



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

Aristotelismo. Introduzione, Bibliografia essenziale
di Tullio Gregory

in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da Michele Federico Sciacca, coordinata da Andrea Mario Moschetti e Michele Schiavone, VI, Milano, Marzorati, 1964, pp. 608-641.

Parole chiave: tomismo, averroismo, alessandrinismo, logica, filosofia della natura

INTRODUZIONE

« Omnes Aristotelis libros converto et quanta possum luce, proprietate, cultu exorno »: formulando questo programma per le sue versioni aristoteliche, Ermolao Barbaro riassume l'atteggiamento degli umanisti del Quattrocento che all'Aristotele greco si erano rivolti per ritrovare — al di là delle « barbare » traduzioni medievali — quel *flumen aureum orationis* di cui parlava Cicerone e al quale si era richiamato Petrarca nella polemica contro le versioni aristoteliche in uso nelle scuole.

Il contributo dei dotti bizantini venuti in Italia per comporre lo scisma della Chiesa greca è, nel campo delle versioni aristoteliche, determinante: dall'Argiropulo (che traduce l'*Etica Nicomachea*, il *De anima* e parte dell'*Organon*) al Bessarione (traduttore della *Metafisica*), a Giorgio da Trebisonda (*Retorica*, *Fisica*, *De anima*, *De coelo*, *De generatione et corruptione*, *De animalibus*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium Problemata*), al Gaza (*De animalibus*, *De generatione animalium*, *De partibus animalium Problemata*). Alla scuola dei nuovi maestri di greco si formano molti traduttori: dai discepoli diretti del Crisolora, come Roberto Rossi, Leonardo Bruni — celebre quanto discusso per le versioni dell'*Etica Nicomachea*, degli *Economici* e della *Politica* — e Francesco Filelfo (che rende latina la *Rethorica ad Alexandrum*), a traduttori non meno significativi quali Donato Acciaiuoli — discepolo dell'Argiropulo del quale raccoglie le lezioni sulla *Etica Nicomachea* — e Giannozzo Manetti — interessati, come il Bruni, all'Aristotele etico e politico — a Gregorio Tifernate (*Etica Eudemia* e *Magna Moralia*), a Ermolao Barbaro e Giorgio Valla (*De coelo*, *Magna moralia*, *Poetica*).

È atteggiamento comune di questi traduttori la polemica — ora esplicita ora sottintesa — con le versioni medievali di Aristotele, « orride » e « incolte », cui viene contrapposta l'esigenza di versioni non solo più fedeli al testo greco, ma che, soprattutto, lo rendano più ornato e soave agli orecchi dei Latini, educati ai lenocini dell'arte retorica ciceroniana; ciò comportava anche un discutibile allontanamento dall'originale, del quale non sempre si mostrava sufficiente rispetto: le nuove versioni — proprio perché tese all'*ornato* — sono spesso non tanto nuove versioni critiche, ma rifacimenti in linguaggio umanistico delle versioni medievali.

Questo tuttavia non diminuisce l'importanza delle nuove versioni umanistiche e la loro influenza sulla cultura filosofica del Rinascimento: anzi tutto il ritorno agli originali greci risponde alla nuova esigenza, proposta dalla « filologia » umanistica, di cogliere l'antico — e quindi anche il pensiero di Aristotele — nella sua reale prospettiva storica, *de facie ad faciem*, come diceva il Bruni, al di là delle incrostazioni scolastiche, nella convinzione che esse ne avevano corrotto, con il linguaggio, il pensiero: lo sottolineava con precisione Girolamo Donato, che nel presentare la sua versione di Alessandro di Afrodisia non solo polemizzava contro il platonismo fiorentino e contro l'aristotelismo arabo — il quale si era limitato a parafrasare i commentatori greci — ma altresì prendeva posizione contro il concordismo dei commentatori medievali i quali « magis ex religione quam ex Aristotelis doctrina acutissime philosophati sunt ». Inoltre per l'opera dei nuovi traduttori si veniva ad allargare la conoscenza della tradizione filosofica antica.



e quindi anche la varia storia del peripatetismo, attraverso la lettura dei commentatori greci, alcuni dei quali erano rimasti del tutto ignorati, o poco noti, durante il Medioevo; tra questi, due soprattutto esercitarono una larga influenza sulla cultura universitaria determinando nuovi orientamenti nelle interpretazioni aristoteliche: Alessandro di Afrodisia, il cui trattato *De anima* venne per la prima volta tradotto da Girolamo Donato (1495), e Simplicio, il cui *De anima*, forse usato per primo da Pico della Mirandola, fu pubblicato nel 1527 nel testo greco e tradotto nel 1543.

Sicché non solo la cultura filosofica in genere ma anche quella universitaria, più legata ai tradizionali orientamenti dell'aristotelismo medievale, dovette prendere atto delle nuove prospettive aperte dall'opera della filologia umanistica: le discussioni sul pensiero di Aristotele non potevano più prescindere da un preliminare esame del testo almeno nei luoghi più controversi, mentre la più diretta conoscenza dei commentatori greci dava la possibilità di nuove interpretazioni del pensiero dello Stagirita; presto anche sul piano dell'insegnamento si finì per avvertire il bisogno di un costante richiamo al testo greco ed il Senato veneto istituì a Padova una cattedra a ciò destinata, chiamandovi Niccolò Leonico Tomeo, mentre anche i maestri di filosofia, il più delle volte ignoranti di greco, cominciavano a ricorrere ad amici umanisti per sciogliere difficoltà del testo.

D'altro lato le nuove versioni — e questo è un aspetto tutt'altro che secondario — contribuirono notevolmente ad allargare la conoscenza stessa di Aristotele: non solo infatti esse offrivano una più scaltrita filologia per l'esegesi del testo, ma ponevano l'accento su un Aristotele nuovo rispetto a quello vulgato nelle scuole medievali: l'autore degli scritti etici e politici, maestro di vita civile e di umana conversazione, contrapposto all'Aristotele fisico e metafisico che trionfava nelle scuole; l'opera del Bruni è da questo punto di vista esemplare e definisce già un atteggiamento che, dalla cultura quattrocentesca, giungerà fino all'inoltrato Seicento.

Le nuove traduzioni di Aristotele contribuivano così ad allargare la prospettiva propria dell'aristotelismo medievale, a mutare il modo di porre molti problemi, a mettere in evidenza nuovi aspetti del pensiero del filosofo antico. Ciò tuttavia non interrompeva la continuità della tradizione aristotelica: essa offriva una concezione del mondo fisico universalmente accettata — anche in ambienti lontani dalla cultura scolastica — ed era alla base dell'insegnamento che resterà, durante tutto il Rinascimento e oltre, « lettura » delle opere dello Stagirita ⁽¹⁾. Persistevano quindi ancora tutte quelle correnti di pensiero che si erano delineate nella cultura tardo-scolastica, definendosi proprio in rapporto alla diversa interpretazione e valutazione del pensiero aristotelico: averroisti, tomisti, scotisti, occamisti, proseguivano nelle università e fuori le discussioni attorno ai problemi dell'aristotelismo medievale, già sottilmente impostati e esasperati durante tutto il secolo XIV;

(1) È forse qui il luogo di avvertire che questa Introduzione (e la scelta dei testi che segue) accenna solo ai più noti maestri italiani che, nell'ambito della filosofia aristotelica, hanno variamente esposto e interpretato il pensiero dello Stagirita soprattutto per quanto concerne i problemi della filosofia naturale e della metafisica. Non si è trattato né della speculazione teologica legata alla filosofia peripatetica (spesso più indipendente e in posizione critica rispetto al pensiero di Aristotele), né dell'influenza dell'aristotelismo sulle dottrine estetiche, politiche e morali, e neppure si sono illustrati gli aspetti della polemica anti-aristotelica: a tutti questi temi sono dedicate altre parti della presente antologia. Avverto che le traduzioni dei testi — salvo diversa indicazione — sono dovute a Paolo Mazzantini e Anna Martellotti.

tra questi, agli inizi del Quattrocento, sembravano prevalere i problemi imposti dalla logica terministica di Parigi e di Oxford, complicati dalle tecniche logico-scientifiche dei *calculatores* che tentavano di « misurare » i mutamenti delle forme (*intensio et remissio formarum*) attraverso complicati « calcoli » e sottili distinzioni, per spiegare il progressivo passaggio da una forma a quella opposta: e nell'entusiasmo per tali tecniche, siffatti calcoli non si applicavano solo alle forme materiali ma a tutti i cambiamenti « qualitativi », discutendosi — con lo stesso metodo — del passaggio dal caldo al freddo, dalla quiete al moto, dalla salute alla malattia, dal peccato alla grazia e via dicendo. Sicché se le tecniche dei *calculatores* parigini — più attenti ai problemi fisici — ponendo il problema dell'*intensio et remissio formarum* avviavano ad un nuovo metodo scientifico fondato sulla riduzione delle qualità entro schemi logico-matematici, nel sec. xv sembra invece prevalere l'aspetto puramente formale e terministico del problema, sulla scorta di Suisset e Heytesbury, che rompeva ogni legame con la realtà fisica e riduceva le *calculations* a tecniche verbali contro cui hanno piena ragione le acerbe invettive degli umanisti. Ciò appare chiaro, ad esempio, in Paolo Veneto, celebre maestro che collega — con la sua vita e il suo insegnamento — l'aristotelismo logico del Tre e Quattrocento.

Compiuti gli studi a Oxford — ove si era recato nel 1390 — l'eremitano Paolo Nicoletti da Udine insegnò forse a Parigi leggendo gli *Antepredicamenta* e nel 1408 è a Padova professore nella Facoltà delle arti (lascerà Padova nel 1420 per tornarvi il 1428), ove espone la filosofia peripatetica componendo la *Summa naturalium* e poi trattati speciali come l'*Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis* e il *De anima*, mentre alla logica — studiata già nell'ambiente di Oxford — dedica la *Logica magna* e la *Logica parva*, opere più volte parafrasate e commentate, e adottate come testo di lezioni. Qui si ritrova tutta la problematica della *latitudo formarum*, cioè della loro *intensio* e *remissio*, e l'influenza di Oxford è evidente nell'impostazione tutta terministica dei problemi logici, nello sviluppo dato al tema della *suppositio* e della *vis terminorum*, nell'importanza del problema della *significatio* come coerenza del *termine* con se stesso senza riferimento alla realtà significata, e così via. Temi che ritroviamo nella vasta trattatistica di logica del Quattrocento: nei suoi discepoli Paolo della Pergola — l'animatore della scuola veneziana di Rialto, autore tra l'altro di *Dubia* sulle *Consequentiae* dello Strodo — e Gaetano da Thiene, professore a Padova, commentatore dei *Sofismi* di Heytesbury e autore del trattato *De intensione et remissione formarum* e del *De reactione*, sul problema del passaggio da una forma al suo contrario; nell'avversario di questi, il celebre logico Giovanni Marliani che con lui polemizzò nei due trattati *De reactione* (1448 e 1456) ricordando quella polemica ancora nella *Quaestio de caliditate corporum*, dedicata alla università di Pavia, roccaforte dei *calculatores*. E a Pavia ci riportano le prime edizioni di Suisset e Heytesbury quasi in concorrenza con le edizioni padovane; in quella città neppure il Barbaro si poté sottrarre alla suggestione delle *calculations* se tentò di scrivere un trattato in linguaggio umanistico che rendesse meno disprezzabili quelle tecniche suissetiche « quae vulgo cavillationes vocantur » e che egli stesso tali considerava.

Ma per tornare a Paolo Veneto — celebre durante il suo insegnamento e ancor dopo la sua morte, fino a essere classificato, anche dagli oppositori, tra i grandi logici della tradizione scolastica — egli non fu solo un logico sottile: le sue opere lo mostrano impegnato in commentari aristotelici, tra i

quali di particolare interesse il commento al *De anima* (*In libros de anima explanatio*, Venezia 1504) che indica già definito un particolare orientamento dell'averroismo, destinato a prevalere tra Quattro e Cinquecento, assai vicino all'averroismo di Sigieri di Brabante soprattutto per il tentativo di conciliare l'unità dell'intelletto con l'individualità del soggetto nell'atto dell'intendere; ch , infatti, per l'eremitano, l'anima « cogitativa, sensitiva, generabile e corruttibile, inerente e informante »,   distinta dall'anima « intellettuale, perpetua e eterna, informante e non inerente » che a quella si congiunge completandola, s  da potersi dire non solo forma assistente ma anche informante, dando all'uomo « non solo l'operare... ma anche l'essere specifico e essenziale »: ci  senza tuttavia essere inerente e mantenendo la sua autonomia. Tesi questa dell'anima « composta », cui non contrasta l'asserzione dell'unit  dell'intelletto possibile e l'identificazione dell'intelletto agente con Dio, secondo l'insegnamento di Sigieri nel *De intellectu*. Ma, dal maestro brabantino, l'eremitano dissente per altre dottrine non meno importanti: come quella del congiungimento dell'intelletto umano con le sostanze separate, che Paolo Veneto esclude con gli stessi argomenti addotti da Tommaso d'Aquino. Segno, questo, che, nel distinguere le varie correnti dell'aristotelismo, si deve spesso tener presente che i confini tra di esse, nell'opera dei vari maestri, sono assai meno definiti di quanto siano apparsi a molti storici.

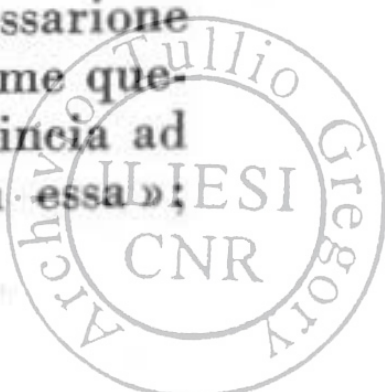
Di qualche anno pi  anziano di Paolo Veneto, Biagio Pelacani (professore a Padova gi  prima del 1384-85, poi a Pavia e a Bologna; morto nel 1416), logico, fisico, astrologo,   come lui attento al problema delle *calculations*, ma in diretta relazione con le tecniche parigine e quindi pi  interessato a questioni concernenti le « misurazioni » di fenomeni fisici. Per quanto concerne poi l'interpretazione di Aristotele, egli rappresenta, circa il problema dell'anima, una posizione radicale che sembra precorrere l'alesandrismo del Pomponazzi. Restando coerente al sistema fisico dello Stagirita, Biagio Pelacani non solo nega che vi sia una relazione necessaria tra le due proposizioni in cui si articola l'argomento principe della tradizione teologica (« se l'anima ha una operazione propria, l'anima   immortale »), ma nega altres  che l'anima abbia un'operazione autonoma rispetto alla « sensibilit  » (« ogni conoscenza intellettuale dipende dal corpo »), sicch  « nessun uomo — in sede naturale (*naturaliter*) — pu  affermare che l'anima unita al corpo   separabile ». Questo   quanto l'uomo sa nell'ambito della ragione naturale; solo dunque l'autorit  della fede conduce l'uomo a credere nell'immortalit  dell'anima. Posizione netta, che si basa sulla distinzione tra *scitum* e *creditum* e che comporta la distinzione — presto rivelatasi inconciliabilit  — tra l'*habitus philosophicum* e la fede: « se tu intendi sostenere la fede — cui   proprio il credere — abbandona l'abito filosofico cui   proprio il conseguire una conoscenza evidente; e se vuoi il contrario [cio  esser filosofo]   necessario che tu abbandoni la fede di Cristo ».

Affermazioni siffatte — e insieme la generale concezione astrologica per cui Biagio poteva accettare la dottrina araba dell'oroscopo delle religioni riducendo anche i miracoli della Bibbia a « favole per donne » — spiegano bene il processo a suo carico promosso dal vescovo di Padova (1396) e la sua sottomissione. Le polemiche sulla possibilit  di conciliare Aristotele con la fede cristiana continuano vivaci per tutto il Quattrocento — intrinseche come sono alla storia dell'aristotelismo — tornando a riproporre i problemi

di fondo della fisica e metafisica peripatetica (creazione, provvidenza, immortalità); a rinfocolarle verrà il rinato platonismo che, con la *Theologia platonica* di Marsilio Ficino, si pone come l'unico possibile antidoto contro gli esiti eterodossi dell'aristotelismo: lo dice esplicitamente Ficino, che coglie nell'averroismo e nell'alessandrismo le conclusioni di una filosofia «naturalistica», negatrice dell'immortalità individuale e della religione: così al «fisico» Aristotele si viene a contrapporre il «divino» Platone, alla «filosofia naturale» la «docta religio». Contrapposizione questa, che già si era venuta definendo tra i dotti bizantini giunti in Italia a portare una più ampia e diretta conoscenza del pensiero greco: è significativa la polemica contro gli ideali platonico-religiosi di Gemisto Pletone condotta da Giorgio di Trebisonda, e la netta risposta che ne ebbe dal Bessarione. Il Trebisonda colpiva, al di là di Gemisto Pletone, il suo ideale maestro, Platone; nella sua filosofia indicava la fonte di tutte le eresie, fin dalle origini del cristianesimo, e ad essa contrapponeva l'insegnamento di Aristotele, a cui riconosceva il merito di aver professato dottrine sostanzialmente affini a quelle cristiane (per la creazione e la provvidenza, per l'immortalità dell'anima ecc.) e persino di aver intuito chiaramente alcuni dogmi, come ad esempio il dogma trinitario. Nel Trebisonda giungeva, insomma, alle sue ultime conseguenze quell'esegesi concordista che aveva trovato in Tommaso d'Aquino il suo primo — ma ben più equilibrato — iniziatore.

Contro il Trebisonda scriverà Bessarione, fine umanista e traduttore di Aristotele: egli ha vivissimo il senso della distinzione che separa il pensiero pagano dal Cristianesimo e quindi sa l'inutilità dei tentativi di ritrovare in Platone come in Aristotele quelle dottrine che costituiscono la «novità» e la trascendenza della rivelazione cristiana, attestandone l'origine divina. Sicché, di fronte al tentativo del Trebisonda di mostrare il perfetto accordo di Aristotele con la fede cristiana, non mancherà di avvertire che con siffatto sistema si sarebbe finito per attribuire allo Stagirita anche «quelle dottrine che sono peculiari della nostra fede», con il risultato di rendere vana la stessa rivelazione. Di rincalzo, il Bessarione ha buon gioco nel dimostrare le profonde divergenze che rendono inconciliabili la dottrina cristiana e l'aristotelismo, proprio sui massimi problemi: per l'eternità del mondo, per la negazione della provvidenza, per la dottrina dell'intelletto e dell'anima. Bessarione avverte il limite «naturale» della filosofia peripatetica e, buon conoscitore del testo greco di Aristotele, può controbattere l'avversario sul terreno dell'esegesi aristotelica: così egli espone — in polemica con il concordismo teologico del Trebisonda — il vero pensiero di Aristotele («quaenam sit Aristotelis opinio»), senza condanne e senza preoccupazioni concordistiche («Christianum fuisse Aristotelem negabimus»), denunciando i fraintendimenti e le falsificazioni cui l'avversario aveva sottoposto il pensiero dello Stagirita. Così per il problema di Dio è falso assimilare il primo motore immobile al Dio creatore, che nell'aristotelismo quello è legato al primo mobile (*motor appropriatus primo mobili*) e ad esso sono coeterne tutte le altre intelligenze dei cieli; né mai Aristotele ha parlato — come vuole il Trapezunzio — di libera volontà creatrice («ubi Aristoteles usus lingua sua his verbis est?»).

Quanto poi al problema dell'immortalità dell'anima, il Bessarione muove acutamente dall'analisi del concetto di *sinolo* per mostrare come questo non ammetta l'esistenza separata della forma: «se la forma comincia ad essere con la materia è anche necessario che cessi di essere con essa».



l'anima umana non fa eccezione a questo fondamentale principio della filosofia aristotelica, né si può ricorrere alla creazione dell'anima direttamente da Dio perché il concetto di creazione è totalmente estraneo all'aristotelismo. D'altra parte, se si ammettesse l'immortalità dell'anima, questa verrebbe ad urtare contro un altro principio della filosofia peripatetica: l'impossibilità di un infinito in atto; dato che per Aristotele il mondo e la specie umana sono eterni, se le anime fossero immortali esse costituirebbero già un numero infinito di anime. Per eludere questo assurdo (nell'ambito dell'aristotelismo) non c'è che ammettere l'unità dell'intelletto, o la reincarnazione di un numero finito di anime, o negare l'immortalità; lo aveva già notato Bonaventura e lo ripete ora Bessarione concludendo che « si dovrà riconoscere necessaria una delle due alternative: o che l'intelletto è unico in tutti, o che l'anima muore con il corpo ». Alessandrismo e averroismo vengono riconosciuti come le uniche coerenti interpretazioni di Aristotele, e le simpatie del Bessarione vanno chiaramente all'interpretazione del « grande » Averroè, che dal punto di vista della filosofia peripatetica non era stato ancora — egli diceva — confutato da alcuno.

All'aristotelismo Bessarione contrappone il platonismo, la cui vicinanza al Cristianesimo è testimoniata da antica e autorevole tradizione e da alcune sue dottrine, come la teologia mistica (*in nuce* nel *Parmenide*), la creazione, l'immortalità dell'anima individuale; tuttavia egli non vuol incorrere in un errore analogo a quello del suo avversario e con grande equilibrio sottolinea anche l'inconciliabilità di alcune dottrine platoniche con l'insegnamento della Chiesa; così ad esempio la preesistenza delle anime, il numero degli dèi, le anime dei cieli e delle stelle. Bessarione insomma non vuole « laborare ut Platonem Christianum fuisse ostendamus », ma solo rintuzzare gli attacchi del Trapezunzio a Gemisto Pletone e a Platone, colpendo insieme il suo concordismo che conduceva alle estreme conseguenze il concordismo tomista. È una più esatta dimensione storica che il Bessarione si propone di restaurare (« quid duo philosophi senserint, quod inter eos discrimen sit exponere decrevi ») senza rinunciare a percepire, al di là dell'immediata polemica, una più profonda concordia tra Platone e Aristotele: antico tema che già aveva attraversato la cultura medievale e che tornava a riproporsi nel Quattro e Cinquecento negli ambienti del platonismo fiorentino come in quelli dell'aristotelismo padovano, aperto all'influenza di Simplicio.

L'averroismo continuava ad avere gran numero di seguaci; il commentatore occupava un posto privilegiato nell'insegnamento universitario e il numero delle edizioni di Aristotele accompagnate dal commento di Averroè lo testimoniano. Ma anche l'averroismo non va considerato come un blocco unico: non solo tracce dell'influenza di Averroè si ritrovano un po' dovunque, anche fuori dagli ambienti più schiettamente aristotelici (quanto ad esempio non deve Pico della Mirandola al commentatore?), ma notiamo anche che molte dottrine averroistiche derivano piuttosto da Sigieri, mentre in alcuni ambienti si andava sempre più chiaramente riscoprendo l'ispirazione platonica di certe dottrine del commentatore di Cordova e si ricongiungeva il suo commento a quello di Simplicio.

Comunque negli ultimi decenni del Quattrocento — mentre declinava l'influenza dello studio di Pavia che aveva occupato una posizione eminente soprattutto nel campo della logica terministica e « calcolatoria » — Padova si veniva affermando come la roccaforte dell'aristotelismo averroista, cui non sarà seconda Bologna. Un interessante documento della diffusione dell'aver-

roismo, e soprattutto delle dispute sull'unità dell'intelletto possibile, è l'editto del vescovo di Padova, Barozzi (6 maggio 1489): « Sapendo — esso diceva — che nelle dispute gli animi si turbano al punto che gli uomini assumono e difendono come vero ciò che sapevano esser falso... E volendo che coloro i quali imparano la filosofia non disimparino la filosofia cristiana che è superiore a tutte, e volendo altresì che i maestri, ricordandosi di esser filosofi, non dimentichino di esser cristiani... Ritenendo, infine, che coloro i quali discutono sull'unità dell'intelletto lo fanno soprattutto per eliminare i premi e i castighi delle virtù e dei vizi per commettere liberamente i maggiori misfatti: stabiliamo che nessuno di voi — sotto pena della scomunica *latae sententiae* — osi o presuma di discutere pubblicamente, in qualsiasi modo, sull'unità dell'intelletto ».

È probabile che direttamente colpito fosse quel Nicoletto Vernia professore a Padova, maestro di Agostino Nifo e di Pietro Pomponazzi, figura di perfetto averroista, editore di Aristotele e di Averroè, stimato assai anche in ambienti umanisti, amico di Pico e lodato dal Barbaro come commentatore di Aristotele che ha abbandonato uno « scelestissimum genus philosophandi » — quello delle scuole — scrivendo in modo grato anche ai letterati. Il Vernia — che era stato, a Venezia, discepolo di Paolo della Pergola, e a Pavia aveva studiato, con la filosofia naturale, le *calculations suiseticae* — è autore di alcune *quaestiones* (*An medicina nobilior ac prestantior sit iure civili*, che celebra il primato della medicina, in quanto scienza che attinge l'universale; *An dentur universalia realia*; e di una sulle forme seminali) che lo mostrano aristotelico e averroista, avverso alle varie correnti della scolastica medievale, sia tomista che scotista. Che egli stesso si preoccupasse, dopo l'editto del vescovo Barozzi, di liberarsi dalla fama di averroista lo dimostrano le *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni veritate remotam opinionem Averrois et de animae felicitate* con le quali manifestava il suo ossequio al decreto vescovile, sottolineando che precedentemente aveva sostenuta l'interpretazione averroistica solo « disputandi et acuendi ingenii gratia ».

Ancora nel testamento (1499) ricorda che, se aveva condiviso l'opinione averroistica dell'unità dell'intelletto, se ne era poi staccato avendo visto che non solo era contro la fede ma anche contro il pensiero di Aristotele, e accenna alle « malas opiniones » che giravano sul suo conto; ad esse si era riferito anche il vescovo Barozzi che, plaudendo alla sua confutazione di Averroè, gli ricordava: « facesti cadere in errore quasi tutta l'Italia », e aggiungeva che, se solo dei malevoli, come diceva Vernia, gli avevano attribuito la dottrina averroistica, certo « si istud non senseris, fuisti forte causa ut alii hoc sentirent ».

Del resto — come si è detto — gli altri pochi scritti del Vernia che conosciamo ci mostrano com egli seguisse per tutti i punti più controversi di Aristotele l'interpretazione averroistica (dal problema dell'animazione dei cieli a quello del valore delle scienze contemplative), e le notizie che di lui ci trasmettono i contemporanei contribuiscono a definirlo come uno che — a dire del Pomponazzi — « non credeva dal tetto in su ». Sicché la stessa palinodia delle ultime *Quaestiones* resta per noi di significato ambiguo.

L'averroismo del maestro non restò senz'eco nei suoi discepoli: Pomponazzi aderì in un primo tempo a posizioni averroistiche e poi, quando le combatterà, resterà tuttavia molto vicino al metodo del commentatore; e averroista fu dapprima il Nifo che insegnava dal 1492 a Padova, divenendo



poi, nel 1495, «concorrente» del Pomponazzi passato alla lettura ordinaria di filosofia, quando il Vernia riuscì a leggere «senza concorrente».

Conoscitore non comune delle opere di Aristotele e di Averroè, di cui si fece editore e commentatore, attento alla tradizione peripatetica greca (conosceva bene soprattutto l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia e di Temistio), aperto alle influenze del platonismo fiorentino dal quale aveva tratto l'aspirazione ad una universale concordia filosofica (*concilium et amicitia Academicorum, Platoniorum et Peripateticorum ac theologorum*), il Nifo non perderà occasione per sottolineare il suo distacco dalle posizioni giovanili molto vicine a Sigieri, ricorrendo anche a falsi evidenti: egli infatti, pubblicando il *De intellectu* (1503), farà risalire molto addietro il suo antiaverroismo, datando il trattato al 1492, mentre non solo in opere posteriori — come il commento alla *Destructio destructionum* di Averroè (1497) — vi sono chiare tracce di averroismo, ma ancora nel 1494 la sua fama era quella di averroista se l'umanista Gerolamo Avanzo nella sua prolusione a Padova non esitava ad affermare che nel Nifo sembrava essere rinata l'anima di Averroè; del resto tracce di averroismo si ritroveranno anche in opere alquanto più tarde del Nifo, come il commento al dodicesimo libro della *Metafisica*; è un averroismo platonizzato, in cui spesso è presente la mediazione di Sigieri di Brabante, del quale è ottimo conoscitore (di alcune opere del Brabantino — oggi perdute — egli è tra i pochi ad avere diretta conoscenza e ce ne trasmette brani importanti).

Sta di fatto che — sia per far dimenticare le posizioni giovanili e per ingraziarsi le autorità ecclesiastiche, sia per una diversa valutazione dell'aristotelismo forse sotto l'influenza dei platonici fiorentini e di Pico — Nifo si pone come strenuo avversario dell'averroismo e dell'alessandrismo che, affermando la mortalità dell'anima, «est causa quare philosophi hodie non utuntur bonis moribus» (di qui la polemica contro il Pomponazzi); anzi nel suo commento alla *Destructio* di Averroè si fa vanto di andare anche oltre il compito dei commentatori — che si esaurisce nell'esporre il pensiero dell'autore («in exponendis enim auctoribus commentatoris officium solet esse, quid ipse auctor velit ac sentiat, si id interdum minime verum sit, interpretari») — per confutare anche le dottrine contrarie alla fede («in his quae fidei catholicae contraria erant expositoris terminos evagati, quemadmodum hominem Christianum decebat, ipsi auctori contradiximus...»): egli voleva così seguire Tommaso d'Aquino, riconoscendolo «fidum ducem».

Coerente figura di averroista è invece il «grande» Achillini, professore a Bologna di logica, poi di filosofia naturale (1487-94) e di medicina teorica (1494-97) e di entrambe le materie (1497-1506), quindi passato a Padova — fuggendo da Bologna all'ingresso delle truppe pontificie — a insegnarvi filosofia naturale contemporaneamente al Pomponazzi, per tornare infine a Bologna (1508), ove morì (1512).

Le sue opere principali sono i *Quodlibeta de intelligentiis* (1494; 2^a ediz. 1506), il *De Orbibus* (1498) e il *De elementis* (1505), oltre ai molti trattati particolari.

Achillini espone tutta la filosofia peripatetica, aderendo all'interpretazione averroistica-sigieriana: al vertice dell'universo sta Dio come motore e forma della prima sfera che muove il mondo con virtù intensivamente finita; dottrina questa che si poneva in diretto contrasto con l'insegnamento cristiano dell'onnipotenza di Dio, onde Achillini — con atteggiamento tipicamente averroista al quale si ispirerà in tutte le questioni difficili e perico-

lose — tiene a precisare che se « *mens philosophi fuit deum esse finiti vigoris* » diversa e opposta è la tesi vera (*ad oppositum est veritas*) insegnata dalla fede, per la quale *Deus est infiniti vigoris*. Lo stesso dicasi per l'atto di intellesione divina (secondo il filosofo « *Deus intellegit se et non aliud* », mentre vero è che « *Deus cognoscit omnia* »), per la libertà di Dio (negata dall'aristotelismo che pone il mondo come effetto necessario della natura di Dio) e per la creazione, estranea alla filosofia peripatetica — come Achillini dimostra con sfoggio di argomenti contro i teologi — ma che è pur tuttavia « vera » per fede.

Da Dio, l'universo si snoda secondo la successione scalare delle intelligenze e dei cieli, dei quali ciascuna di esse è forma (onde otto sono le intelligenze, come i cieli, e la prima è Dio): esse sono legate da un rapporto di continuità e subordinazione, per cui ogni intelligenza è agente rispetto all'inferiore e potenziale rispetto alla superiore, da Dio — intelletto agente supremo — fino all'ultima delle sostanze separate, l'intelletto possibile unico; il complesso delle intelligenze e dei cieli è preposto ad ogni forma di mutamento nella sfera sublunare, sicché — dice Achillini — se per assurdo il cielo cessasse di muoversi cesserebbe istantaneamente di essere tutto il variopinto mondo sublunare, ridotto alla materia prima: che è tesi tipicamente averroista, già condannata nel 1277; autonomo — in questa concezione — resta solo il libero arbitrio che ha sede nella ragione, non sottoposta alle influenze celesti; dottrina anche questa fatta valere dall'averroismo sigieriano al quale — nei *Quodlibeta*, come nel *De orbibus* e nel *De elementis* — si ispira tutta la trattazione sull'intelletto possibile e sul suo congiungimento con la cogitativa così da garantire l'individualità dell'intendere e della stessa anima intellettiva. L'intelletto possibile infatti — come voleva Averroè — è unico per tutta la specie umana, come unico è l'universale oggetto dell'intellezione; tuttavia esso non si congiunge alla cogitativa come forma assistente bensì come forma informante: utilizzando il *De intellectu* di Sigieri, l'Achillini sostiene, dunque, che l'intelletto, informando la cogitativa, informa con essa tutto l'uomo e lo costituisce nel suo essere, sì da porsi come *ultima forma qua homo est homo*. L'anima umana è dunque « forma composta » da un principio edotto dalla potenza della materia e da uno venuto dal di fuori che porta a perfezione la cogitativa: a proposito della stessa dottrina il Nifo aveva parlato di due *semianime* e ne aveva attribuito l'idea a Sigieri. E ancora al Brabantino si ispirano la dottrina dell'Achillini sull'intelletto agente, identificato con Dio, e quella della felicità come congiungimento dell'intelletto possibile con le intelligenze separate e con Dio.

Questo complesso di dottrine averroistiche-sigieriane — che hanno larga diffusione in tutto il Rinascimento italiano — si ritrova in un discepolo dell'Achillini, Tiberio Bacilieri, che insegnò a Bologna, Padova e infine Pavia (1503-11), autore, oltre che di commentari aristotelici, di una *Lectura in tractatum calculatoris de intensione et remissione [formarum]* (1507), condotto secondo l'orientamento degli studi logico-dialettici patavini.

Evidentemente, anche per l'anima umana, Achillini avverte che la dottrina averroista, in quanto contraria alla fede, è falsa, mentre nell'ambito dell'esegesi aristotelica egli la ritiene « più probabile » dell'interpretazione alessandrista. Achillini ribadisce così un principio che da tempo tutelava la libertà dei professori di filosofia e che traeva la sua ragione — come ricorderà anche il Pomponazzi e il Nifo stesso — dal fatto d'essere compito del



maestro commentare Aristotele, esporre cioè e « recitare » la *mentem philosophi*: ciò permetteva di essere perfetti peripatetici e insieme di dichiararsi fedeli alla Chiesa. Del resto Achillini si mostra estraneo non solo alle preoccupazioni concordiste, ma anche ad ogni dottrina che si allontanasse dall'insegnamento del filosofo, considerato — averroisticamente — « *divinus potius quam humanus* » e « *consiliarius naturae* »; proprio per questa sua fedeltà ad Aristotele, Achillini respinge la dottrina degli eccentrici e degli epicicli per attenersi alla concezione delle sfere concentriche e solide, e continua a dissertare sull'inabitabilità delle zone terrestri sotto l'equatore, sostenendo che le notizie di nuove terre abitate recentemente scoperte riguardano gli « storiografi » non i filosofi, i quali cercano solo gli ultimi « perché ». Così innanzi a scoperte che distruggevano la fisica aristotelica, questa preferiva rivendicare il proprio carattere « contemplativo » e non sperimentale.

Pure sembra che un qualche interesse per le osservazioni empiriche l'Achillini dovesse avere, a giudicare dalle sue *Annotationes anatomicae*: ma si tratta di uno scritto schematico, mentre altre sue opere mediche (*De subiecto physionomiae et chiromantiae*, e *De subiecto medicinae*) sono ben coerenti alla natura « contemplativa » della medicina teorica da cui era estranea, anche nell'insegnamento, la « chirurgia ». Né possono indebolire la sua fedeltà allo Stagirita le nuove *quaestiones* dei *calculatores*, né la dottrina dell'*impetus*, introdotta dai « parisienses » per spiegare il moto dei gravi: l'Achillini conosce e discute queste dottrine — erano ormai alla moda — sempre per respingerle. La sua piena fiducia nello Stagirita e nella sua filosofia tutta apoditticamente dimostrata, farà sorridere il Pomponazzi, che per tanti problemi, nei quali si sentiva dubbioso o dei quali avvertiva la vanità, soleva rimandare a « coloro i quali pranzano sempre con Dio e hanno l'intelletto acquisito »; e tra questi collocava certo l'Achillini. D'altro canto vi era anche chi riteneva l'averroismo dell'Achillini tutt'altro che ligio al commentatore di Cordova: così ad esempio Marco Antonio Zimara. Era stato studente a Padova ed ebbe qui una lettura straordinaria di filosofia naturale e molto più tardi la lettura ordinaria di filosofia (1525-29). Attentissimo conoscitore di Aristotele e di Averroè, egli scrisse particolareggiati « dizionari » — e insieme concordanze — tesi a chiarire il loro pensiero e a sciogliere le « apparenti » contraddizioni, in polemica spesso con le interpretazioni correnti nelle scuole; scrisse così le *Solutiones contradictionum in dictis Averrois* (1508) rielaborate nelle *Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois*, la *Tabula dilucidationum* (1537) e i *Theoremata*, oltre ad opere dedicate a particolari problemi (*Quaestio de principio individuationis*, *Quaestio de moventis identitate et moti*, *Quaestio qua species intelligibiles ad mentem Averrois defenduntur*, ecc.). La sua polemica contro l'averroismo sigieriano è aperta, soprattutto per la questione dell'intelletto, e respinge il tentativo, perseguito anche dall'Achillini e da Tiberio Bacilieri, di fare dell'intelletto una forma informante oltre che assistente: ai « defensores Averrois » che sostenevano « l'anima intellettiva essere vera forma che dà l'essere sostanziale all'uomo » egli contrappone la « vera sentenza » di Aristotele e del commentatore, esser cioè l'intelletto unico e separato e niente affatto forma sostanziale dell'uomo. Ciò va detto chiaramente — continua lo Zimara da buon averroista — anche se « è vero che l'anima intellettiva è forma sostanziale dell'uomo » come insegna la Chiesa. Quanto all'identificazione sigieriana dell'intelletto agente con Dio lo Zimara ritiene

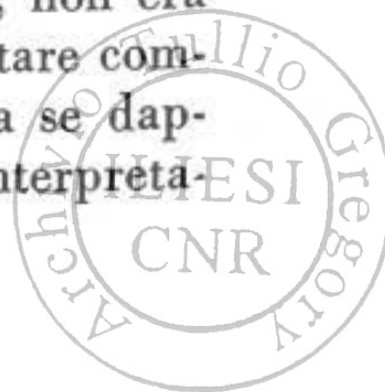
che neppure essa si ritrovi nel commentatore, secondo il quale la distinzione tra intelletto agente e possibile è solo di ragione e non reale.

Da questo punto di vista, che vuole essere rigidamente aristotelico, lo Zimara polemizza anche contro altri interpreti di Aristotele: da Giovanni di Jandun (*Annotationes in Joannem Gandavensem super Quaestiones metaphysicae*) a Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Gregorio da Rimini, fino ai « moderni » come Paolo Veneto e Pomponazzi il quale ultimo fu suo maestro, e contro il quale scrisse una *Quaestio de immortalitate animae secundum Peripateticos contra oppositum tenentes, scilicet magistrum Petrum Pomponatium* (inedita). Non a caso, dunque, per il suo intransigente aristotelismo averroistico — che lo tiene lontano anche dai nuovi interessi che si facevano strada a Padova pur nell'ambito della filosofia peripatetica — il Bembo scriverà di lui, ripetendo un'ormai antica polemica umanistica « il quale Otranto è già da ora tanto in odio di questi scolari tutti dall'un capo all'altro, che se ne ridono con isdegno. Perciocché dicono che ha dottrina tutta barbara e confusa, ed è semplice averroista: il quale autore a questi di assai si lascia da parte da i buoni dottori ed attendesi alle esposizioni de' commenti greci, ed a far progresso ne' testi. E costui pare che sia tutto barbaro e pieno di quella feccia di dottrina, che ora si sfugge, come la mala ventura ».

Se « grande » fu per i contemporanei l'Achillini, più di lui — nella storia dell'aristotelismo rinascimentale — ha spicco per l'eco dell'insegnamento, le polemiche suscitate e per l'influenza dei suoi scritti, anche oltre i limiti del suo pensiero, Pietro Pomponazzi. Studiò a Padova — ove ebbe tra i suoi maestri Nicoletto Vernia, Pietro Trapolino, il domenicano Francesco Securo di Nardò — e qui, addottoratosi (1487), iniziò l'insegnamento nel 1488 e, dopo una interruzione di alcuni anni trascorsi al seguito di Alberto Pio, signore di Carpi, successe nel 1499 al Vernia. Quando lo studio padovano fu chiuso (1509) passò a Ferrara, poi infine a Bologna.

Durante il suo lungo periodo di insegnamento egli si trovò a commentare — spesso più di una volta — tutte le opere aristoteliche (così ad es. abbiamo vari commenti al *De anima* e alla *Physica*, di anni diversi; ai suoi corsi universitari — che ci restano in buona parte manoscritti — si aggiungono le sue opere a stampa, tra le più famose dell'aristotelismo rinascimentale: il *De immortalitate animae* (1516), l'opera sua più discussa, cui faranno seguito l'*Apologia* (1518) e il *Defensorium* (1519), tutte e tre raccolte dal Pomponazzi in volume nel 1525 insieme agli scritti *De nutritione et augmentatione*, *Quaestio an actio realis immediate fieri possit per species spirituales*, il *De reactione*, *De intensione et remissione formarum*, i quali ultimi scritti (come l'inedito trattato *De maximo et minimo*) discutono le note dottrine dello Heytesbury, del Suisset e dei più recenti « calculatores » (Giovanni Marliani, Giacomo da Forlì, ecc.); il *De incantationibus*, edito postumo dal Gratarolo (1556) e da lui ristampato con l'altro celebre scritto pomponaziano, il *De Fato*, nel 1567.

Il *De immortalitate animae* affronta il problema divenuto ormai centrale nell'aristotelismo rinascimentale, prevalendo sull'altro dell'unità o molteplicità dell'intelletto. Quando Pomponazzi pose mano a quest'opera, che scrisse di getto su sollecitazione dell'alunno Girolamo Natale, non era la prima volta che affrontava il problema; lo aveva già dovuto trattare commentando gli scritti aristotelici, e in particolare il *De anima*: ma se dapprima egli fu tentato dalla soluzione averroistica, attenuata dall'interpreta-



zione sigieriana, per cui l'anima razionale non è solo forma assistente ma anche informante, e se poi condivise non solo la polemica antiavverroistica di Tommaso d'Aquino ma ritenne — con l'Aquinate, contro Scoto — dimostrabile l'immortalità dell'anima dai principi aristotelici, nel *De immortalitate* la sua posizione è radicalmente mutata e gli argomenti dell'aristotelismo tomista per dimostrare l'immortalità sono confutati e respinti, insieme all'interpretazione averroistica.

Un'interessante testimonianza della sua « crisi » è in un corso di lezioni sul *De coelo* della primavera del 1516, ove annuncia ai suoi scolari di aver abbandonato l'opinione di Tommaso e di essere piuttosto convinto, con Scoto, che dai principi aristotelici non è possibile provare l'immortalità: proprio riferendosi a questo accenno il domenicano Girolamo Natale lo sollecitò a trattare direttamente il problema dell'immortalità « *revelationibus et miraculis remotis, persistendoque pure infra limites naturales* »: ne nacque il *De immortalitate animae*.

Qui il tema — *tritum in scholis* — della « centralità » dell'uomo, posto al limite tra natura e soprannatura, tra temporale ed eterno, torna insistente, ma non per porre l'uomo al di sopra del limite naturale, bensì per chiuderlo in esso, pur senza negare la sua tensione verso l'eterno. La polemica antiplatonica e antiavverroistica è precisa proprio in nome di quella naturale « unità » dell'uomo, posta in pericolo o addirittura negata da ogni tipo di dualismo che sovrapponesse il principio di razionalità al principio di vita vegetativo-sensitiva; e se in questa polemica — soprattutto antiavverroistica — Pomponazzi utilizza largamente gli argomenti tomisti, contro lo stesso Tommaso rivolge l'accusa di voler separare quel che è sostanzialmente unito, e giunge così al capovolgimento della tesi tomista: l'anima non è *per se* immortale e *secundum quid* mortale, ma al contrario è *per se* mortale e *secundum quid* immortale. Lo provano i legami che uniscono l'anima razionale alla vita vegetativo-sensitiva, che Aristotele ha riassunto nel suo concetto di forma sostanziale e nel nesso posto tra intelletto e fantasia: infatti se nulla l'intelletto intende senza i fantasmi, ciò è perché la vita razionale non può esercitarsi senza la vita sensitiva; unico è il soggetto della molteplice attività che caratterizza la vita umana, nella sua simiglianza e nella sua differenza con la vita animale. Sicché la nuova « medietà » dell'uomo consiste nell'essere « di natura non semplice ma molteplice, non definita ma ancipite, medio tra le cose mortali e immortali », che condivide lo stato delle prime mentre « profuma » (*odorat*) di immortalità; non totalmente assorbito nella natura corporea ma neppure superiore ad essa (l'anima è unita al corpo non « *tamquam subiecto* » ma « *tamquam obiecto* »). Né vale porre l'anima umana creata direttamente da Dio, perché il concetto di creazione è estraneo ai limiti naturali in cui si pone l'aristotelismo per il quale è vero invece che — come ogni altra forma — l'anima è prodotta « non per creazione ma per generazione, poiché il sole e l'uomo generano l'uomo », secondo la generale legge della fisica di Aristotele.

Chiuso nei limiti naturali, l'uomo trova in essi anche il criterio adeguato del suo comportamento morale: non è infatti vero — dice Pomponazzi in una pagina che sarà cara ai libertini del Seicento — che per l'agire morale sia necessario postulare l'immortalità e la ricompensa ultraterrena: « la virtù è premio a sé stessa » e l'azione è tanto più virtuosa in quanto « non attende altro premio che dalla virtù stessa », sicché « coloro i quali asseriscono che l'anima è mortale salvano il principio della virtù meglio di coloro che l'af-

fermano immortale. Infatti la speranza del premio e il terrore della pena comportano un certo atteggiamento servile che è contrario alla virtù», anche se tale speranza o paura è necessaria per il volgo e, come tale, è piuttosto invenzione di legislatori e politici.

Esclusa la possibilità di provare, dai principi della filosofia aristotelica, che l'anima è immortale, Pomponazzi indicherà il problema come « neutro » — allo stesso modo del problema dell'eternità del mondo — del quale Dio solo può indicare la soluzione vera, che sarà oggetto di fede. Dal punto di vista del credente, quindi, tutte le ragioni che provano la mortalità dell'anima — quelle cioè che Pomponazzi ha esposto e difeso — sono false. Conclusione ormai caratteristica di ogni aristotelismo che — contrario ai tentativi concordistici dei teologi — avesse realizzata la separazione tra « filosofia naturale » e fede. Insistendo su questo motivo, nel *Defensorium* Pomponazzi avvertirà — come tanti altri maestri — che « per mandato del Signor nostro Leone X e del senato Bolognese, sono tenuto a leggere, a spiegare e definire secondo il mio giudizio cosa Aristotele ritenesse possibile conoscere in base ai principi naturali: e in questo problema come negli altri sono obbligato per giuramento a spiegare fedelmente il pensiero di Aristotele ».

Malgrado l'avvertimento — premesso al *De immortalitate* — di voler trattare il problema nei limiti naturali e nell'ambito della filosofia di Aristotele e malgrado la finale sottomissione all'insegnamento della Chiesa, l'opera pomponazziana, che sembrava restaurare l'interpretazione alessandrista del testo aristotelico, suscitò vivaci e violente polemiche: il vescovo di Mantova, Ambrogio di Napoli (Fiandino), si scagliava dal pulpito contro il Pomponazzi, sollecitando l'intervento del Nifo che scrisse una requisitoria nel suo *De immortalitate animae libellus adversus Petrum Pomponatium Mantuanum* (1518), cui il Pomponazzi risponderà crudamente nel *Defensorium* (1519).

Nella polemica intervenne lo stesso Fiandino con il *De animarum immortalitate... contra assertorem mortalitatis* (Mantova 1519), mentre il Contarini, antico discepolo del Pomponazzi, indirizzava un'attenta confutazione al maestro che la pubblicò rispondendogli (*Apologia*, 1518) e che poi lo stesso Contarini completerà con la propria replica (*De immortalitate animae*, in due libri: il primo è la confutazione indirizzata al Pomponazzi, il secondo è la replica all'*Apologia*; il trattato fu edito postumo, nelle *Opera omnia*, 1571); andrebbero ancora ricordati Girolamo Amidei (*In Pomponatium de animae immortalitate*, Milano 1518), Vincenzo Colzato, Bartolomeo Spina e Crisostomo Javelli.

Bartolomeo Spina, domenicano, non esitava ad indicare nel Gaetano colui che aveva aperto la via al Pomponazzi: l'illustre prelato infatti — che al V Concilio Lateranense (1513) aveva votato contro la Costituzione *Apostolici regiminis* che imponeva tra l'altro ai professori di confutare le ragioni addotte contro l'immortalità dell'anima — aveva sostenuto nel commento al *De anima* (1510) che l'intelletto possibile, facoltà dell'anima, essendo legato ai fantasmi nell'atto dell'intendere, non ha operazione propria e quindi non è né separabile, né immortale; tesi che ribadirà sempre nelle opere posteriori fino a collocare, commentando l'*Epistola ad Romanos* (1528), l'immortalità dell'anima sullo stesso piano dei misteri della Trinità e dell'Incarnazione.

Avendo innanzi il commento al *De anima* del Gaetano, lo Spina nella prefazione al *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate contra Tho-*



mam Caetanum, pubblicato con la *Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium* e il *Flagellum in tres libros Apologiae eiusdem Petri de eadem materia* (1519), scrive, tra violente invettive: «molti si oppongono [alla dottrina di Tommaso d'Aquino sull'anima che esplica e conferma l'insegnamento di Aristotele]; ma avanti a tutti, ai giorni nostri, unico tra i tomisti, Tommaso Gaetano, abbandonando di propria iniziativa l'insegnamento del suo maestro e usando di tutte le forze del suo prestantissimo ingegno datogli da Dio, tenta di provare con stile sottilissimo che Aristotele non pensò mai che l'anima nostra abbia vita eterna, e che anzi alla morte del corpo anch'essa è distrutta e perisce... Ed ecco che non molto tempo dopo avvenne nella chiesa di Dio lo scandalo che temevo: un filosofo tra i cristiani prendendo incitamento da quella falsa dottrina [del Gaetano] e avviandosi per una via già spianata, si è messo a perseguitare l'anima con un ingiurioso volume di parole...». Con prospettiva non diversa, anche se con polemica meno aspra (ammetteva infatti la perfetta fede del Pomponazzi e aveva scritto le *Solutiones rationum animi mortalitatem probantium* pubblicate di seguito al *Defensorium* per permetterne la stampa), lo Javelli nelle *Quaestiones in tres libros de anima Aristotelis* (Venezia 1534) avvertiva: «Poiché Pietro Pomponazzi non dice nulla di nuovo che non sia stato toccato da Tommaso Gaetano, per questo saranno insieme confutati».

Ma fra tutti gli scritti polemici suscitati dall'opera pomponazziana, forse il più notevole è quello del Contarini che inviò la sua opera manoscritta al maestro e, quando questi l'ebbe pubblicata insieme all'*Apologia* (con il titolo *Tractatum contradictorii*), vi aggiunse un secondo libro di replica: il perno dell'argomentazione del Contarini — che ricordava al maestro come un tempo avesse manifestato una ben diversa opinione sul problema dell'immortalità — è nell'autonomia dell'anima razionale, manifesta nella conoscenza sia dei primi principi, sia degli universali per astrazione, sia nella capacità di riflettere su se stessa; e, puntando sulla distinzione, accettata nel *De immortalitate*, tra l'unione dell'anima con il corpo *ut obiecto* e non *ut subiecto*, ritiene che proprio da questo si debba giungere alla conclusione che l'anima umana «non solo è atto, ma atto per sé», e quindi incorruttibile e immortale.

Non diversamente il Nifo, che attinge largamente a motivi platonici, denuncia l'ambiguità della posizione «mediana» riconosciuta dal Pomponazzi all'uomo nel momento stesso in cui negava l'immortalità dell'anima: per il Nifo medietà indica superiorità alla natura corruttibile, autonomia, spiritualità: tale posizione privilegiata dell'anima rispetto alle altre forme si manifesta non solo nella capacità di intendere l'universale ma anche in quel desiderio di sopravvivenza e di felicità contro cui il Pomponazzi aveva polemizzato: desiderio di felicità — sostiene il Nifo — che non contrasta con la virtù fine a se stessa, perché proprio alla radice della dedizione incondizionata alla virtù e al bene sta quel desiderio per cui l'uomo, aspirando ad un'esistenza ultraterrena, emerge sugli altri esseri naturali e già si pone nel regno dello spirito.

Ma la vasta polemica non indusse Pomponazzi a mutare opinione, né lo mosse la minaccia di un intervento dell'Inquisizione, alla quale lo stesso Pontefice aveva chiesto di ottenere una ritrattazione dal Pomponazzi o di procedere contro di lui. Forse furono sufficienti le sue ripetute dichiarazioni che si trattava di questione tutta aristotelica, che lasciava intatta la fede; sta di fatto che egli tornerà più volte sul problema dell'immortalità nei suoi

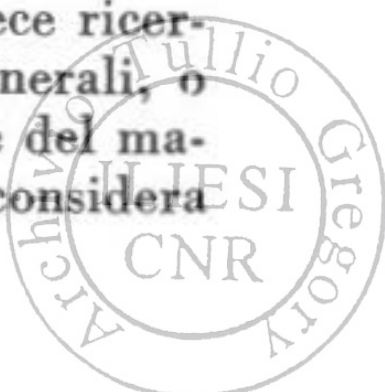
corsi universitari posteriori al 1516: « voi sapete che io scrissi un libro in cui sostengo, secondo Aristotele, che l'anima è mortale, pur ritenendo falsa siffatta opinione perché contraria alla nostra fede »; e anzi, ponendosi il problema se l'anima sia o no eterna, non esiterà a sostenere che « secondo la fede e la verità, l'anima intellettuale è creata da Dio e sopravvive alla morte; ma secondo Aristotele credo che sia estesa con l'estensione del soggetto, come l'anima delle bestie. Ma, si obietta, se fosse estesa non intenderemmo se non le cose estese nello spazio e nel tempo. Ma io ti dirò, se fosse inestesa non intenderebbe nello spazio e nel tempo... Ma signori miei, questa opinione è falsa, tuttavia Aristotele direbbe così, e per quanto permette la via naturale non può dirsi altrimenti ».

Così diceva ai suoi allievi nel 1521 (come nel *De nutritione et augmentatione*) e tornerà ancora sull'argomento negli anni successivi, accentuando la soluzione « naturalistica » del *De immortalitate*.

Altre due opere del Pomponazzi occupano un posto di primo piano nella storia dell'aristotelismo rinascimentale, il *De incantationibus* e il *De fato*, pubblicati postumi dal Gratarolo.

Nel *De incantationibus* risponde al problema, postogli da Ludovico Panizza, se vi siano cause soprannaturali dei fenomeni naturali e quale sia in questo problema la posizione dei peripatetici; tuttavia nel corso dell'opera l'esame necessariamente si allarga alla discussione del valore delle religioni, dell'autenticità e significato dei miracoli, ecc. È un complesso di problemi cui Pomponazzi già altre volte aveva accennato, riferendo la dottrina averroistica sull'origine « politica » delle religioni, nei suoi corsi universitari e nel *De immortalitate*, ove anche la spiegazione dei fenomeni straordinari e « miracolosi » viene ricondotta nell'ambito della « natura » aristotelica; ma nel *De incantationibus* il complesso problema viene affrontato direttamente e viene ricondotto nell'ambito della filosofia peripatetica della natura ove le cause di ogni mutazione vengono indicate nelle « qualità » o « essenze » e nell'influsso dei cieli. La riduzione dei fenomeni « soprannaturali » nell'ambito della « natura » aristotelica induce il Pomponazzi a considerare le religioni — e i fatti miracolosi che ciascuna adduce a proprio sostegno — sul piano puramente naturalistico, spiegandole in relazione a particolari congiungimenti o influssi astrali: « Veda ognuno come nella legge di Mosè, nella legge dei gentili, nella legge di Maometto avvengano miracoli quali si leggono e si ricordano nella legge di Cristo; e ciò è giusto perché è impossibile che vi siano mutamenti così grandi senza grandi prodigi o miracoli. Ma non sono miracoli in quanto siano contrari alla natura e fuori dell'ordine dei corpi celesti, ma si dicono miracoli solo in quanto sono fatti inconsueti o rarissimi ». Una volta stabilito questo principio, necessariamente doveva tornare a riproporsi il tema dell'anno cosmico con l'eterna e sempre identica ripetizione della storia, e quindi anche il periodico ritorno delle stesse religioni (« sic erit de istis legibus, quod reiterabuntur secundum speciem »).

Il profeta, il taumaturgo, il fondatore di religioni, sono considerati come persone dotate di particolari « virtù » naturali con le quali riescono a predire gli eventi prefigurati nei cieli o a utilizzare le forze della natura per operare eventi straordinari che il volgo considera soprannaturali e miracolosi perché incapace di coglierne le cause. Le quali vanno invece ricercate o nelle forze e forme occulte delle erbe, delle pietre, dei minerali, o nella presenza — nell'uomo microcosmo — di tutte le virtù e forze del macrocosmo, o nella forza della fantasia: sicché coloro che il popolo considera



santi, sono semplicemente persone capaci di utilizzare forze siffatte, e non vi è alcun bisogno di ricorrere agli angeli che, con i dèmoni, non trovano posto nella « fisica » aristotelica. Così neppure le opere di Cristo e degli Apostoli sono fatti soprannaturali, né più né meno delle altre operazioni miracolose dei fondatori di altre religioni.

In siffatto naturalismo — tutto chiuso in un rigido determinismo astrologico — come per il miracolo, non v'è posto per la preghiera, giacché non è concepibile che Dio, primo motore, e le intelligenze motrici dei cieli, nella loro perfetta immutabilità, si pieghino ai desideri degli uomini.

A proposito del *De incantationibus* si è parlato di naturalismo, di ateismo, di spirito scientifico moderno. È necessario intendersi. Anzitutto il Pomponazzi — qui come nelle altre sue opere — dichiara di esprimere il pensiero dei peripatetici, sapendo che vi sono altre verità, quelle rivelate, sconosciute ai filosofi; è la distinzione ben nota e cara soprattutto alla tradizione averroistica e ad ogni forma di aristotelismo non concordistico. Ma soprattutto giova sottolineare che nel « naturalismo » di Pomponazzi non vi è nulla che faccia presentire il naturalismo empiristico, matematico e meccanicistico moderno; il « soprannaturale » e il « miracoloso » è spiegato secondo le leggi di una natura essa stessa « miracolosa » perché retta da forze e essenze occulte e non verificabili: nè v'è alcun tentativo di stabilire preliminarmente la veracità dei fatti « soprannaturali », ammessi da Pomponazzi sulla fede di naturalisti antichi e di testimonianze contemporanee (anche l'accento alla possibile falsità di alcuni racconti miracolosi è marginale). Restiamo insomma nel rabelesiano mondo del « sentito dire », ove nulla è accertato sperimentalmente, e tutto è possibile perché non si è operata ancora la distinzione tra possibile e impossibile, non essendo definita alcuna legge sperimentale dell'accadere fisico, e dove tutto è interpretato in funzione della magia; la « natura » — nel cui contesto Pomponazzi colloca gli eventi « miracolosi » indicandone il carattere « naturale » — è la natura aristotelica delle qualità e delle essenze a cui nulla resta estraneo (solo in questo senso va intesa la negazione pomponazziana del soprannaturale), ma entro la quale tutto è ammissibile, e tutto trova la sua spiegazione perché ricondotto a princípi non meno arbitrari e incontrollati dei fenomeni che si vogliono spiegare; in questa natura insomma il « soprannaturale » — cioè il fantastico, l'incontrollato, l'arbitrario — dominano ancora, proprio attraverso quelle « forze », simpatie, antipatie, influssi celesti, che sono addotte a spiegarlo.

Nel *De incantationibus* si ripete, insomma, una concezione del mondo in cui l'ordine dei fenomeni — lungi dall'essere retto da leggi sperimentalmente verificabili — è oppresso da « forme » e « forze » sconosciute che lo negano nella sua propria autonomia. Per questo il *De incantationibus* — pur nella sua larghissima diffusione — non si inserisce nella storia dello spirito scientifico moderno che verrà affermandosi non come negazione del soprannaturale ma attraverso l'eliminazione delle spiegazioni « soprannaturalistiche », magiche, occultistiche dei fenomeni, e attraverso la parallela definizione di un ordine di causalità meccanica, sperimentalmente accertata e matematicamente calcolabile.

Ma forse l'opera speculativamente più originale e impegnativa di Pomponazzi è il *De fato, de libero arbitrio et predestinatione*, scritto nel 1520 e pubblicato dal Gratarolo nel 1567. Ne fu occasione la lettura del *De fato* di Alessandro di Afrodisia tradotto da Girolamo Bagolini e pubblicato a Verona nel 1516: qui il Pomponazzi affronta in tutta la sua complessità — e

con la diretta discussione delle posizioni delle varie scuole filosofiche — il problema del rapporto tra fato, Provvidenza e libero arbitrio, mosso a ciò non solo dalla polemica contro Alessandro, ma dal dubbio — che attraversa tutta l'opera — che questi termini siano tra loro inconciliabili in sede di ragione: « si providentiam ponas — scrive ricordando un luogo di Boezio — fatum ponas et liberum arbitrium destruas; si vero liberum arbitrium ponis, et providentiam et fatum simul destruis ». Infatti Diagora e Protagora per affermare la piena libertà dell'uomo negarono Dio; Epicuro e Cicerone, pur ammettendo Dio, negarono la Provvidenza; Platone (seguito da Calcidio e da Cicerone nel *De divinatione*) limitò la Provvidenza al mondo soprallunare, affidando al caso il mondo sublunare; i peripatetici estesero la provvidenza di Dio — tramite l'influsso degli astri — anche alla sfera della generazione e della corruzione, pur escludendo la conoscenza degli individui da parte di Dio, salvando cioè la contingenza di questi e garantendo alle nature caduche una certa libertà, pur senza risolvere molte contraddizioni; i cristiani affermano che Dio conosce anche gli individui e i contingenti e insieme vogliono salvare la libertà, cadendo in evidente contraddizione, che non può essere contingente e libero ciò che Dio conosce *ab aeterno*; gli stoici infine, facendo tutto dipendere da Dio, negano ogni libertà e sottomettono tutti gli esseri ad una ferrea necessità. Quest'ultima soluzione, secondo la ragione naturale, è di tutte la più coerente, anche se per essa appare come « Deus sit omnium crudelissimus, carnifex super carnifices, iniustissimus et denique omni malitia refertus ». Né a questa conclusione riescono a sfuggire i cristiani, rispetto ai quali gli stoici hanno il vantaggio di poter rispondere che « i peccati sono nell'universo perché così richiede la natura dell'universo, né può esservi l'universo senza di essi, come dimostrano l'esperienza e la ragione »; inoltre la posizione degli stoici è più coerente perché negano l'immortalità dell'anima, « sicché sarà per gli uomini rispetto a Dio, come per i buoi e le galline verso i quali non v'è alcuna crudeltà o ingiustizia; e anche se si ammettesse l'anima immortale, essendo il numero delle anime limitato e non infinito, esse passerebbero alternativamente in stati diversi, e di questa diversità si costituisce l'ordine di tutto l'universo: come avviene nella storia degli uomini e delle civiltà ».

Queste, nell'ambito naturale, le possibili soluzioni del problema del fato e del libero arbitrio. Ma Pomponazzi lo affronta anche da un punto di vista cristiano, dedicando a questa prospettiva la maggior parte dell'opera (libri III-V), affermando preliminarmente che « se vogliamo discutere del fato con argomenti naturali, non vi è alcuna via certa », onde non resta che affidarsi alla rivelazione. Ma anche qui, salva la fede, i teologi non sono riusciti a superare il dilemma tra Provvidenza e libero arbitrio, sicché tutte le « comuni risposte » dei teologi « gettano gli uomini in estrema disperazione ».

Pomponazzi discute le varie posizioni della tradizione teologica, e soprattutto quella tomista, che non gli appare affatto convincente, anche se « percelebre divulgatumque est, praecipue apud fratres divi Dominici, divum Thomam habuisse a Redemptore nostro, multis veraciter audientibus et non phantastice, [quod] omnia quae per eum Thomam scripta sunt quae attingunt ad theologiam verissima esse et recte declarata. Quod si verum est, nihil est quod in dictis his de praedestinatione dubitem; nam quamquam mihi falsa et impossibilia esse videantur, immo deceptiones et illusiones potius quam enodationes, tamen ut inquit Plato, impossibile est Diis et eorum filiis non credere, et si impossibilia videantur dicere ».



Né Pomponazzi rifugge dal proporre una propria soluzione, della quale tuttavia sottolinea egli stesso le difficoltà e le possibili obiezioni. Sicché la conclusione è sempre — e lo ribatte nell'epilogo — che in sede naturale resta più sostenibile la posizione stoica.

Si chiude così — con la consueta antinomia tra ragione naturale e fede — quest'opera acuta e problematica di Pomponazzi il quale, qui più che altrove, avverte il tormento e l'insoddisfazione che travaglia il filosofo, simile in questo a Prometeo: « Prometeo veramente è il filosofo che, mentre vuol conoscere i misteri di Dio, è roso da perpetue preoccupazioni e pensieri; non ha sete, non ha fame, non dorme, non mangia, non evacua, è irriso da tutti, ed è ritenuto stolto e sacrilego, è perseguitato dagli inquisitori, è curioso spettacolo per il volgo. Questi i guadagni dei filosofi, questa la loro ricompensa ».

Tutta l'opera di Pomponazzi — e la documentazione è viva nelle *reportationes* dei suoi corsi universitari — testimonia il continuo travaglio della sua speculazione che illumina e giustifica anche i suoi mutamenti di opinione e le sue incertezze di fronte alle aporie e ai limiti dell'aristotelismo. Certo egli resta sempre — come abbiamo visto — nell'ambito della filosofia peripatetica. Vincolato dal giuramento a esporre Aristotele, egli si impegna in questo suo compito di maestro e di « filosofo », trovando, nei limiti stessi del suo lavoro, la sua autonomia rispetto alla speculazione teologica, convinto com'è dell'impossibilità di conciliare l'aristotelismo con gli insegnamenti della fede: « io non sono d'accordo con coloro i quali ritengono che la via della fede si accordi con Aristotele: a me infatti queste vie appaiono incompatibili ». Per questo la sua polemica è precisa e tagliente contro i vari tentativi di accordare le contrastanti prospettive della fede e dell'aristotelismo, che è un « comportarsi da frati » (*fratizare*) e « mescolare brodi diversi » (*miscere diversa brodia*); la divergenza tra gli studi filosofici e quelli teologici è sempre chiaramente sottolineata: « qui primo addiscit philosophiam et deinde theologiam, numquam credit aliquid... nullus philosophus potest studere legibus: sunt pedochiarie tot nuge », che è la ripresa dell'atteggiamento di Averroè rispetto alla teologia e alle « leggi » sul quale Pomponazzi insiste compiaciuto — tacciando di « truffaldini » e « diabolini » i *fratres latrones* e di « robarie » i loro miracoli — non senza d'altro lato trattare da « ribaldo » l'empio commentatore. Sicché il contrasto tra le conclusioni dei filosofi e gli insegnamenti della teologia emerge sempre più netto.

Ciò non vuol dire che lo stesso Pomponazzi fosse sempre convinto delle « conclusioni » rigidamente dedotte dai principi della filosofia peripatetica, anche se essa restava per lui la « filosofia »; ché anzi l'aristotelismo in Pomponazzi mostra già segni di stanchezza e di crisi: non è l'aristotelismo sicuro dell'Achillini al quale il Peretto pensa quando, per risolvere difficili problemi di interpretazione, rinvia a coloro che « pranzano con gli dèi » e « hanno l'intelletto acquisito »; ed è tipico segno della diversa posizione l'atteggiamento assunto di fronte alle nuove scoperte geografiche che sconvolgevano il mondo aristotelico; l'Achillini ritiene che di esse debbano occuparsi gli « storiografi », non i filosofi, mentre il Pomponazzi sente che esse mettono in grave crisi il pensiero di Aristotele e del commentatore, coinvolgendo, al di là della fisica, tutto il sistema: « dico vobis — egli scrive nel commento al II libro delle *Meteore* — quod habui litteras a quodam meo amico qui scripsit mihi quod rex Hispaniae misit tres naves, et iverunt ad alium polum per 25 gradus et transiverunt torridam zonam, deinde et inve-

nerunt eam esse habitatam, et invenerunt multas insulas et post columnas Herculis navigaverunt per tres menses, vento propitio. Unde omnia quae demonstrantur ab Aristotele sunt falsa... Lasso pensare a te quomodo illae rationes quas dixit commentator esse demonstrationes sunt demonstrationes; quoniam contra veritatem non possunt fieri demonstrationes. Quare pensate bene come stiamo. Si nescimus de istis rebus quae sunt in terra et possunt videri a nobis, quomodo sciemus de coelo? Unde stulti sunt qui credunt se demonstrare; et Aristoteles dixit multa; experimentum tamen est in oppositum ».

Spesso anzi sembra che il Pomponazzi provi gusto a sottolineare le insolubili difficoltà e le incertezze dell'aristotelismo: in polemica con il dogmatismo dei suoi colleghi, egli ricorderà che, malgrado Averroè, « Aristotele non è affatto un dio » e « non conosce tutto », e così pure « il commentatore ha sbagliato, e neppur lui è dio ». Il che indicava una riconquistata dimensione storica e il superamento di un mito.

La crisi dell'aristotelismo è ormai aperta: lo slargarsi dell'orizzonte culturale, la nuova prospettiva in cui il pensiero antico viene posto dalla filologia umanistica, le scoperte di pratici e sperimentatori, si fanno risentire anche all'interno delle aule universitarie ove è d'obbligo « leggere » Aristotele e ripercorrerne il sistema. Tuttavia — proprio per questo incardinamento nelle università — l'aristotelismo continua per tutto il Cinquecento e ancora nel Seicento a costituire oggetto di trattati, commenti e dispute, i cui temi sono monotonamente gli stessi, anche se si nota qua e là una più attenta ricostruzione del testo o una più ampia conoscenza dei commentatori greci; tra questi, se l'interpretazione di Alessandro, per la traduzione di Girolamo Donato, esercita una influenza larghissima lungo il Cinquecento da Pomponazzi a Porzio e Castellani, non minore fortuna ottiene il Commento di Simplicio, che veniva a riproporre il problema delle fonti dell'averroismo e della concordia tra Platone e Aristotele.

Già Ermolao Barbaro, che aveva tradotto le parafrasi di Temistio con l'intento di contrapporre la tradizione dei commentatori greci al « barbaro » Averroè, scrivendo ad Arnaldo di Bost poteva asserire: « se paragonerai gli scritti di costui [di Averroè] con i greci, troverai che ogni sua parola è rubata da Alessandro, Temistio, Simplicio »; che non è solo una battuta polemica contro l'averroismo, ma vuole indicare la dipendenza del commentatore di Cordova dalla tradizione dei commentatori greci e soprattutto la matrice platonica di certe sue tipiche tesi. Lo stesso tema troviamo in Girolamo Donato: « In eius [scil. Averrois] enim interpretationibus Alexandrum, Themistium et Simplicium licet videre diversa linguae proprietate paraphrasi quadam expressos; et dictis, opinionibus, sententiis, ubi egregie quid dicitur, ferme eosdem ».

La riscoperta della tradizione aristotelica greca poneva in nuova luce tutta la storia del peripatetismo arabo e latino e arrivava a nuove soluzioni dei problemi più controversi del testo e del pensiero di Aristotele. Così già Pico della Mirandola credette di trovare in Simplicio il modo di risolvere il difficile problema averroistico dell'unità dell'intelletto e dell'individualità dell'intendere attraverso la dottrina neoplatonica dell'unità-molteplicità delle anime e la dottrina simpliciana della « discesa » dell'intelletto verso le « seconde vite », cioè l'anima vegetativo-sensitiva. Veniva così colta, con fine intuito storico, una componente platonica dell'averroismo. E forse dal Pico ebbe notizia del commento di Simplicio Agostino Nifo, che l'utilizzò



fin dai suoi primi scritti del periodo padovano: in essi, come sempre nelle opere posteriori, Nifo avvicina Simplicio ad Averroè interpretato da Sigieri, ritenendo che anche il commentatore greco abbia sostenuto — con l'unità dell'intelletto possibile — la sua individuazione nelle singole anime, così da poter dire che l'intelletto è forma non solo assistente ma anche informante. La quale interpretazione fu invece respinta dai « simpliciani » e anzitutto da Marcantonio de' Passeri detto il Genua che del Suessano denuncerà più volte le ambigue interpretazioni, affermando che costui « in cognoscenda opinione Simplicii caligat in sole ».

Il Genua era dal 1517 professore a Padova, prima occupando la cattedra di filosofia straordinaria, poi la seconda cattedra di filosofia ordinaria (1523) in concorrenza con lo Zimara (dal 1525), quindi la prima cattedra (1531-1563). Nel suo commento al *De anima* (edito postumo: 1576) egli utilizza ampiamente Simplicio, il cui pensiero veniva fatto coincidere con quello di Averroè, in polemica con l'orientamento sigieriano; l'intelletto non è forma informante ma solo assistente, e il suo rapporto con il corpo è lo stesso delle intelligenze separate con i corpi celesti o — con paragone platonico — del nocchiero con la nave. Così l'averroismo era riportato al significato più autentico e, mentre ne era colta l'ispirazione platonica, veniva collocato nella prospettiva aperta dai commentatori greci da Teofrasto a Temistio e Simplicio.

Simplicio e Averroè venivano a coincidere non solo per il problema dell'unità dell'intelletto e del suo rapporto con la cogitativa (spiegato con la discesa verso le « seconde vite »), ma anche per tutta la concezione del processo conoscitivo, che inizia dalla sensazione per culminare nella beatifica contemplazione delle sostanze separate e delle idee. Ciò, evidentemente, comportava anche la negazione dell'immortalità individuale, ché solo eterno e immobile resta l'unico intelletto, legato accidentalmente ai singoli individui.

L'insegnamento patavino del Genua ebbe larga eco e molti persecutori, tra i quali Giovanni Faseolo poneva mano alla traduzione latina del commento di Simplicio (ed. 1543; nel 1527 ne era stato pubblicato il testo greco) nella convinzione che il bello stile del filosofo greco gli desse pieno diritto di sostituire il « barbaro » commento di Averroè. Due infatti — egli scrive nella lettera che precede il II libro della traduzione — sono i massimi interpreti di Aristotele, Averroè e Simplicio; il primo, « benché a guardar le parole possa dirsi oscuro, digiuno, incolto, orrido, insomma assolutamente barbaro, tuttavia è tale da non potersene fare a meno se si vuole giungere all'esatta conoscenza dei pensieri aristotelici »; Simplicio « nato in Grecia » che « scrive come filosofo e come commentatore », « mentre investiga oggetti difficili e lontanissimi da ogni umana conoscenza » è sempre elegante nella lingua e nello stile; orbene, tra i due, Averroè « tutto quello che ha scritto di buono — soprattutto nel libro *De anima* — lo ha preso dal presente trattato » di Simplicio: perché dunque continuare a seguire un autore barbaro? Perché non seguire Simplicio che è secondo solo forse a Temistio? « Simplicium unum vobis die nocteque versandum proponite », conclude Faseolo rinnovando i temi di un'antica polemica umanista.

Testimonianza interessante di uno stato d'animo, di una stanchezza per il commento averroistico, di un desiderio di tornare — anche nelle università e nell'ambito del peripatetismo — alle belle lettere, senza rinunciare agli insegnamenti di Aristotele: ché infatti la consigliata sostituzione di

Averroè con Simplicio muoveva da una presupposta identità di pensiero. E non per nulla simpliciani e averroisti continueranno a usare l'uno e l'altro commento: così facevano anche gli averroisti di più stretta osservanza, come il milanese Francesco di Vimercate che, professore a Parigi, vi diffondeva le tesi dell'averroismo padovano. Nella sua *De anima rationali peripatetica disceptatio* (Parigi 1543) contrapponeva alla setta degli alessandrismi la « setta di Teofrasto che fu seguito da Temistio, Simplicio, Averroè e i suoi sostenitori che professano tutti la dottrina secondo la quale l'intelletto umano è unico in tutti gli uomini e li assiste come il sole e la sua luce illumina il mondo e lo perfeziona »; tale intelletto eterno non si unisce al singolo per costituirlo nel suo essere specifico (« altrimenti necessariamente morirebbe con il corpo ») ma lo « assiste » e rende possibile il suo intendere. Non mancano evidentemente di aggiungere che tutto ciò è valido nell'ambito di una corretta interpretazione di Aristotele, mentre è falso per la fede che non ha bisogno degli argomenti del filosofo ma si fonda sulla parola di Cristo.

Per questa via l'averroismo poteva facilmente penetrare anche nei tardi epigoni del platonismo fiorentino: è il caso del Varchi — alunno di Pier Vettori e di Francesco De' Vieri (Verino primo) — che sotto l'influenza del Genua e di Vincenzo Maggi a Padova, poi soprattutto dell'averroista Bocca-diferro a Bologna, si farà deciso seguace del commentatore di Cordova al quale riconoscerà non solo il merito di aver iniziato i Latini al filosofare con il suo ingegno « divino », ma del quale ammetterà come « necessarie » le dottrine in più aperto contrasto con la fede, così da suscitare i sospetti dell'inquisitore di Firenze.

Tuttavia la nuova « concordia » che — sull'esempio del Mirandolano — si cercava di cogliere tra Platone e Aristotele attraverso Simplicio e Averroè, non appariva a tutti soddisfacente; anzi, proprio in polemica con i « simpliciani », i dissensi non tardarono a manifestarsi da più parti: così ad esempio il Pendasio, professore dal 1564 a Padova, del quale poche sono le opere stampate (*Physicae auditionis texturae libri VIII*, Venezia 1603; *De natura corporum coelestium*, Mantova 1555) e numerose le manoscritte: egli combatte tanto i simpliciani, notando come il commento di Simplicio si ricollegli a tutta la tradizione platonica, quanto i seguaci del commento averroistico, al quale preferiva nettamente quello di Alessandro di Afrodisia (tuttavia per il problema dell'immortalità sembra piuttosto piegare ad una soluzione platonica). Anche Francesco Piccolomini — del quale il Pendasio era collega a Padova avendo con lui violente polemiche — è contrario al concordismo dei simpliciani. Allievo dello Zimara, professore a Padova dal 1561 (dopo aver insegnato a Siena, Macerata e Perugia), il Piccolomini colpisce tutta l'esegesi di Simplicio indicandone i fraintendimenti di Aristotele e le interpretazioni volutamente oscure di cui si serviva il commentatore greco per accordare Platone con il suo grande discepolo.

Nella sua interpretazione di Aristotele, il Piccolomini vuole mantenere la distanza che separa lo Stagirita da Platone e, per quanto concerne il problema dell'anima, accetta l'interpretazione averroistica (*De humana mente*, nella 5ª parte dei *Librorum ad scientiam de natura attinentium*, Venezia 1596): l'intelletto non è forma informante del corpo ed è unico per tutta la specie umana, dottrina, quest'ultima, che se non si trova esplicitamente in Aristotele, è però l'unica coerente ai suoi principi. Evidentemente l'una e l'altra dottrina — aggiunge Piccolomini — sono « false » in quanto contrarie alla fede, necessaria per conoscere non l'immortalità del-



l'anima ma il suo essere forma informante e l'essere moltiplicata; i filosofi mancando della rivelazione e avendo « considerate solo le opere della natura », non hanno potuto raggiungere tali verità.

Se il Piccolomini vede con chiarezza i motivi platonici dell'averroismo (lo stesso Aristotele, egli nota, lodò Anassagora senza polemizzar mai, sul problema dell'intelletto, con Platone che « mentem intrinsecus esse unam existimavit »), ricollegando Simplicio alla tradizione platonica che si prolungava fino ad Averroè, quando scriverà l'*Expositio in tres libros de anima* (Venezia, 1602; seguivano i *Capita sententiae Simplicii*, ecc.) indicherà la posizione di Simplicio (se suo è il commento sulla cui autenticità Piccolomini si mostra dubbioso per i rapporti testuali con Prisciano Lido) come diversa sia da quella di Averroè sia da quella di Alessandro d'Afrodisia e di Tommaso d'Aquino: « le anime razionali, secondo Simplicio, non sono una sola anima come ritengono alcuni platonici e con loro Averroè; né sono tante quanti furono e saranno gli uomini, come ritengono Tommaso d'Aquino e Alessandro d'Afrodisia: ma sono in numero determinato e definito e derivano *ab aeterno* dall'idea della mente. Il loro numero non aumenta né diminuisce, ma le singole anime vivono varie vite, e corrono dall'una all'altra vita come in cerchio ». Da questi principi, non sarà difficile al Piccolomini indicare le profonde differenze tra « accademici » e aristotelici.

La polemica di Piccolomini contro la concordia tra Platone e Aristotele colpisce non solo Simplicio, ma anche Boezio, e tra i moderni, Pico della Mirandola, mentre non colpisce il Genua il quale — con Vincenzo Maggi, Francesco da Vimercate, Pendasio ed altri — avrebbe saputo mantenere distinte le dottrine platoniche da quelle aristoteliche, pur utilizzandole insieme. Ma non può dirsi che dalle farraginose opere di Piccolomini la sua posizione esca ben definita: e se netta è la sua polemica con lo Zimara per il problema del metodo (che egli concepiva platonicamente come « deduzione » dei molti dall'uno in quanto solo così si ripercorrono i momenti della processione delle cose da Dio), non altrettanto decisa è la sua posizione tra Platone e Aristotele se, mentre pubblicava con il suo nome trattati aristotelici, stampava anche — con nome di un presunto discepolo (come sembra) — libri tutti platonici quali *Academicarum contemplationum libri decem in quibus et Divini Platonis praecipuae sententiae ordinatim explicantur et Peripateticorum adversus illum calumniae quamplurimae refelluntur* (Venetiis 1576, con il nome Stephanus Theupolus).

La polemica contro averroisti e simpliciani si alimentava anche da parte degli alessandristi, sempre più numerosi a Padova e altrove. Tra gli alessandristi padovani si possono ricordare — come testimoni della continuità dell'insegnamento pomponazziano — Vincenzo Maggi, assai celebrato dai contemporanei, chiamato a Padova nel 1529, e dal 1531 concorrente del Genua, successore dello Zimara, passando poi da Padova a Ferrara (1542) ove ebbe alunno Giulio Castellani; e poi ancora quel Bassiano Lando (*In tres Aristotelis libros de anima elegans et nova expositio*, Venezia 1569), professore a Padova, e Gian Gabriele Alberto, professore nello stesso studio, dei quali Antonio Polo scrive: « Ricordo che quando ero a Padova un tal Gabriele Alberto piemontese trattò per tre mesi la questione dell'immortalità dell'anima e al termine di ogni soluzione disse — da ignorante e empio — “se non vi fosse Platone, sosterrei la mortalità dell'anima”. Similmente Bassiano Lando, che esponeva privatamente a molti nobili il terzo libro del *De anima* di Aristotele secondo l'insegnamento dell'empio Pomponazzi, diceva:

“mi dispiace leggervi delle empietà, ma la lettera di Aristotele dice così ed egli sostiene ciò” ».

Non diversa la posizione di Simone Porzio, coerente alessandrista — soprattutto per la soluzione del problema dell'intelletto, — attento conoscitore del testo greco di Aristotele e sottile esegeta del suo pensiero, che si propone di liberare da tutte le interpretazioni dualistiche o spiritualistiche, tanto platoniche o teologiche, quanto averroistiche. Centro dell'aristotelismo del Porzio è la dottrina del *sinolo*, sviluppata con piena consequenzialità: materia e forma costituiscono, nel loro nesso inscindibile, la realtà concreta individuale. Ciò vale anche per l'uomo: l'anima umana, in quanto atto e perfezione del corpo fisico e organico, non può esistere né separata né eterna; e chi introduce, per spiegarne l'origine e il fine, il concetto di creazione, rompe la logica del sistema aristotelico e cade in numerose contraddizioni. Porzio insiste quindi sul legame inscindibile tra anima e corpo, che pone l'uomo nella serie continuata di tutti gli altri esseri viventi e lo chiude in un ambito puramente naturale; né è possibile separare dall'anima l'intelletto, dato che questo è condizionato in tutta la sua attività al conoscere sensibile. Qui Porzio critica acutamente — sulla linea già aperta dal Pomponazzi — gli argomenti caratteristici della tradizione scolastica, ripresi anche dall'umanistica esaltazione della *dignitas hominis*, per provare l'immortalità: il desiderio di superare il limite empirico per attingere l'universale, l'aspirazione all'infinito e all'eterna contemplazione della verità sono per il Porzio conferme del limite e della finitezza dell'uomo, della provvisorietà del suo intendere, della caducità del suo essere. Del resto Aristotele non ha mai parlato dell'immortalità anzi, nota il Porzio, nel *De generatione animalium* la sorte degli uomini è apertamente accomunata a quella degli altri viventi. La conclusione diviene quindi chiarissima: «è ridicolo dare agli uomini una nascita e una morte molto diversa da quella degli altri viventi». E questo perché identica è la *ratio* che regge il concetto aristotelico di sostanza — così negli esseri animati come in quelli inanimati — per cui non è possibile concepire l'esistenza separata delle parti che costituiscono la sostanza: «*reliquum ergo est ut dicamus... intellectum potentia aboliri cum anima, quae est substantia; eiusdemque rationis confitendum est esse corruptionem hominis, cum interitu aliorum animalium, atque ut aliae corruptiones ad substantiam, ita hominis quoque ad substantiam terminabitur, eritque vera hominis corruptio et non separatio*».

Il destino dell'intelletto è dunque chiarissimo all'interno della filosofia aristotelica: «è assolutamente necessario affermare, nella filosofia di Aristotele, che l'intelletto in potenza è facoltà dell'anima nostra... generabile e corruttibile»; né v'è posto per una sua distinzione dall'intelletto agente, che, se fosse separato, tornerebbe a porre una dualità di tipo platonico; l'intendere si configura quindi come un'unica attività che l'anima esplica fin quando è unita al corpo e si estingue, come ogni altra capacità o abito, con l'estinguersi dell'individuo. Resta solo, secondo un motivo alessandrista, una *vis* al di sopra dell'uomo che illumina gli intelligibili come la luce i colori e si identifica con Dio.

La polemica contro ogni dualismo, che introduce una radicale scissione nell'uomo, si estende anche — sulla base di una coerente interpretazione di Aristotele — al problema dei rapporti tra intelletto e volontà: Porzio insiste sulla immanenza della volontà nella ragione che è propriamente una *facultas movens* e opera con il corpo e nel corpo, assorbendo anche la sensibilità e



la materia: è il coerente sviluppo del concetto di forma che in sé assume tutte le condizioni dell'individualità.

Il concetto di *sinolo* orienta tutta la fisica di Porzio, anteposta alla metafisica come suo fondamento: la struttura degli esseri è nel nesso di materia e forma e le loro trasformazioni — nelle quali interviene sempre il moto dei cieli — costituiscono l'oggetto della fisica: qui tutto è determinato dalla legge (da non intendersi nel senso della fisica moderna ma come intrinseca determinazione della forma), sicché non può parlarsi nell'universo fisico di fato o Provvidenza se non nel senso che queste parole indichino la determinatezza dell'accadere di cui la natura è causa (« cum dico fatum significo determinationem et legem... cum dico naturam significo causam a qua actiones proficiscuntur »).

S'intende facilmente come all'interno di questa prospettiva naturalistica si alimenti una costante polemica contro quei seguaci della tradizione peripatetica greca o araba che più avevano subito l'influenza platonica, da Temistio a Simplicio, da Avicenna ad Averroè, come pure contro i teologi che « ben provvisti di denti come sono — scrive Porzio — stiracchiano e deformano il senso dei nomi e dei verbi come più piace loro ».

Grande ammiratore del Porzio è l'alessandrino faentino Giulio Castellani (n. 1528), discepolo del Maggi: in polemica contro i « simpliciani », che aveva conosciuto a Padova e sul cui insegnamento ci fornisce interessanti notizie, egli riprende l'interpretazione di Alessandro — valida sempre nell'ambito naturale (« persistens naturae principiis ») — secondo la quale l'uomo, per Aristotele, subisce la stessa sorte degli altri esseri viventi, differenziandosi da loro non per l'immortalità della sua anima, ma solo per la capacità di elevarsi alla conoscenza dell'universale: la quale, peraltro, non è possibile senza i fantasmi, che condizionano tutto lo sviluppo intellettuale. L'anima umana — pure media tra eterno e temporale — resta sempre nell'ambito della natura e, legata necessariamente al corpo, subisce la sua stessa fine come le altre forme edotte dalla potenza della materia; l'immortalità è solo dell'intelletto agente — identificato con Dio — sotto la cui influenza si sviluppa la facoltà conoscitiva dell'uomo. Il Castellani non manca evidentemente dal concludere con la consueta avvertenza: che, cioè, l'insegnamento di Aristotele non può in alcun modo intaccare la fede cristiana « lontana dalla filosofia » e quindi al riparo dalle argomentazioni peripatetiche: « sicché — prosegue — possiamo audacemente discutere sulla sostanza e l'eternità dell'animo nostro e vedere attentamente cosa di essa abbia voluto intendere Aristotele. E se quando filosofiamo parliamo secondo la dottrina degli altri, sempre, come cristiani, presupponiamo che debbono venerarsi e onorarsi i preziosissimi monumenti delle lettere sacre ».

Altro critico di averroisti e simpliciani patavini, vicino all'alessandrismo del Pomponazzi e del Porzio, è Giacomo Zabarella, uno dei maggiori aristotelici della seconda metà del Cinquecento.

Alunno del Genua e di Bernardino Tomitano, professore a Padova dal 1564 prima alla cattedra di logica, poi alla cattedra straordinaria e ordinaria di filosofia (m. 1589), lo stesso Zabarella nel *De rebus naturalibus libri XXX* ci si presenta come aristotelico fedele all'insegnamento « naturale » dello Stagirita, aperto in più punti all'interpretazione averroistica — soprattutto per la polemica contro il concordismo teologico — ma consapevole anche delle deformazioni cui essa sottoponeva il pensiero aristotelico — in

Attorno ai temi centrali della logica dello Zabarella si accese tra lui e Piccolomini e tra il Petrella, seguace di quest'ultimo, e Ascanio Persio, discepolo del primo, una vivace polemica. Il Piccolomini (nella *Universa philosophia de moribus* del 1583 e poi nel *Comes politicus de recta ordinis ratione propugnator* aggiunto alla 2ª edizione dell'opera, nel 1594) negava il carattere « artificiale », cioè umano e soggettivo, della logica, come pure la distinzione tra l'*ordo naturae* e l'*ordo scientiarum*: per lui la logica è essenzialmente oggettiva, tutta esemplificata sull'ordine naturale: « nell'ordine in quanto tale — egli scrive — seguiamo ed emuliamo la natura; e poichè nella natura si ritrova un duplice ordine, l'uno corrispondente alla composizione, l'altro alla risoluzione », intesi entrambi quali modi diversi del rapporto dell'uno al molteplice, come origine e come fine, anche l'ordine logico si dovrà organizzare secondo il ritmo dell'origine e del fine (*intentio*). Sicché principio dell'ordine — come della natura — è l'unità: « ordo — egli scrive in replica al *De doctrinae ordine Apologia* dello Zabarella — est constitutio quaedam divina ad unum primum caput et ducem relata » ed era infatti questo il motivo dell'opposizione dello Zabarella (« hoc solum impugnare volumus quod oporteat scientiam auspicari ab uno a quo coetera omnia dependeant »), il quale, pur riconoscendo il primato della metafisica nell'ordine di natura, non riconoscerà ad essa la stessa priorità nell'ordine della scienza. Contrapposizione implicante due diverse concezioni del sapere e della mente umana, che, per Piccolomini, è *mensura mensurata a rebus* (solo Dio è *mensura mensurans*), mentre per Zabarella essa si pone come autonoma ordinatrice nell'ambito della scienza.

A questa polemica si svolge parallela — sempre pro e contro le dottrine di Zabarella — la polemica tra Ascanio Persio e Bernardino Petrella: questi aveva scritto contro lo Zabarella nelle *Quaestiones logicae* (1571), poi nei *Logicorum disputationum libri septem* (1584) e il Persio — fratello del teleciano Antonio — rispose con i *Logicarum exercitationum libri* (1585-86), contro i quali scrisse, difendendo il Petrella, Giulio Marziale (*Propugnatio*) cui ancora replicò il Persio con la *Defensio criticorum et apologetici primi* (1587): polemica complessa che vede il riproporsi del problema se la logica sia scienza o arte, se l'ordine logico sia oggettivo o soggettivo, se l'induzione — e in che limiti — sia propriamente un processo inventivo e dimostrativo.

Se queste dispute logiche sembrano mettere in evidenza, anche nell'ambito della cultura delle scuole, l'importanza sempre crescente di impostare di nuovo il problema del metodo — che tuttavia veniva definendosi in nuovi termini fuori di questi ambienti per opere dei trattati di retorica e soprattutto dei pratici e degli sperimentatori — l'aristotelismo restava pur sempre estraneo al rinnovamento filosofico che andava maturando nella cultura della fine del Cinquecento, e continuava a esaurirsi — chiuso negli schemi della metafisica e della fisica dello Stagirita — nel problema dell'esatta interpretazione del pensiero di colui che, ritenuto « interprete della natura » aveva segnato la « fine dell'umano intelletto » nel senso che tutto aveva visto e definito. Donde il senso di intemporale identità e monotonia che ci dà la lettura degli scritti aristotelici, solo raramente ravvivati dall'intuizione dell'inutilità di certo tipo di filosofare, che, ormai, fuori dalle scuole, era stato posto in definitiva crisi soprattutto dallo sviluppo delle nuove scienze matematiche e sperimentali.

Un significativo incontro dei due mondi, così radicalmente distanti da non intendersi più, è quello di Galilei con i maestri aristotelici dello studio



padovano, così sicuri dei mondi celesti deduttivamente dimostrati da Aristotele da ignorare volutamente le nuove esperienze galileiane e da rifiutare di porre l'occhio al « cannone » del Pisano. Tra quei maestri primeggiava Cesare Cremonini (m. 1631): professore a Ferrara — amico del Patrizi — poi a Padova (1590) alla seconda cattedra di filosofia ordinaria accanto al Piccolomini succeduto allo Zabarella, sostituendo poi lo stesso Piccolomini nel 1601, egli rappresenta l'aristotelismo nella sua più piena intransigenza sia rispetto al concordismo teologico, sia rispetto ai problemi della nuova scienza e alle prospettive della nuova filosofia che si maturava fuori degli ambienti universitari: ed è significativo che se egli ebbe più di una volta a incorrere nei sospetti dell'Inquisizione, non esitò dal canto suo a sottoscrivere una « censura » dell'Inquisizione padovana contro Telesio.

Cremonini torna a prospettare il mondo fisico e metafisico di Aristotele, chiuso e finito nella scala degli esseri che si distende tra il primo motore e la materia prima, termini estremi di una dimensione che esclude ogni processo infinito (« nec ascendendo nec descendendo possumus progredi sine termino »). Eternamente mosso da un'intrinseca legge di finalità, il mondo dipende dal primo motore non come da causa efficiente ma da causa finale, avendo quest'ultima il primato su tutte le altre: « Principatus quem adscribit Aristoteles primo enti, consistit in dependentia omnium aliorum ab ipso ut a fine, qui est solus verus principatus: finis enim est causa causarum ».

In questa struttura, il primo motore — lungi dall'identificarsi con Dio creatore come nella scolastica tomista — si pone come motore finito, in quanto muove di moto finito la prima sfera, non soggetto a mutamenti e turbamenti esterni, sempre intrinsecamente necessitato dal suo essere.

Al di sotto di esso, i cieli — composti dall'eterna incorruttibile quinta essenza — retti ciascuno da un'anima che ne è la forma informante, quindi inseparabile, che si muove secondo finalità verso la propria intelligenza; dai cieli dipendono le varie specie di movimento nel mondo sublunare sul quale essi influiscono come cause finali che prospettano i modelli perfetti delle generazioni delle forme e come cause efficienti attraverso la luce e il calore, principio di vita. Ove è da rilevare la ripresa della dottrina aristotelica del *calore* (secondo altra direzione era stata sviluppata da Telesio) come principio di vita che dal sole si propaga in tutti gli esseri animati (*calidum innatum*) e insieme il presentarsi della causalità celeste soprattutto come finalità; questo permetteva il rifiuto del determinismo astrologico, contro il quale Cremonini polemizza, riprendendo esplicitamente le argomentazioni di Pico della Mirandola.

Il problema dell'anima viene impostato coerentemente ai principi della fisica aristotelica: contro l'interpretazione averroistica che faceva dell'anima razionale una forma assistente e non informante, Cremonini insiste sul concetto di *sinolo* per cui la forma è inseparabile dalla materia che informa, costituendo l'essere (« Aristotele pone l'anima razionale non, come dice Averroè, quale forma astratta assistente, ma quale forma informante il corpo e che costituisce con esso l'uomo »): dunque anche l'anima razionale non potrà esistere senza il corpo, e se ne distinguerà solo per distinzione di ragione: « haec forma non est separabilis a materia nisi secundum rationem: impossibile est ut sit anima et non sit in corpore ».

Sicché l'anima in quanto forma, cioè *causa corporis*, potrà dirsi essa stessa *corporea*. Ciò tuttavia non vuol dire che tutta l'attività dell'anima razionale sia chiusa nell'essere corporeo da cui purtuttavia dipende — tra-

mite l'immagine sensibile — l'intendere (« quando si dice che l'anima è corporea in quanto informante, si dice per escludere che sia corporea in quanto dipendente dal corpo »): per il Cremonini infatti l'intelletto possibile — che è moltiplicato — è una facoltà dell'anima che in quanto intende supera la corporeità (*non est mixtus corpori*) e attinge l'universale: sicché solo nel suo atto d'intendere l'anima raggiunge quella immortalità che non le compete come forma del corpo.

Posizione ambigua che risente senza dubbio di quella trascendenza platonica e averroista contro la quale Cremonini polemizza (« l'anima è forma informante e forma che si serve del corpo come strumento per le sue operazioni ») e che si avverte chiara quando afferma che « *potentia intellectiva non est organica et ideo non est individua et materialis, nisi in sua radice, ratione scilicet animae a qua fluit; de se vero est omnipotens et indefinita, prorsus incorporea et indivisibilis* ». È evidente il tentativo di conservare il fondamentale legame dell'intendere con l'organismo corporeo, e insieme salvare quell'universalità e identità in cui — al di là degli individui — consiste la vera eternità e immortalità, ove è forse anche da vedere una suggestione di insegnamenti pichiani che furono sempre presenti a Cremonini e che ispirano anche la sua *Epitome metaphysices*.

Evidentemente le tesi del Cremonini — da quelle sulla finità di Dio e dell'eternità del mondo al necessario legame dell'anima con il corpo di cui è forma — sono sempre presentate come interpretazioni del pensiero di Aristotele, estraneo, per la sua stessa condizione storica, all'insegnamento della fede: è quanto ricorda Cremonini — « *homme déniâisé et guéri du sot* », come dirà Naudé — rispondendo alle censure dell'Inquisizione; in tutta la sua opera — e in particolare si riferiva alle tesi del *De caelo* — egli ha esposto Aristotele con i principi di Aristotele (« *in disputatione aristotelica cum principiis Aristotelis sunt disputata* »), sicché non c'è da meravigliarsi se in un filosofo profano si trovano principi contrari alla fede (« *si ergo inter disputandum sunt aliqua non recepta a theologis quid mirum in principiis philosophi ethnici?* »); per sé poi la filosofia e la teologia non possono essere in contrasto, se l'una e l'altra sono quel che debbono essere: « quando si dice che la filosofia si oppone alla teologia, o quella non è filosofia o questa non è propriamente teologia: il vero non si oppone al vero, né la verità alla verità ». Quanto poi all'obbligo di sciogliere gli argomenti di Aristotele, se è vero che questo è possibile farlo con la luce naturale, vi possono ben pensare quei « *doctissimi viri* » che leggono i suoi libri, ed egli subito sottoscriverà i loro argomenti. Che era un modo elegante — e sottilmente ironico — per lasciare ai teologi il compito di confutare Aristotele, al quale del resto essi stessi — ricorda il Cremonini — hanno elevato solennissime lodi. Quanto a lui, è obbligato dal suo stesso contratto semplicemente a esporre il pensiero di Aristotele e « *nol facendo sarei obbligato alla restituzione della mercede* ».

Siffatte dichiarazioni — come è noto — erano sufficienti per gli inquisitori: e con la loro copertura l'aristotelismo era vissuto a lungo e continuerà a dominare le scuole ancora durante il Seicento, quando sempre più nettamente il pensiero « libertino » europeo si verrà riallacciando agli esiti eterodossi dell'aristotelismo padovano. Del resto non dalla teologia l'aristotelismo aveva da temere, ché proprio nella teologia aristotelico-scolastica il sistema di Aristotele trovava la difesa più tenace e apparentemente più sicura. Era piuttosto dalle nuove scienze sperimentali che l'aristotelismo ri-



ceveva i colpi mortali; e Galilei poteva ben dire che la scoperta delle macchie solari mandava in rovina tutta la filosofia peripatetica. Né valeva il disprezzo che gli aristotelici ostentavano per la nuova scienza ipotetica e sperimentale: Cremonini poteva anche affermare, parlando del suo *De coelo* che « non faccio menzione alcuna di queste sue [di Galilei] osservazioni », tanto più che, aggiungeva, « quel mirare per quegli occhiali m'imbalsmiscono la testa »: ché proprio questo atteggiamento denunciava la crisi in cui il sistema peripatetico era posto dalle nuove scoperte. E acutamente Galilei indicava il motivo della testarda adesione degli aristotelici ad un sistema ormai in rovina, in una pagina famosa dei *Dialoghi*: « SAGREDO: Io sono nel cuore al signor Simplicio, e veggo che e' si sente muovere assai dalla forza di queste pur troppo concludenti ragioni; ma, dall'altra banda, il vedere la grande autorità che si è acquistata Aristotile appresso l'universale, il considerare il numero de gli interpreti famosi che si sono affaticati per esplicare i suoi sensi, il vedere altre scienze, tanto utili e necessarie al publico, fondar gran parte della stima e reputazion loro sopra il credito d'Aristotile, lo confonde e spaventa assai; e me lo par sentir dire: "E a chi si ha da ricorrere per definire le nostre controversie, levato che fusse di seggio Aristotile? qual altro autore si ha da seguitare nelle scuole, nelle accademie, nelli studi? qual filosofo ha scritto tutte le parti della natural filosofia, e tanto ordinatamente, senza lasciar indietro pur una particolar conclusione? adunque si deve desolar quella fabbrica, sotto la quale si ricuoprono tanti viatori? si deve destrugger quell'asilo, quel Pritaneo, dove tanto agiatamente si ricoverano tanti studiosi, dove, senza esporsi all'ingiurie dell'aria, col solo rivoltar poche carte, si acquistano tutte le cognizioni della natura? si ha da spiantar quel propugnacolo, dove contro ad ogni nimico assalto in sicurezza si dimora?". Io gli compatisco, non meno che a quel signore che, con gran tempo, con spesa immensa, con l'opera di cento e cento artefici, fabbricò nobilissimo palazzo, e poi lo vegga, per esser stato mal fondato, minacciar rovina, e che, per non veder con tanto cordoglio disfatte le mura di tante vaghe pitture adornate, cadute le colonne sostegni delle superbe logge, caduti i palchi dorati, rovinati gli stipiti, i frontespizi e le cornici marmoree con tanta spesa condotte, cerchi con catene, puntelli, contrafforti, barbacani e sorgozzoni di riparare alla rovina ».

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Sono da vedere anzitutto le opere generali sulla filosofia del Rinascimento:

- AUTORI VARI, *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Firenze 1960 (*Atti del XII Congresso Intern. di Filosofia*, vol. IX).
- C. CARBONARA, *Il secolo XV*, Milano 1943.
- E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, trad. it., vol. I, Torino 1952, pp. 97-199; *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it., Firenze 1935.
- A. CORSANO, *Aristotele tra Rinascimento e Barocco*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1955, pp. 504-13; *Studi sul pensiero del tardo Rinascimento*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXXVII (1958) 34-117, 201-255; XXXVIII (1959) 76-97; XL (1961) 87-91, 173-180, 499-507; XLI (1962) 56-64.
- F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano*, 2 voll., Firenze 1872-74.
- E. GARIN, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1952, pp. 172 ss., 191 ss.; *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari 1954; *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961; *Le traduzioni umanistiche di Aristotele*, in « Atti e Memorie dell'Accad. Fiorentina di scienze morali "La Colombaria" », 1947-50, pp. 57-104.
- C. GIACON, *La seconda Scolastica*, 2 voll., Milano 1944.
- W. GILBERT NEAL, *Renaissance concepts of method*, New York 1960.
- É. GILSON, *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVI^e siècle*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, Firenze 1963, pp. 31-61.
- P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought und Letters*, Roma 1956; *El mito del ateismo renacentista y la tradición francesa del libre pensamiento*, in « Notas y Estudios de Filosofía », IV, 13 (1953) 1-14; *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova 1962.
- L. MINIO-PALUELLO, *Attività filosofico-editoriale aristotelica dell'Umanesimo*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, Firenze 1963, pp. 245-262.
- B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945; *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958; *Letteratura e cultura veneziana del Quattrocento*, in *La civiltà veneziana del Quattrocento*, Firenze 1957, pp. 99-145; *La Scuola di Rialto e l'Umanesimo veneziano*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, Firenze 1963, pp. 93-139.
- P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.
- J. H. RANDALL, Jr., *Scientific method in the School of Padua*, in *Roots of scientific thought*, ed. by Ph. P. Wiener and A. Noland, New York 1960, pp. 139-146; *The School of Padua*, Padova 1961.
- G. SAITTA, *Il pensiero italiano dell'Umanesimo e del Rinascimento*, 3 voll., Bologna 1949-1951.



- L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, vol. V, New York 1941, pp. 37-110.
 E. TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Padova 1939.
 G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1953.

In queste opere sarà facile ritrovare i rinvii bibliografici; ci limitiamo qui ad indicare alcuni studi sugli autori dei quali si sono dati i testi.

LEONARDO BRUNI

- J. FREUDENTHAL, *L. Bruni als Philosoph*, in « Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum », 1911.
 H. BARON, *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig-Berlin 1928.
 E. GARIN, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele*, cit., pp. 8-14.

GIORGIO DI TREBISONDA

- R. SABBADINI, *Briciole umanistiche*, in « Giornale storico della letteratura italiana », 1891, pp. 230-241.
 G. CASTELLANI, *Giorgio da Trebisonda maestro di eloquenza a Venezia e Vicenza*, in « Nuovo archivio veneto », VI (1896) 123-142.
 E. WALSER, *Poggius Florentinus Leben und Werke*, Lipsia 1914, pp. 268-272.
 A. MERCATI, *Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II*, in « Orientalia Christiana Periodica », IX (1943) 65-99.
 G. TH. ZORAS, Γεώργιος ὁ Τραπεζούντιος, Atene 1954, pp. 17-85.
 L. MOHLER, *Kard. Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, vol. I, Paderborn 1923, pp. 350 ss., 399 ss.; *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, pp. 277 ss., 393 ss.

ALESSANDRO ACHILLINI

Su Alessandro Achillini, oltre ai capitoli dedicati alla sua figura nelle opere generali (in partic. L. THORNDIKE, *A history*, cit., vol. V, New York 1941, pp. 37-49; G. SAITTA, *Il pensiero italiano*, cit., vol. II, Bologna 1950, pp. 326-40), si vedano soprattutto:

- L. MUNSTER, *A.A. anatomico e filosofo professore dello Studio di Bologna (1463-1512)*, in « Riv. di studi di scienze mediche e naturali », XXIV (1933) 7-22, 54-77.
 B. NARDI, Voce A.A. in *Dizion. Biografico degli Italiani*, I, pp. 144-145; *Sigieri di Brabante e A.A.*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1943, n. 3-4 e poi in *Sigieri di Brabante*, cit., pp. 40-90; *Appunti sull'averroista bolognese A.A.*, in *Saggi sull'aristotelismo*, cit., Firenze 1958, pp. 225-279; *I « Quodlibeta de Intelligentiis » di A. Achillini*, in *Saggi sull'aristotelismo*, cit., pp. 179-223.

AGOSTINO NIFO

- F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi*, Firenze 1868, pp. 39-41, 50-57, 214-41, 263-70; *Del « Principe » di Machiavelli e di un libro di A. N.*, in « Giorn. Napol. di filosofia e letteratura », 1879, pp. 94-114.

- K. WERNER, *Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters*, in « Sitzungb. d. Wien. Akad. d. Wissenschaften », 1891, pp. 117-47.
- P. TUOZZI, *A. N. e le sue opere*, in « Atti e Memorie dell'Acc. di scienze, lett. ed arti di Padova », 1903-1904, pp. 63-86.
- M. GIORGIANTONIO, *L. Prassicio e A. N.*, in « Sophia », 1948, nn. 2-4.
- C. GIACON, *La seconda Scolastica*, I, Milano 1944, pp. 54-56.
- B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945 (v. indice onom.); *Saggi sull'aristotelismo padovano*, cit. (v. indice onom.).
- E. GARIN, *La cultura filosofica*, cit., pp. 299-303.

PIETRO POMPONAZZI

- F. FIORENTINO, *P. P. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana*, Firenze 1868.
- L. FERRI, *Intorno alle dottrine psicologiche di P. P.*, in « Atti e Memorie d. R. Accad. dei Lincei, cl. scienze morali », 2^a serie, 3 (1876), pp. 333-548.
- A. H. DOUGLAS, *The philosophy and psychology of P. P.*, Cambridge 1910.
- F. FIORENTINO, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, 1911, pp. 207-16.
- W. BETZENDORFER, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei P. P.*, Tubinga 1919.
- C. OLIVA, *Note sull'insegnamento di P. P.*, in « Giornale critico della Filosofia italiana », 1926, pp. 83-103, 179-90, 254-75.
- E. WEIL, *P. P.'s Lehre des Menschen und der Welt*, Amburgo 1928.
- A. CORSANO, *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al Giusnaturalismo*, Bari 1937, pp. 65-94.
- M.-H. LAURENT, *Introductio ai Commentaria in De anima Aristotelis* del Gaetano, vol. I, Roma 1938.
- G. BIANCA, *P. e il problema della personalità umana*, Catania 1941.
- C. CARBONARA, *Il secolo XV*, Milano 1943, pp. 436-440.
- C. GIACON, *La seconda Scolastica*, I, Milano 1944, pp. 53-90.
- M. DE ANDREA, *Fede e ragione nel pensiero del P.*, in « Rivista di Filosofia Neoscolastica », 1946, pp. 278-97.
- E. GARIN, *La filosofia*, II, Milano 1947, pp. 9-32.
- M. DE ANDREA, *Il razionalismo di P. P.*, in « Sapienza », 1950, pp. 46-68.
- G. SAITTA, *Il pensiero italiano dell'Umanesimo e del Rinascimento*, II, Bologna 1950, pp. 249-330.
- C. WILSON, *P. 's criticism of calculator*, in « Isis », 1953, pp. 355-62.
- P. O. KRISTELLER, *A new manuscript source for P. 's theory of the soul from his Paduan period*, in « Rev. int. de Philos. », 1951, pp. 144-57; *Two unpublished questions on the soul of P. P.*, in « Mediaev. and Humanistica », 1955, pp. 76-101.
- E. RAIMONDI, *Pomponazzi e l'immortalità dell'anima*, in « Convivium », 1955, n. 2, pp. 218-24.
- A. MAURER, *Between reason and faith: Siger of Brabant and Pomponazzi on the magic arts*, in « Mediaeval Studies », 1956, pp. 1-18.
- E. GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XVIII (1961) 163-279.

Al Pomponazzi ha dedicato una serie sistematica di studi, con pubblicazione di molti testi inediti, B. NARDI: *Gli scritti del Pomponazzi*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1950, pp. 317-325; *Le opere inedite del Pomponazzi*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1950, pp. 427-442; 1951, pp. 103-118, 363-381; 1953, pp. 45-70, 175-191; 1954, pp. 341-355; 1955, pp. 186-198, 385-403; 1957, pp. 449-455; 1958, pp. 333-358; *Corsi inediti di lezioni di Pietro Pomponazzi*, in *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma 1955, pp. 253-283; *Di una nuova edizione del « De immortalitate animae » del Pomponazzi*, in « Rassegna di filosofia », 1955, pp. 149-174; Voce P.P. in *Enciclopedia Cattolica*, IX, coll. 1731-34.

SIMONE PORZIO

- F. FIORENTINO, *P. Pomponazzi*, Firenze 1868, pp. 270-88; S. Porzio, in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari 1911, pp. 83-153.
 G. SAITTA, *L'aristotelico S. Porzio*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1949, pp. 278-306; *Il pensiero italiano del Rinascimento*, II, Bologna 1950, pp. 340-367.

GIACOMO ZABARELLA

- P. RAGNISCO, *Una polemica di logica nell'Università di Padova nelle Scuole di B. Petrella e di G. Zabarella*, in « Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti », (1885-86) 44¹, VI Serie, 4¹, pp. 463-562; *La polemica tra Francesco Piccolomini e Giacomo Zabarella nella Università di Padova*, ivi, 44², VI Serie, 4², pp. 1217-1252.
 WILLIAM F. EDWARDS, *The Averroism of J. Zabarella (1533-1589)*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, cit., pp. 91-107.
 A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, X: *Lo strumentalismo logico di J. Zabarella*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XLI (1962) 507-517.

MARCANTONIO GENUA

- G. VEDOVA, *Biogr. degli scrittori padovani*, I, Padova 1832, pp. 457-60.
 B. NARDI, *Il commento di Simplicio al « De anima » nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI*, in *Archivio di Filosofia. Testi umanistici inediti sul « De Anima »*, Padova 1951, pp. 139-206, e ora in *Saggi*, cit., pp. 365-442.