri la possibilità che il modello della città felice fosse Cherso, la città natale di Patrizi, oppure una città italiana, si pone il problema della sua universalità. Nella realtà soltanto certi luoghi possono soddisfare i requisiti di collocazione della città felice, il che esclude una grande parte

¹⁹ Patrizi si riferisce alla difesa della città nel caso di guerra.

²⁰ I boschi servono come fonte di legno per la costruzione e la manutenzione dell'armata sia militare sia commerciale. (Petris 1999, 95)

dell'umanità. Inoltre, qui si pone anche il problema del criterio, secondo cui si determina quali individui possano vivere nella città felice: un criterio che si basa sulla nazionalità e sull'appartenenza territoriale oppure sulla spontanea volontà di vivere in una tale città?

Questa genericità, senza elaborare in dettaglio tutto il progetto di una città felice, segna in un certo modo l'ambizione di Patrizi di dimostrare la propria erudizione²¹ e sicuramente non di esporre una nuova idea del mondo. Milivoj Solar (Solar 1998, 49) nota bene che il trattato di Patrizi è un progetto del tutto immaginario, di minore dimensione e di carattere consultivo. D'altronde lo sottolinea lo stesso Patrizi (Petris 1999, 76-77) nella prefazione dove si presenta come "humil seruitore" esplicando il suo modesto intento di rielaborare le idee di Aristotele²².

3.1 Il naturalismo politico

La scelta di rielaborare le idee di Aristotele fu determinata non soltanto dalla dominazione dell'aristotelismo nelle università di allora ma anche dal razionalismo peripatetico. La città proposta da Aristotele è bella nel suo ordine e quindi facilmente felice: "[...] che Aristotele vuole che abbia una città, che debbia essere felice, in bello et brieve ordine, [...]". (Petris 1999, 76)

In particolare furono riprese le proposizioni esposte nei libri VII e VIII della *Politica* di Aristotele. Patrizi ne dedusse la struttura sociale del miglior ordine statale, ossia di quell'ordine che si adegua alle circostanze sociali, politiche ed economiche²³. (Kukoč 2009, 651-652) È un approccio realistico e antiutopico che segue la struttura sociale rinascimentale a scopo di conservare piuttosto che ripensare i rapporti sociali. Certamente qui si impone il razionalismo pratico del modo aristotelico, come sottolinea Mislav Kukoč (Kukoč 2009, 652).

Comunque, bisogna anche prendere in considerazione lo status sociale che la famiglia di Patrizi godette a Cherso. Si trattava di una famiglia patrizia, la quale apparteneva alla classe governativa della città. Non sorprende allora il fatto che Patrizi ritenesse naturale l'ordine sociale aristotelico, visto che lui stesso era cresciuto in un tale ordine, *a priori* classista.

²¹ Giordano Bruno criticava la "pignoleria" di Patrizi e lo riteneva una persona antipatica. (Gretić 1989, 145)

²² Bisogna notare che il modello di stato esposto da Aristotele è la polis (città-stato) di Atene. È impossibile non tracciare un parallelismo tra la polis greca e le città stato italiane dall'età comunale fino al Rinascimento.

²³ Aristotele relativizza il tipo di governo: la democrazia corrisponde agli stati agrari e poveri e l'oligarchia agli stati urbani, ricchi e fortemente militarizzati. Il principale criterio dell'ordine statale è la capacità del ceto dominante di mantenere l'ordine. (Kukoč 2009, 650)

Al fattore soggettivo si accosta inoltre il fattore storico-politico. Benché il XVI secolo vedesse diverse sommosse e ribellioni, la tradizionale struttura sociale, ereditata dal Medioevo, non si modificò. Essa fu pacificamente accettata perché recepita tuttora come naturale e ovvia. (Tenenti 2002, 28) Aggiungendo a questo modo di recepire l'assetto sociale la progressione dell'assolutismo che andava sostituendo la vita politica dei comuni a favore dei ducati nei comuni italiani, è chiaro che un "modesto servitore" come Patrizi non poteva offrire delle soluzioni di una migliore società. D'un canto perché non se ne sentiva il bisogno, d'altro perché l'élite politica non le avrebbe considerate affatto. Inoltre, Heda Festini (Festini 2004, 63) afferma al riguardo che Patrizi comprendesse l'impossibilità di un nuovo ordine sociale in base ai dati parametri tecnici.

Patrizi quindi poté facilmente riprendere la suddivisione sociale definita da Aristotele perché rifletteva grosso modo l'assetto sociale della sua epoca, suddiviso in tre mondi: il mondo contadino, il mondo dei mestieri, dei mercanti e della piccola borghesia e il mondo della nobiltà e del clero. (Tenenti 2002, 28) Patrizi ne ricava sei ceti necessari per l'instaurazione della città felice: "[...] alla costituzione di una città beata, sei maniere d'uomini si cerchino. E prima i contadini, [...] I secondi sono gli artefici [...] I terzi sono i mercatanti [...] Appresso a questi sono i guerrieri [...] E doppo loro sono i magistrati ed i guidatori [...] Nel sesto luogo sono i sacerdoti [...]" (Petris 1999, 96) I primi tre ceti sono dediti alla produzione di risorse mentre gli altri tre sono privilegiati e predestinati a godere la felicità.

Il modello è senza dubbio quello di Aristotele²⁴: "Queste sono, per così dire, le funzioni di cui ogni città non può fare a meno [...] e, pertanto una città deve consistere di tali funzioni: c'è bisogno di un buon numero di contadini per fornire il cibo, e di artigiani, di militari, di benestanti, di sacerdoti, nonché di magistrati che giudichino su ciò che è indispensabile e ciò che è giovevole." (Aristotele 2015, 149)

La discriminazione che ne consegue corrisponde alla percezione antropomorfa della natura. Aristotele intende con parti della città non soltanto diversi rami professionali e funzionali ma

²⁴ Mislav Kukoč (Kukoč 2009, 653) ne dà una rappresentazione tabellare. I ceti privilegiati sia in Aristotele che in Patrizi sono i militari, i magistrati e i sacerdoti (con una certa differenza nella denominazione). I ceti deprivati in Aristotele sono gli agricoltori (schiavi, barbari ed emigranti), gli artigiani e i salariati. In Patrizi lo sono i contadini (agricoltori e servi), gli artigiani e i commercianti.

anche gli arti del corpo, i quali contribuiscono al suo totale funzionamento. È un'analisi funzionale che Aristotele impiega anche nelle opere biologiche. (Aristotele 2014, 280, nota 4) La città è quindi un corpo che subisce processi “fisiologici” e si sviluppa nella forma adatta per soddisfare al meglio i bisogni corporei e spirituali:

“Perciò ogni città è secondo la natura [...] la natura stessa è la fine, tanto è vero che noi chiamiamo natura di ciascun essere quel tipo di realtà che esso è al culmine della sua generazione, come nel caso di un uomo, di un cavallo e di una casa. E poi, se il fine e il ‘ciò in vista di cui’ corrispondono alla condizione migliore, il bastare a sé stessi è tanto un fine quanto la condizione migliore. Allora, da quanto si è detto risulta che la città è una delle istituzioni conformi alla natura, che l'uomo è per natura un animale adatto a vivere in uno stato [...]” (Aristotele 2014, 9)

Pertanto ogni membro del corpo, e quindi della città, deve funzionare in armonia con gli altri membri. Vuol dire che gli obblighi imposti alle diverse classi della popolazione sono prestabilite secondo le leggi naturali, visto che ogni parte del corpo è stata creata per natura ad avere una determinata funzione. Sono delle impostazioni *a priori* e assolute, le quali gerarchizzano l'intera natura in un razionale sistema di obblighi, doveri e funzioni.

Tale visione della natura risale nella tradizione filosofica occidentale a Platone, Aristotele e allo stoicismo e prosegue poi nella Scolastica e nel Neoplatonismo. (Höffe et al. 1997, 213-215, voce *Naturrecht*) La sua fondamentale caratteristica è la raffigurazione della natura come istanza non razionale causalmente determinata. I principi dei moti naturali diventano così il mezzo al servizio del potere discrezionale umano. (Höffe et al. 1997, 212-213, voce *Natur*) Il margine che pone questo potere ha prodotto nella storia umana ordini statali, i quali condizionano la libertà politica.²⁵

Quest'ultima si riferisce alla comunità politica. Viene dedotta dalle norme sociali, dal diritto di possedere i mezzi di produzione nonché dal potere legislativo e deve essere trattata separatamente dalla libertà morale²⁶. Nella civiltà greca la libertà politica rappresentava la

²⁵ La storia umana è ricca di ordini statali, in cui i sovrani prendevano gli attributi divini per giustificare la loro posizione in base alle leggi naturali. Un esempio, tra i più famosi, sono i faraoni egizi. Essi appartenevano al mondo degli dei, in quanto in essi aveva preso sede il potere divino della regalità. La loro carica era antica quanto il mondo e consisteva principalmente nella realizzazione della Maat (ordine universale) e nella sconfitta di Isfet (caos). Per poter farlo i faraoni richiedevano dal popolo l'obbedienza assoluta.

²⁶ La libertà morale è più un fatto personale che collettivo perché risiede nell'intimità. Anche un servo depravato può decidere autonomamente sulle proprie scelte etico-morali. Ad esempio, l'omicidio è sicuramente legalmente

libertà individuale basata sulla differenza “naturale” tra gli individui e aveva una particolare determinazione giuridica. I membri liberi della società erano protetti di fronte alle violazioni e oppressioni, avevano diritto di vivere secondo la propria volontà e di partecipare in modo equiparato alla vita politica. Soltanto nell’età moderna la libertà fu estesa alla pretesa universale di ogni individuo e di ogni comunità politica. (Höffe et al. 1997, 76, voce Freiheit)

Avendo per modello Aristotele²⁷, Patrizi riprese il principio greco del naturalismo politico. Le differenze tra le classi si fondano sulle teorie metafisiche, non tutte hanno accesso alla vita beata e felice proprio per le caratteristiche naturali del loro modo di vivere:

“Queste sei predette maniere d’uomini, che di compagnia si misero a sì faticoso camino, beeranno elleno tutte dell’acque saziare e felici, [...] alla quale, [...], non aggiunge la turba de’ contadini i quali [...] tutta la vita loro spendono in affaticarsi per far vivere e sé e gli altri [...] Per la ragione medesima, neanche gli artefici saranno del numero de’ beati, stando essi tutta la vita loro scomodi ed occupati, per accomodare e disoccupar altrui; [...] La schiera de’ mercatanti parimente, menando tutta la vita per i perigliosi travagli dell’instabil mare [...]” (Petris 1999, 96-97)

A questa soluzione ripresa da Aristotele, Patrizi aggiunge una sua sfumatura, la quale sottolinea “l’esistenza [...] di una ‘costante’ della politica nel necessario rapporto governati - governanti”. (Quaglioni 2002, 334) Infatti, Mislav Kukoč (Kukoč 2009, 654) nota che Patrizi a differenza dai modi sofisticati e filosofici di Aristotele, “taglia” in modo deciso le differenze tra le classi: “Ed in somma dirò la nostra città avere due parti, l’una servile e misera, l’altra signora e beata; [...]” (Petris 1999, 98)

Le questioni che si aprono con questa affermazione sono diverse. A partire dalla tradizione filosofica greca e fino all’illuminismo attraverso la patristica e la scolastica il ricorso alla “legge naturale”, alla “legge morale naturale” nonché all’”ordine etico naturale” non mutò. La “pura natura” fu percepita come concetto-chiave dell’essere razionale. (Rhonheimer 1997, 516)

punibile, ma questo non vieta a un servo di commetterlo. Addirittura può essere ritenuto giusto, in quanto è dovuto all’autodifesa.

²⁷ Prima di Aristotele fu Platone a elaborare l’idea di uno stato felice secondo i concetti del naturalismo politico. Partendo dalle proprie esperienze negative, Platone cercò di limitare l’individualismo e l’arbitrarietà in nome di un’unità armoniosa. Per cui lo stato sarà governato dai regnanti filosofi, i più abili degli altri cittadini, e i doveri saranno assegnati in base alle abilità individuali congenite. La terza classe sarà quella produttiva, la quale rifornirà di cibo le altre due classi (militari e impiegati) e la quale sarà esclusa dalla vita politica a causa di poco tempo libero. Il principio fondamentale dello stato è intellettuale e la divisione del lavoro segue il puro razionalismo positivo: ognuno fa quello che è capace di fare. (Bošnjak 1982, 106-111) Sebbene l’organizzazione statale proposta da Platone presenti dei tratti positivi (il sistema di produzione statale che rimanda a quello socialista, l’eguaglianza dei sessi, la divisione del lavoro in base alle proprie abilità), rimane sempre difficile l’individuazione di abilità personali nonché la libera scelta di professione.

L'ordine naturale, grazie a cui l'uomo nasce e in cui si trova, è ontologico e la morale deve rispettarlo. In ciò la ragione aiuta l'uomo, della quale egli è dotato naturalmente. In più, secondo Aristotele l'uomo non è capace soltanto di riconoscere la verità ma anche di comportarsi bene. (Höffe et al. 1997, 194, voce Mensch) Platone a sua volta definisce il concetto di naturale come ciò che è razionale per natura, ovvero prodotto della ragione perché la ragione è capace di comprendere e giustificare razionalmente il "naturale" per l'uomo e il suo bene. Quindi, la legislazione conforme alla natura è una legislazione conforme alla ragione. (Rhonheimer 1997, 523)

Questo ricorso alla natura è presente anche in Patrizi:

“E perché il terreno, per lo più senza l'aiuto dell'arte, diviene sterile, e lungo tempo non può produrre, s'appresenta quivi la necessità dei contadini e de' pastori, dell'agricoltura, e dell'armentaria. E perché cotale esercizio è faticoso molto, e di grandissimo affanno, vi si richieggono uomini, che sieno robusti, e possenti a sopportarlo, [...] e perché i cittadini possano più liberamente loro comandare, è bisogno che sieno servi. E acciocché, comandando loro i signori, non ardiscano di opporsi ai comandamenti loro, sieno timidi, e di vile animo; e, come si dice, servi per propria natura.” (Petris 1999, 83)

Certamente Patrizi riprende questa concezione di natura nel senso di norma etico-morale dal modello greco, fondato sull'argomentazione. Martin Rhonheimer (Rhonheimer 1997, 526) denomina questo tipo di ricorso alla natura interno e ne indica il pericolo. Esso sta nella struttura stessa dell'argomentazione. Sia l'accertamento quale sia la “natura umana” che la definizione che cosa sia bene per l'uomo, sono possibili solo nell'orizzonte della ragione. Ma così si arriva a trasformare il ricorso alla natura in “crudo naturalismo, biologismo, feticismo”. (Rhonheimer 1997, 526) Infatti, nel passo sopra citato Patrizi (Petris 1999, 83-84) prosegue a proposito dei contadini:

“Ed acciocché quello che non può far uno, non faccia la moltitudine, e pigli impresa di ribellarsi ai padroni, non abbiano parentela insieme, perciocché molto più facilmente si accordano ad un fatto, per la conformità del sangue, i parenti, che altre genti, che sieno di lontano lignaggio. E perché il contrasto che essi soli non potessero fare, non facessero con l'aiuto de' finitimi popoli, debbono anche questi essere a' nostri contadini simiglianti nella viltà dell'animo, e nella differenza del sangue.”

Il crudele determinismo per mezzo del quale l'élite politica e sociale decide pure sulla vita sessuale e sentimentale dei contadini, rivela il punto di vista dell'uomo bianco, appartenente alle classi dominanti, nel modello classico, della polis greca e, poi, del mondo occidentale fino

alla comparsa delle teorie postcoloniali e degli studi femminili del XX secolo. Esso non riconosce l'Altro perché interpreta la natura a suo profitto e implica ad essa l'ordine sociale con se stesso al centro. La normativa etico-morale che ne segue non è altro che la sua interpretazione della natura resa valida con i mezzi di potere politici, sociali ed economici, i quali prescindono il "naturale". Sinteticamente detto da Wilhelm Korff (Wilhelm Korff 1985 in Rhonheimer 1997, 529): "Le norme morali non sono proprietà della natura, ma risultati dell'interpretazione da parte della ragione."

4 Il tema dell'amore e della felicità ne *La città felice*

Nella trattatistica rinascimentale un posto importante è occupato dal tema dell'amore e dell'amorosa filosofia. (Vasoli 1988, Banić-Pajnić 2012, Škamperle 2012) Il primo scritto che aprì questo filone letterario e filosofico²⁸ fu lo scritto *De amore* di Marsilio Ficino del 1469²⁹, nel quale l'autore commentò il *Simposio* di Platone e introdusse con ciò la teoria amorosa di Platone nella cultura rinascimentale. L'enorme successo dello scritto di Marsilio Ficino nei campi non solo filosofici, ma anche quelli religiosi, letterari e artistici, si deve alla crisi della società rinascimentale. (Škamperle 2012, 23-24)

Al filone amoroso della trattatistica rinascimentale anche Patrizi diede il proprio contributo con i dialoghi filosofici *L'amorosa filosofia* del 1577 e *Il Delfino ovvero del bacio*, di poco anteriore al primo ma pubblicato soltanto nel 1975, nei quali elaborò i temi della speculazione platonico-ficiniana³⁰. La scelta di scrivere un trattato sull'amore non fu casuale, la seconda metà del XVI secolo si vide immersa nelle controversie confessionali e nella conseguente crisi religiosa. Per questo filosofi, intellettuali e uomini di fede del tempo sostenevano una riforma radicale di concetti spirituali e di forme di pensiero e di espressione. Tra di loro, Patrizi viene individuato da Igor Škamperle (Škamperle 2012, 27) come "uno dei massimi propagatori di questo rinnovamento".

Uno dei fattori di questa adesione al rinnovamento spirituale fu l'apertura del territorio della Serenissima alle idee riformistiche e neoplatoniche malgrado il dominante aristotelismo nello

²⁸ Igor Škamperle (Škamperle 2012, 24) menziona alcuni classici della trattatistica amorosa cinquecentesca: *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni* (1486) di Giovanni Pico della Mirandola, *Asolani* (1505) di Pietro Bembo e *Dialoghi d'amore* (1535) di Leone Ebreo. Il successo di queste opere superò i confini nazionali, la loro influenza si sentì non solo nella letteratura umanistica in Francia, Austria, Ungheria, Polonia e in Dalmazia ma anche nell'età barocca, nelle opere di Michelangelo e Spinoza. John Charles Nelson divide gli trattati amorosi rinascimentali in due gruppi: il primo comprende la produzione poetica (Lorenzo de' Medici, Girolamo Benivieni, Giordano Bruno, Giovanni Pico della Mirandola e anche Dante) e il secondo i trattati sull'argomento amoroso (Leone Ebreo, Sperone Speroni, Giuseppe Betussi, Maria Equicole, Tullio d'Aragona, Marsilio Ficino). (Nelson 1958 in Banić-Pajnić 2012, 37)

²⁹ Erna Banić-Pajnić (Banić-Pajnić 2012, 37) nota che lo scritto di Ficino aveva lo status di manifesto del platonismo rinascimentale secondo certe interpretazioni.

³⁰ Dopo il periodo giovanile, in cui aderì all'aristotelismo, Francesco Patrizi scelse il neoplatonismo come il suo modello di pensiero. Infatti, il platonismo si rivelò più adatto in virtù della sua affinità alla sensibilità cristiana dell'epoca. Cesare Vasoli (Vasoli 1988, 420) avverte tuttavia che "l'etichetta neoplatonica" sia di comodo e che il neoplatonismo rinascimentale abbisogni di un'attenta classificazione. Spesso gli autori neoplatonici del Rinascimento presentano idee tra di loro molto contrastanti oppure difficilmente classificabili. Questo succede con il dialogo patriziano *L'amorosa filosofia*. Esso contrasta con i suoi modelli perché l'intento di Patrizi fu "volgere le forme più tradizionali della filosofia di amore verso la scoperta della più profonda radice di ogni desiderio, bramosia o affetto, identificata in quell'universale 'filautia' che pervade ogni forma della realtà ed ha come suo né soltanto l'essere e il permanere di ciascuna cosa." (Vasoli 1988, 424)

Studio di Padova. Questa apertura fu condizionata dalla posizione geografica, la Serenissima confinava con i paesi europei attraverso i quali si dilagavano le idee riformistiche del Nord Europa³¹. “Si possono spiegare così le novità tematiche e stilistiche che contraddistinguono alcune opere di pensatori negli ultimi decenni del XVI secolo, come pure molti tratti delle opere di Patrizi, specialmente quando si mettono a confronto con la più pacata atmosfera del neoplatonismo fiorentino del secolo precedente.” (Škamperle 2012, 27)

4.1 La convergenza del neoplatonismo e dell’aristotelismo

L’universale bisogno umano di una vita felice è esposto da Patrizi in modo allegorico:

“[...] dal profondissimo gorgo dell’infinità bontà di Dio da principio sorsero, e in questo basso mondo derivarono, una memoria di quel bene, che stando nell’essere ideale, [...] tanti rivi della sopraceleste acqua piovano, quante sono le specie dell’universo, acciocché ciascuna dal suo si possa largamente la sete cavare. E perché l’uomo, il rivo suo che dal cielo abbondantissimo più degli altri piove rarissime fiata [...] io mi sono deliberato di voler mostrare [...] la strada, di ritrovare questo rivo, e di edificarvi una città sopra la quale egli continuamente cada, e delle sue felicissime acque la bagni. [...] è la propria felicità dell’uomo, della quale maggior bene alcuno egli non si può in questo mondo acquistare.” (Petris 1999, 78-79)

La componente spirituale oppure psicologica, che è intrinseca nel bisogno umano di felicità, contrasta il materialismo aristotelico dominante nello scritto di Patrizi. L’allegoria di flussi di bontà divina deriva dall’interpretazione ficiniana di Platone all’interno di una teo-filosofia cristiana. I flussi platonici sono emanazione del Divino nel mondo: “tanti rivi della sopraceleste acqua piovano, quante sono le specie dell’universo, acciocché ciascuna dal suo si possa largamente la sete cavare.” (Petris 1999, 79) L’uomo dal canto suo è perduto, “E perché l’uomo per la corrotta natura sua più d’ogni altra creatura, da questa sete è molestato, [...]” (Petris 1999, 79), e ha bisogno di purificazione interiore che trova sulla strada verso Dio. La purificazione non è altro che la conoscenza del Divino e del bene. Per raggiungerla l’uomo, che non perde la tendenza al bene, viene guidato dal pensiero e dalla volontà di amare sulla strada verso Dio. (Graf Reventlow 1999, 37)

³¹ Qui conviene notare che la madre di Patrizi fu una parente di Mattia Flacio (Matija Vlačić Ilirik), riformatore e fedele discepolo di Lutero. Molto probabilmente a causa di questa parentela il padre di Patrizi fu accusato di complotto contro la Serenissima e di collaborazione con i protestanti. Alla fine fu esiliato. Il fatto ebbe ripercussioni sull’istruzione di Patrizi, egli dovette interrompere gli studi e nel 1538 lasciò la città di Cherso. Oltre alla parentela con un protestante, Patrizi intrattenne dei rapporti amichevoli con alcuni intellettuali degli ambienti più radicali di Basilea. (Vasoli 1988, 422)

È interessante notare anche qui il ricorso alla natura, non solo nel mondo materiale ed esterno dell'organizzazione statale ma anche nel mondo spirituale ed interno dell'anima umana. La visione è sempre quella antropocentrica: "L'anima dell'uomo diventa il vero e proprio centro del mondo nella gerarchia dell'essere³² [...] e, allo stesso tempo, mediatrice fra l'ambito celeste, al quale essa appartiene, e il mondo." (Graf Rewentlow 1999, 37) La città felice diventa in tal modo un *topos* sia sensibile che metafisico e viene annullata l'attesa cristiana della Città celeste. L'uomo è legittimato a cercare la felicità nella propria contemporaneità fisica per mezzo della propria ragione. Di conseguenza, la felicità non si presenta più come istanza ultraterrena, possibile nella vita eterna ed extracorporea solo dopo una vita virtuosa e corporea.

Patrizi segue l'appello umanistico di umanizzazione della società e di ritorno alla saggezza della natura perché i rapporti civili possano avere senso e norma coerente. La virtù non è più quella spirituale dell'ascetismo cristiano, ma quella *eroica virtus* dei pagani, la quale considera la ragione come sinonimo del vivere secondo la natura. (Firpo 1987, 821) Ma la visione del mondo dell'età classica non poté subentrare a quella cristiana, sulla quale fu costruito il mondo medievale occidentale, in maniera improvvisa. Infatti, come nota Goran Gretić (Gretić 1989, 118), l'aspetto antropologico dell'aristotelismo, con il quale si dovette misurare la cultura rinascimentale, s'infiltrò nell'ambito della concezione cosmologica cristiana attraverso l'averroismo³³ e il tomismo³⁴. Il primo sviluppò le premesse razionalistiche dell'empirismo aristotelico e svelò il ruolo centrale dell'uomo nella teoria di cognizione di Aristotele. Con ciò restituì al corpo aristotelico il significato antropologico. Il tomismo, dal canto suo, limitò il discorso aristotelico all'empirismo e arrivò alla nuova percezione dell'uomo e al nuovo, antropologico, sapere nell'ambito della concezione cosmologica cristiana. Di conseguenza, l'aristotelismo si trasformò in una visione del mondo antropocentrica, caratterizzata dal sentimento essere-uomo-nel-mondo. Questa trasformazione poté realizzarsi nell'unico modo possibile in un solo mondo, cioè nel mondo svelato per mezzo della religione cristiana e costruito sui valori cristiani.

³² La gerarchia dell'essere, esposta da Marsilio Ficino nella *Theologia Platonica de immortalitate animarum* del 1474 è Dio - angeli - anima razionale - qualità - corpi.

³³ La corrente della filosofia scolastica (aristotelismo latino) che si rifà alla dottrina aristotelica, fondata dal filosofo e scienziato arabo Averroè, vissuto in Spagna nel XII secolo. Fu attuale dalla seconda metà del XIII secolo a tutto il XVI secolo.

³⁴ La corrente filosofica fondata sul complesso delle dottrine filosofiche e teologiche di Tommaso d'Aquino, il teologo e filosofo italiano vissuto nel XII secolo.

Per quanto riguarda la tradizione neoplatonica, Goran Gretić (Gretić 1989, 118-119) indica un certo parallelismo tra l'averroismo e il neoplatonismo notato dagli scienziati novecenteschi Jean Roger Charbonnel, Eugenio Garin e Bruno Nardi. Questo parallelismo secondo Jean Roger Charbonnel (Charbonnel 1919 in Gretić 1989, 118) consiste nella somiglianza dell'unione averroistica di "*intellectus possibilis*" e "*intellectus agens*" con l'unione neoplatonica di intelletto umano e verità trascendentale. Anche se in ambedue i casi si tratta di un rapporto contemplativo e mistico, il risultato è l'antropocentrica concezione dell'uomo, caratteristica per l'Umanesimo e il Rinascimento. Infatti, l'unione averroistica di "*intellectus possibilis*" e "*intellectus agens*" rende l'uomo simile a Dio e gli dà la capacità di cognizione oggettiva.

Questo parallelismo, meglio dire la convergenza di due correnti del pensiero dominanti nel Rinascimento, l'aristotelismo e il neoplatonismo, è presente anche nella *Città felice* di Patrizi. La sfera dell'anima si trova nella trascendentale conoscenza di Dio e della realtà oggettiva, rappresentati dalla città felice come idea, ma la sua concretizzazione è possibile solo nel mondo sensibile del corpo umano e della città materiale. Patrizi non sviluppa per puro caso questo fertile dialogo, esso è caratteristica dell'aristotelismo averroistico dello Studio padovano, presso cui Patrizi fu studente e il quale trattenne l'originale influsso speculativo per tutto il Rinascimento. (Gretić 1989, 119)³⁵

Comunque, bisogna notare che Patrizi rimane profondamente cristiano. Il discorso sull'aristotelismo e sul platonismo può variare a seconda del caso, ma il discorso su Dio è per Patrizi immutabile: "E con ciò sia cosa che si fissa naturalmente ne gli animi nostri la religione, che non si trovò mai uomo alcuno, che non si avesse alcuna cosa, o per legge o per elezione propria, fatto Dio, e quella non venerasse; a tale che si può con verità dire che non meno è propria all'uomo la religione, che si sia l'inclinazione e l'amor naturale del vivere in compagnia; [...]" (Petris 1999, 95-96) La tolleranza religiosa che Patrizi menziona rimanda all'ideale della pace religiosa, tipica per l'umanesimo e il Rinascimento e relativa al rapporto filosofia - religione e alla diversità di religioni e di culti. La religione rimane un elemento

³⁵Patrizi si profilò nel corso della sua vita in un infervorato critico di Aristotele e delle sue teorie. Dopo la morte di suo padre, il quale volle che Patrizi studiasse medicina, egli intraprese gli studi di greco, sempre a Padova. Allora scoprì Platone e per studiarlo meglio lesse la *Theologia Platonica de immortalitate animarum* di Marsilio Ficino, fondatore dell'Accademia Platonica di Firenze. Nel 1571 pubblicò il suo primo scritto filosofico *Discussiones peripateticae*, nel quale cercò di dimostrare le debolezze e le contraddizioni del sistema peripatetico. Nel 1578 fu nominato professore di filosofia platonica presso l'Università di Ferrara e divenne così il primo professore di filosofia platonica in assoluto. (Gretić 1989, 144-145)

importante dell'essere umano ma si carica di una funzione civile: la realizzazione dell'armonia e della felicità nella città celeste in corrispondenza alla città terrena. (Abbagnano 2007, 8) L'uomo a sua volta non è soltanto di natura un essere razionale e sociale ma anche religioso.

4.2 La vita felice e beata - la concezione utilitaristica

Patrizi comincia lo scritto *La città felice* individuando le due parti dell'uomo - anima e corpo: "L'uomo [...] ha dell'essere suo due parti principali, l'una delle quali, che è l'anima, [...] Il corpo, che è l'altra [...]." (Petris 1999, 78) È una divisione arcaica, la quale fu descritta a partire dall'antichità occidentale³⁶ attraverso la soluzione data dal dualismo ontologico interazionistico. Esso spiega che "gli esseri umani, godendo del libero arbitrio nel senso comune del termine [...] abbiano il potere, mediante le loro azioni volontarie, di modificare (in modo più o meno rispondente alle loro intenzioni) il corso degli eventi fisici, [...]" (Nannini 2021, XI)

Ne *La città felice* le azioni volontarie, le quali possono modificare gli eventi fisici, vanno interpretate nel senso concreto di salute corporea, di educazione alle virtù e di buongoverno. Il loro scopo è il raggiungimento della felicità, la quale comunque risiede nella dimensione dell'anima e delle virtù. In relazione a ciò, Heda Festini (Festini 2004, 65) individua gli elementi che permettono l'elevazione alla dimensione dell'anima e delle virtù:

1. l'uomo è in grado di essere virtuoso già di per sé
2. l'elemento importante della vita in comune è la conoscenza reciproca, mentre la bontà, l'onestà e i valori sono fondamentali per l'amicizia
3. il benessere e il profitto (denaro, patrimonio, ricchezza) si concretizzano soltanto nell'interazione tra i cittadini; la vita in comune è quindi il bene supremo e la vera felicità umana
4. la scala dei valori dipende dal legislatore, il quale compito consiste nel abituare i cittadini alle virtù

1 Nella prospettiva ottimistica e antropocentrica l'inclinazione alla virtù è congenita all'uomo: "E all'acquisto della virtù si richieggono necessariamente tre mezzi: quello della natura, perciò che è di mestieri che la natura uomo primieramente mi faccia capace della virtù." (Petris 1999,

³⁶ L'origine del dualismo va cercata in Platone. L'arbitrarietà risale invece alla tradizione cattolica di Agostino. (Nannini 2021, XI)

99) L'uomo, quindi, a differenza da altri esseri viventi, possiede la capacità di essere virtuoso. Gli altri due mezzi necessari per il raggiungimento della virtù sono l'abitudine e la ragione, la prima allena l'uomo alla virtù e la seconda aiuta a discernere le abitudini giuste da quelle sbagliate. Le virtù stesse si differenziano tra di loro: “[...] le speculative, che sono dell'anima per sé sola, le morali, parte delle quali al corpo riguardano, come è la temperanza e la continenza; e parte alle cose serventi al corpo si stendono, quale è la liberalità, la giustizia, e simili [...]” (Petris 1999, 80)

2 Prima dell'*Amorosa filosofia* Patrizi affrontò il tema dell'amore ne *La città felice*. Il funzionamento della città dipende appunto dal rapporto armonioso tra i cittadini. Tuttavia, in ciò bisogna discernere la normativa giuridica dal criterio spirituale come lo fece Patrizi: “Ma del nemico domestico e cittadino parlando, io dico, che dall'esecuzione del già suo malo animo lo ritrae il timore della pena; e dal cattivo animo lo rimuove lo amore che l'uno all'altro i cittadini si portano. Non ci saranno adunque nella città nostra private nemicizie se tra' cittadini ci regnerà amore [...]” (Petris 1999, 88)

Questa bipartizione rimanda al concetto classico di *philia*. Esso rappresenta l'amicizia, la quale si svolge nella sfera privata ed è caratterizzata dalla benevolenza. Nella sfera pubblica, invece, prevale la legittimità, nella quale si è trasformato gradualmente l'amore amichevole. La legittimità comprende tuttavia un minimo di amore per non diventare un puro dovere. La trasformazione dell'amicizia, ovvero dell'amore amichevole, nella legittimità prevede il movimento dell'anima verso il bene, il suo ultimo fine. (Höffe et al. 1997, 177-178, voce Liebe) L'amare è equiparato quindi all'agire moralmente, il cui fine è una beata e bella esistenza in ogni polis: “Pertanto, il fine di una città è la buona vita, e le istituzioni di cui trattiamo tendono proprio a questo fine. La città è una partecipazione solidale di gruppi familiari e villaggi ad una vita piena e autonoma: in una parola, come si diceva, è trascorrere felicemente una buona vita.” (Aristotele 2014, 161)

3 La cura del corpo, come il luogo in cui risiede l'anima, è fondamentale per garantire la vita virtuosa e beata. Essa consiste in due fattori: uno metafisico (anima) e l'altro materiale (denaro, patrimonio, ricchezza). Mentre il primo è trascendentale e ingovernabile, il secondo è percepibile e governabile e quindi, accessibile all'uomo: “Il corpo [...], non è sufficiente egli solo alla propria conservazione, ma molte cose estrinseche a ciò gli sono necessarie; e primieramente, che l'anima di lui cura e governo prenda; [...] E sia copioso di tutte quelle cose,

[...] come denari, possessioni, ricchezze ed altre simili.” (Petris 1999, 78) Qui si abbandona l’ascetismo cristiano favorendo in una certa misura l’epicureismo. Inoltre, Patrizi riprende la definizione aristotelica di *zoon politikon* quando sottolinea il ruolo della vita in comune: “E con ciò sia cosa che queste l’uomo da se stesso non possa solo tutte quante acquistarsi, ma egli ha misteri dell’aiuto d’altri uomini, però egli la compagnia de gl’altri uomini come cosa a se stesso buona ed utile, naturalmente desidera ed ama, [...]” (Petris 1999, 78)

4 Il legislatore ha prevalentemente una funzione pedagogica, il suo compito è l’indirizzare i cittadini verso la virtù e non di imporre le normative esterne alla dimensione etica: “[...] ed ami più di fargli specolativi che pratici.” (Petris 1999, 101) Al primo posto egli deve tutelare la salute dei cittadini e dopo la loro anima: “[...] ’l latore delle leggi, [...] abbia, in prima, cura del corpo de’ suoi cittadini, e poi dell’anima.” (Petris 1999, 101)

In tutti i quattro gli elementi si nota la concezione utilitaristica che consiste nella massimizzazione della soddisfazione come criterio dell’azione morale. Dal canto suo Heda Festini (Festini 2004, 65) ritiene che nello scritto di Patrizi si intraveda l’utilitarismo preferenziale. Esso si basa sul soddisfacimento delle preferenze individuali come si manifestano nel comportamento prescelto. Il criterio ultimativo sono i bisogni e gli interessi individuali mentre il benessere scaturisce dal soddisfacimento delle preferenze fondate su informazioni e giudizi corretti. Visto che in tal modo viene salvaguardato il principio filosofico dell’autonomia della preferenza, l’utilitarismo preferenziale esteso alla collettività richiede l’universalizzazione delle preferenze individuali.

Il disegno della città felice che propone Patrizi è quindi universale. Per quanto si basa ottimisticamente sulla razionalità e virtuosità dell’uomo singolo, a causa della sua universalità rimane un modello ideale. La diversità dei comportamenti umani nonché delle circostanze esistenziali non permettono la concretizzazione di tale città.

Conclusione

L'uomo probabilmente sarà l'unica creatura che avrà sempre bisogno di rivedere il proprio rapporto con la natura. Il motivo principale ne è lo sviluppo tecnologico che permette l'indagine del mondo fisico. Nel Rinascimento lo sviluppo tecnologico segnò il progresso sociale dei ceti urbani, i quali accettarono l'ethos borghese. Esso massimizzava il profitto ed esaltava l'individualismo, vale a dire l'intelletto umano.

Dal punto di vista socioeconomico, il Rinascimento fu un'epoca turbolenta, segnata dalle guerre, dalle crisi e dalle controversie religiose. Le scoperte geografiche allargarono il territorio di commerci e sovvertirono l'assetto delle forze economiche nel Mediterraneo.

Le turbolenze segnarono anche la scienza, il suo vecchio assetto iniziò a smontarsi causa le teorie rivoluzionarie, come il sistema eliocentrico di Copernico. Alle università si svolgeva il dibattito sulla metodologia della ricerca scientifica. Essa accentuava il primato della ragione umana e, quindi, dell'uomo stesso, che così poteva essere paragonato a Dio.

La natura come creazione divina per eccellenza divenne in tal modo lo spazio in cui l'uomo consapevolmente e liberamente realizzava la propria esistenza. Lo scopo di questa esistenza fu il raggiungimento della felicità, intesa come condizione esistenziale prestabilita e tanto sentita in un periodo instabile come quello rinascimentale. Per raggiungere la felicità l'uomo si esercitava nelle virtù.

Un modo, in cui si potevano esercitare le virtù, fu esposto da Patrizi nello scritto *La città felice*, un'opera breve ma all'avanguardia, in quanto risentiva del dialogo culturale e filosofico del prestigioso Studio padovano. La città in esso descritta è una città pensata sulla scia delle ricerche urbanistiche cinquecentesche e soddisfa tutti i requisiti igienici e infrastrutturali. Per quanto riguarda la dimensione spirituale, essa è garantita dall'ordine sociale basato sul naturalismo e da tutte le necessarie istituzioni.

L'uomo, cittadino della città felice, è un uomo razionale, sociale, religioso e virtuoso. È fiducioso del proprio futuro perché esso consiste nel cammino sulla strada verso Dio. Anche se nel trattato di Patrizi quest'uomo appartiene all'aristocrazia, egli rassomiglia al borghese europeo dell'età moderna e rimanda alla cultura positivista.

Riassunto / Sažetak

Francesco Patrizi è uno dei massimi filosofi della natura nonché uno dei più noti neoplatonici del Rinascimento. Il suo scritto giovanile *La città felice* rivela un'istruzione dominata dell'aristotelismo. Tuttavia, in esso sono presenti anche degli accenni a Platone e al neoplatonismo. L'esposizione chiara e sistematica del testo rimanda al discorso tipicamente cinquecentesco sul metodo, per mezzo del quale si ordina il sapere. Vengono trattati due grandi temi rinascimentali: l'amore e la felicità. Per Patrizi essi possono essere raggiunti soltanto nella comunità, la quale deve essere ordinata secondo i precetti del naturalismo politico e la cui fine è la vita felice e beata. Inoltre, la vita nella comunità è organizzata in modo pratico.

Frane Petrić je jedan od najvećih mislilaca filozofije prirode i također jedan od najpoznatijih neoplatoničara renesanse. Njegov mladenački spis *Sretan grad* otkriva obrazovanje određeno aristotelizmom. Ipak se u njemu mogu pronaći tragovi platonizma i neoplatonizma. Jasan i sistematičan prikaz upućuje na raspravu o metodi organizacije znanja, tipičnu za renesansno razdoblje. Obradene su dvije velike renesansne teme: ljubav i sreća. Prema Petriću, one se mogu dostići samo u zajednici koja mora biti uređena prema načelima političkog naturalizma i čiji je cilj sretan život. On je pak organiziran na praktičan način.

Parole chiave / Ključne riječi

Francesco Patrizi, utopia, naturalismo politico, felicità, amore, antropocentrismo

Frane Petrić, utopija, politički naturalizam, sreća, ljubav, antropocentrizam

Bibliografia

- Abbagnano, Nicola. 2007. *Storia della filosofia. La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*. Torino: UTET.
- Angeleri, Carlo. 1964. "Interpretazioni dell'Umanesimo e del Rinascimento." In *Il pensiero della Rinascenza e della Riforma*, 91-270. Milano: Marzorati editore.
- Aristotele. 2014. *Politica*. Vol. I. Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori editore.
- Aristotele. 2015. *Politica*. Vol. II. Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori.
- Banić-Pajnić, Erna. 1996. *Filozofija renesanse*. Zagreb: Školska knjiga.
- Banić-Pajnić, Erna. 2001. *Petrićev put: od kritike Aristotela do pobožne filozofije*. Zagreb: Institut za filozofiju.
- Banić-Pajnić, Erna. 2012. "Renesansni traktati o ljubavi (Marsilio Ficino - Nikola Vitov Gučetić)." *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, no. 75, 35-64.
- Baus, Karl. 2001. *Velika povijest crkve*. Vol. 1. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bošnjak, Branko. 1982. *Grčka filozofija*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Festini, Heda. 2004. "Tragom utilitarizma u F. Petrića." *Prilozi istraživanju hrvatske filozofske baštine*, no. 59-60, 59-67.
- Filipović, Vladimir. 1975. "Uvodna napomena." In *Sretan grad*, 7-15. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Filipović, Vladimir. 1982. *Filozofija renesanse*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Firpo, Luigi. 1987. "L'utopismo." In *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Umanesimo e Rinascimento*, 811-888. Torino: UTET.
- Graf Rewentlow, Henning. 1999. *Storia dell'interpretazione biblica. Rinascimento, Riforma, Umanesimo*. Vol. 3. Casale Monferrato: Piemme.
- Gretić, Goran. 1989. *Duša i um*. Zagreb: Globus / Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu - Odjel za povijest filozofije.
- Höffe, Otfried, Maximilian Forschner, Alfred Schöpf, e Wilhelm Vossenkuhl. 1997. *Lexikon der Ethik*. 5^o ed. München: Verlag C. H. Beck.
- Hough, Lawrence E. 1999. "La città felice: The classical good life in a renaissance utopia." In *Zbornik radova VI. međunarodnog filozofskog simpozija "Dani Frane Petriša"*, Cres 13.-17. srpnja 1997., 315-332. Zagreb / Cres: Hrvatsko filozofsko društvo / Grad Cres.

- Houston, Chloë. 2014. *The Renaissance Utopia. Dialogue, Travel and the Ideal Society*. Farnham / Burlington: Ashgate.
- Jerković, Ana. 2015. "Sretni grad - primjenjivost Petrićeva koncepta eutopije u suvremenom kontekstu." *Metodički ogledi* 22 (1): 23-39.
- Jurić, Hrvoje. 2005. "Utopija - anti-utopija - post-utopija - utopija ili: utopija, filozofija i društveni život." *Arhe* 2 (3): 217-225.
- Kukoč, Mislav. 2009. "O najboljem ustroju mediteranskog polisa." *Filozofska istraživanja* 116 (29/4): 641-656.
- Manuel, Frank E., and Fritzie P. Manuel. 1979. *Utopian Thought in the Western World*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Montalenti, Giuseppe. 1962. *Storia delle scienze*. Vol. III / I. Torino: UTET.
- Nannini, Sandro. 2021. *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Bari / Roma: Editori Laterza.
- Petris, Frane. 1999. *Sretan grad*. Zagreb: Andrija Mutnjaković.
- Quagliani, Diego. 2002. "Il "secolo di ferro" e la nuova riflessione politica." In *Le filosofie del Rinascimento*, 326-349. Milano: Bruno Mondadori.
- Rhonheimer, Martin. 1997. "Sulla fondazione di norme morali a partire dalla natura." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89, no. 4 (10-12): 515-535.
- Róth, Márton. 2014. "Utopie del Cinque e del Seicento alla ricerca di una definizione." *Letteratura Italiana Antica*, no. 15, 465-481.
- Schiffler, Ljerka. 1998. "Filozofija politike i povijesti u djelu Frane Petrića." In *Izabrani politički spisi*, 7-40. Zagreb: Golden marketing / Narodne novine.
- Škamperle, Igor. 2012. "'L'amorosa filosofia' di Frane Petrić e il concetto di 'philautia'" *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, no. 75, 23-34.
- Škamperle, Igor. 2013. "Frane Petrić e Giordano Bruno, protagonisti della trasformazione paradigmatica della filosofia della natura nel Rinascimento: Riflessioni epistemologiche." *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 39/2 (78): 453-465.
- Solar, Milivoj. 1998. "Frane Petrić." In *Sretan grad*, 43-53. Zagreb: Matica hrvatska.
- Spaemann, Robert. 2012. *Cos'è il naturale: Natura, persona, agire morale*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Tenenti, Alberto. 2002. "Il contesto politico-sociale dei secoli XV e XVI." In *Le filosofie del Rinascimento*, 26-38. Milano: Bruno Mondadori.
- Vasoli, Cesare. 1988. "'L'amorosa filosofia' di Francesco Patrizi e la dissoluzione del mito platonico dell'amore." *Rivista di Storia della Filosofia* 43 (3): 419-441.

- Vasoli, Cesare. 2002. "I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo 'ordine' del sapere." In *Le filosofie del Rinascimento*, 398-415. Milano: Bruno Mondadori.
- Venuto, Francesco S. 2016. "Umanesimo e Rinascimento: il cambiamento di una mentalità." *Archivio Teologico Torinese* 22 (2): 345-365.
- Watkin, David. 1999. *Storia dell'architettura occidentale*. Bologna: Zanichelli.
- Zhang, Longxi. 2002. "The Utopian Vision, East and West." *Utopian Studies* 13 (1): 1-20.

Sitografia

Bird, Alexander. 2018. "Thomas Kuhn." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/thomas-kuhn/>>; accesso 12 luglio 2021

Fasano, Pino. 2007. "Viaggio, letteratura di." Enciclopedia Italiana - VII Appendice. https://www.treccani.it/enciclopedia/letteratura-di-viaggio_%28Enciclopedia-Italiana%29/; accesso 10 settembre 2021

Nickles, Thomas. 2017. "Scientific Revolutions." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-revolutions/>; accesso 9 luglio 2021

Porro de Somenzi, Francesco. n.d. "Aristarco di Samo." Treccani. https://www.treccani.it/enciclopedia/aristarco-di-samo_%28Enciclopedia-Italiana%29/; accesso 8 luglio 2021