



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/>

*Gli studi italiani sul pensiero del Rinascimento.*  
*II. Platonismo e aristotelismo*  
di Tullio Gregory

«Rassegna di filosofia», II, 1953, pp. 51-62.

Parole chiave: filosofia rinascimentale, Umanesimo, Quattrocento, Cinquecento

TULLIO GREGORY

## Gli studi italiani sul pensiero del Rinascimento (1949-1952)

### II. - PLATONISMO E ARISTOTELISMO (\*)

« L'uomo della Rinascenza è, rispetto alla divinità e all'universo infinito, 'umfangend-umfängen' (avvincente e avvolto). La filosofia della Rinascenza non è riuscita ad aver ragione dell'antinomia dialettica inclusa in questa duplice relazione »: questa osservazione del Cassirer <sup>(1)</sup>, sulla quale concorda la più recente storiografia <sup>(2)</sup>, spiega la fondamentale incertezza che caratterizza il pensiero umanistico nel suo atteggiamento di fronte all'uomo, alla natura, a Dio e che non lo condusse mai alla negazione del trascendente, dell'infinito, malgrado quello che nei tempi moderni si è scritto sull'« immanentismo » del Rinascimento. L'uomo, il suo mondo, la sua stessa ragione sono sempre sentite come limitate, e al dilà della loro finitezza è Dio. Su questo fondo comune possiamo però

---

(\*) Vedi vol. I, 1952, pp. 201-213; gli studi di carattere generale presi in esame nella prima parte di questa rassegna, saranno qui solo eccezionalmente citati, ritenendosene impliciti i rinvii. Gli studi sul secolo XIV saranno oggetto di altra rassegna, data l'estrema complessità di questo periodo in cui, mentre averroismo e occamismo portavano a esaurimento tutte le possibilità della filosofia aristotelica accentuandone l'inconciliabilità con la rivelazione cristiana o criticandone gli stessi fondamenti, si venivano maturando i motivi dell'umanesimo civile fiorentino, già chiari alla fine del secolo nell'opera di Coluccio Salutati.

<sup>(1)</sup> E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1935, p. 298; sul Rinascimento come espressione di questa non risolta antinomia, e cioè come espressione della « problematicità di una autocoscienza non raggiunta », cfr. U. SPIRITO, *Machiavelli e Guicciardini*, Roma, Leonardo, 1945; per i riflessi nella letteratura di questa antinomicità, si vedano le acute osservazioni di U. Bosco nella relazione in discussione al III Convegno internazionale di studi sul Rinascimento, tenutosi in Firenze dal 25 al 28 sett. 1952 (U. Bosco, *Il Rinascimento: significato e limiti - Storia letteraria*, Firenze, Palazzo Strozzi, 1952, pp. 14 sgg.).

<sup>(2)</sup> Cfr. C. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento*, Firenze, Le Monnier, 1952, pp. 129 sgg.



distinguere due diversi atteggiamenti di fronte al problema religioso: v'è chi rinuncia a lanciare il suo sguardo al dilà dell'orizzonte umano e, chiudendosi in un sereno agnosticismo, cerca di cogliere il frutto di questa breve esistenza terrena nelle diverse affermazioni di arte, di politica, di filologia; v'è chi invece, rifiutando la chiusura nei limiti terreni, tenta di superarli in uno slancio d'amore che, quasi dono carismatico, avvicini all'assoluto: in questo caso tutta l'attività umana è ordinata a un fine soprannaturale e, al dilà della ragione discorsiva, la filosofia diventa religione: è l'atteggiamento platonico.

A illuminare l'orientamento religioso dell'ambiente fiorentino quattrocentesco si impegna Eugenio Garin in alcuni importanti saggi <sup>(3)</sup>: egli, che ha sempre sottolineato l'aspetto civile, l'interesse umano come caratteristico dell'Umanesimo <sup>(4)</sup>, nota, in tutto questo nuovo orientamento verso i problemi della città terrena, un'atmosfera profondamente religiosa che dà valore e luce allo stesso mondo degli uomini. Siamo, potremmo dire, a una nuova forma di *umanesimo cristiano* che trova « l'impronta divina... nell'ordine con cui l'uomo vive la propria vita » <sup>(5)</sup>. Ed è sempre religione cristiana quella degli umanisti, anche se, attraverso l'idea di una perenne rivelazione che ha sempre accompagnato la storia dell'umanità fino alla sua piena manifestazione nel cristianesimo (idea questa già presente nei Padri della Chiesa), il cristianesimo si allarga nel senso di una metafisica platonico-cristianeggiante. E il platonismo — ciò non dovrebbe dimenticare chi si è affaticato a scoprire un immanentismo idealistico nell'innocente *Theologia* di Ficino — è precisamente sentito come richiamo alla religione, alla trascendenza e per questo opposto al *fisico* Aristotele <sup>(6)</sup>, ai suoi commentatori, come pure agli scolastici

<sup>(3)</sup> E. GARIN, *Problemi di religione e filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance - Mélanges A. Renaudet*, Genève, Droz, 1952, pp. 70-82; *Testi minori sull'anima nella cultura del 400 in Toscana*, in « Archivio di filosofia - Testi umanistici inediti sul 'De anima' », Padova, Liviana, 1951, pp. 1-36; *La cultura fiorentina nell'età di Leonardo*, in « Belfagor », VII (1952), pp. 272-289; *Girolamo Savonarola zu seinem fünfhundertsten Geburtstag am 21 September*, in « Schweizer Monatshefte », 1952, pp. 359-367.

<sup>(4)</sup> E. GARIN, *L'Umanesimo italiano - Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952, passim; cfr. questa *Rassegna*, I (1952), pp. 204 sgg.

<sup>(5)</sup> E. GARIN, *Problemi di religione e filosofia*, ecc., già cit., p. 71.

<sup>(6)</sup> Cfr. E. GARIN, *Ritratto di Marsilio Ficino*, in « Belfagor », VI (1951), p. 293; *La « Teologia » ficiniana*, in « Archivio di filosofia - Umanesimo e machiavellismo », Padova, Liviana, 1949, pp. 26-27. Esprime una idea corrente il Pandolfini quando, nei suoi appunti, contrappone Platone « angelo di Dio » ad Aristotele « angelo della natura » (cfr. E. GARIN, *Noterelle sulla filosofia del Rinascimento*, in « Rinascimento », II, 1951, p. 330, n. 1). Del Ficino, Kristeller e Perosa hanno pubblicato un trattatello epistolare giovanile che può considerarsi il suo primo scritto filosofico (è del 1454): cfr. P. O. KRISTELLER, *Un nuovo trattatello inedito di Marsilio Ficino*, in « Rinascimento », I (1950), pp. 25-35; il testo pp. 35-42.

della *via moderna* che minavano, con la sottile dialettica, tutto l'edificio costruito sull'armonia della religione e della filosofia, negando la possibilità di quella *pia philosophia* che è l'ideale del platonismo umanistico di Ficino (7).

È merito dei più attenti studiosi di Marsilio aver ridotto in limiti assai modesti la personalità speculativa del cortigiano Mediceo: se importante fu la sua opera di traduttore del *corpus platonicum* che ebbe nell'Europa tanta fortuna e diede al Ficino meritata fama, non altrettanto notevole può dirsi l'opera sua maggiore « de immortalitate animorum »: il suo platonismo, che presto divenne moda di circoli benpensanti piuttosto che severo impegno morale (8), non solo non portava un'impostazione veramente nuova di problemi di fronte alla precedente tradizione platonico-cristiana, ma finiva per rappresentare la negazione di quello stesso fervore di vita cittadina, di interessi umani, del primo Quattrocento fiorentino. Sicchè è stato giustamente notato che non dovette certo dispiacere a Cosimo quell'atmosfera platonica che ben serviva ad allontanare gli animi dalla preoccupazione e dall'impegno politico, proprio nel momento in cui si stava verificando la trasformazione dello stato-città in signoria (9).

E diventa persino difficile, a chi intende l'Umanesimo come scoperta della dignità della città terrena, del mondo degli uomini e della loro dispiegata ragione al dilà dell'eteronomia medievale, collocare in questa atmosfera civile la filosofia del Ficino che è tutta slancio verso la città celeste. Essa non è solo negazione del *fisico* Aristotele, ma altresì della filosofia come espressione della ragione discorsiva; tornano in Ficino i temi della « *reductio artium ad theologiam* », ove tutto perde valore di fronte a quest'ultima, intesa più come mistica ascesa che come riflessione sul dato rivelato. Da questo angolo visuale si riduce anche il valore della polemica contro il naturalismo aristotelico e averroistico (10) e riesce dif-

(7) Cfr. A. CORSANO, *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al giusnaturalismo*, Bari, Laterza, 1937, pp. 20; 24-25. La polemica dei letterati contro gli occamisti, che è uno degli aspetti della disputa sulle arti, divenne assai presto tema obbligato di esercitazioni retoriche (cfr. per es. l'orazione di ROBERTO DE' ROSSI, in, A. MANETTI, *Roberto de' Rossi*, in « Rinascimento », II, 1951, pp. 33 sgg.). Sui termini della polemica occamista, come si venne articolando negli ultimi decenni del Trecento, alle origini cioè dell'umanesimo civile fiorentino, cfr. C. VASOLI, *Polemiche occamiste*, in « Rinascimento », III (1952), pp. 119-141 (in appendice allo studio è opportunamente ripubblicato il poemetto di Francesco Landino « in laudem loyce Ocham »).

(8) E. GARIN, *Ritratto di Marsilio Ficino*, già cit., p. 290.

(9) Cfr. E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, già cit., pp. 103-104, *Ritratto di Marsilio Ficino*, già cit., p. 290.

(10) Della disputa sulle arti, che spesso fu tema di esercitazioni retoriche e nulla più, l'aspetto più interessante è la polemica in difesa della vita attiva contro l'ideale aristotelico del βίος θεωρητικός: il primato del fare diviene infatti celebra-



ficile riallacciare al platonismo ficiniano un uomo che, come Leonardo, « la definizione dell'anima [lascia] nelle menti de' frati, padri de' popoli, li quali per ispirazione san tutti li segreti » ed. attende alla minuziosa ricerca del particolare concreto. La formazione di Leonardo, sia detto qui di sfuggita <sup>(11)</sup>, si spiega assai meglio ricollocandolo nella bottega del Verrocchio ove lo studio delle arti meccaniche lo educava allo studio delle matematiche, e l'amore per la pittura lo portava all'osservazione del particolare, piuttosto che nell'ambiente platonico fiorentino dell'età sua <sup>(12)</sup>.

Dove il platonismo è veramente ripensato attraverso una più larga coscienza storica e inserito in un'ampia costruzione filosofica, è nell'opera del Pico: ma non per nulla il Mirandolano prende più volte posizione contro tanta parte della cultura del suo tempo, e soprattutto contro l'aspetto predominante, la retorica.

La filologia umanistica, che indubbiamente fu richiamo a problemi del vivere civile per l'intimo nesso di pensiero-parola <sup>(13)</sup> come anche fu scoperta di nuovo senso storico attraverso una più chiara definizione degli antichi ricollocati nel loro tempo e studiati nella loro vera fisionomia <sup>(14)</sup>, assume però assai presto toni puramente retorici, divenendo

---

zione della vita civile e della storia (cfr. la raccolta di testi editi e inediti curata dal GARIN, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Firenze, Vallecchi, 1947). Da parte degli aristotelici non mancò un'adeguata risposta agli umanisti (si vedano per es. i testi del Vernia raccolti dal Garin nell'op. cit.); il disprezzo degli aristotelici contro la *lectio fucata* degli umanisti è quella stessa che anima la polemica del Pico contro l'umanesimo retorico. Le opere del Pomponazzi sono piene di sottintesa o esplicita polemica contro l'umanesimo: « nullus philosophus potest studere legibus, sunt pedochiarie tot nuge » scrive una volta il Peretto, cui non dispiaceva esser chiamato « Bergomensis subtilis ingenio, grossus verbis » (si vedano gli importanti testi pubblicati dal Nardi negli studi su Pomponazzi più oltre citati); per il loro carattere pratico, non teoretico, le leggi (in esse comprese anche le religioni) restano sempre inferiori alla filosofia aristotelicamente intesa.

<sup>(11)</sup> Altri su questa *Rassegna* si occuperà dei recenti studi su Leonardo.

<sup>(12)</sup> L'influenza del Ficino su Leonardo è sostenuta anche dal Garin (*La cultura fiorentina nell'età di Leonardo*, già cit.). Ma è merito del Garin aver decisamente polemizzato contro la tesi, sostenuta non solo dal Cassirer, dell'influsso che il Cusano avrebbe esercitato sulla cultura italiana del Rinascimento (cfr. E. GARIN, *art. cit.*, p. 288; *Testi minori sull'anima*, ecc. già cit., p. 14).

<sup>(13)</sup> Cfr. questa *Rassegna*, I (1952), pp. 210-211.

<sup>(14)</sup> Si vedano le importanti considerazioni del GARIN, *Il concetto di storia nel pensiero del Rinascimento*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, IV (1951), pp. 108-118; e qui stesso la precisa critica dell'interpretazione storicistica del bruniano « veritas filia temporis ». L'importanza della nuova filologia per la formazione della nuova metodologia storiografica si vede chiaramente in un Valla, ove l'umanesimo delle lettere (che ha il suo manifesto nelle *Elegantiae*) è sostenuto da un umanesimo dello spirito, fondato sulla coscienza che la parola deve essere espressione di quel contenuto spirituale col quale si identifica (per gli orientamenti della storiografia nei confronti del Valla cfr. G. RADETTI, *Nota bibliografica sulla filosofia del Valla*, in « Archivio di filosofia - Umanesimo e machiavellismo », già cit., pp. 127-135; una traduzione antologica del *De voluptate* è stata pubblicata da V. Grillo nel 1948, presso l'editore Pironti di Napoli).

ricerca della bella parola staccata dal vivo pensiero; ed è noto che sul campo puramente retorico si svolse gran parte della polemica umanistica contro i filosofi medievali, colpevoli di avere inquinato il latino di irti barbarismi.

La filologia retorica trova il suo migliore rappresentante in Ermolao Barbaro <sup>(15)</sup>, e giustamente il Garin sottolinea l'importanza della polemica contro di lui condotta dal Pico nell'epistola in difesa dei filosofi barbari, che non può intendersi separata dall'*oratio de hominis dignitate*.

« Consapevolmente Pico si oppone a una moda: non indulgenze per interessi puramente letterarii; non tenerezze per una filologia fine a se stessa; non debolezze per le comuni evasioni retoriche » <sup>(16)</sup>; sicchè Pico stesso, nell'introdurre le famose *Conclusiones*, volutamente sottolinea che nella loro formulazione « non Romanae linguae nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum dicendi genus est imitatus » <sup>(17)</sup>. La polemica antiretorica, qui come nell'epistola a Ermolao Barbaro, è fondamentale per comprendere lo spirito umanistico; e solo chi ne intenda il significato, scrive il Garin, « potrà affermare a pieno il suo stabile valore di difesa effettiva di ogni dimensione dell'uomo » <sup>(18)</sup>.

Corre parallela la polemica contro il tema dell'uomo microcosmo « tritum in scholis » <sup>(19)</sup>, oggetto di esercitazioni retoriche <sup>(20)</sup>: la *dignitas hominis* non è nell'assommare tutti gli elementi, non nell'essere *copula, hymenaeum mundi*, affermazioni tutte insoddisfacenti, come il Pico stesso dichiara proprio sul principio della celebre *oratio*: il Mirandolano sentiva che nella consueta esaltazione dell'uomo microcosmo si annidava una concezione prettamente naturalistica nella quale il tutto (macrocosmo)

<sup>(15)</sup> Di Ermolao Barbaro si è da tempo venuto occupando il Branca che ne ha pubblicato l'importante epistolario e che ora nel saggio *Un trattato inedito di Ermolao Barbaro* (in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, già cit., pp. 83-98), dà ampia notizia ed estratti del trattatello inedito *De coelibatu libri*, ritrovato nella Ariostea di Ferrara. Lo stretto rapporto tra retorica umanistica e esaltazione del celibato da un lato, e tra umanesimo civile e celebrazione del matrimonio dall'altro, ha messo in rilievo E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, già cit., pp. 55-56.

<sup>(16)</sup> Cfr. E. GARIN, *Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola* in « Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV et XVI siècles », Paris, C.N.R.S., p. 170; le due epistole, amichevolmente polemiche, del Pico e del Barbaro sono ripubblicate dal Garin nella preziosa antologia: *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952.

<sup>(17)</sup> Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, p. 19.

<sup>(18)</sup> E. GARIN, *Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola*, già cit., p. 171.

<sup>(19)</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, ed. cit., p. 192.

<sup>(20)</sup> A proposito del troppo spesso citato discorso *De dignitate et excellentia hominis* del MANETTI, il Garin nota giustamente che « si tratta in realtà di un'opera molto modesta, che spesso si riduce a un florilegio di testi » (*Problemi di religione e filosofia*, ecc., già cit., p. 76, n. 2; cfr. CASSIRER, *op. cit.*, p. 135).



è comunque superiore ad ogni sua parte, e tanto più quando questa è fatta specchio passivo del tutto. E in chiara polemica con siffatto naturalismo è l'affermazione del Pico non aver l'uomo forma alcuna perchè già prima della sua creazione il mondo era in sè completo; l'uomo dunque non occupa un posto definito nel mondo, non ha una sua forma, chè questa lo predeterminerebbe ad essere in un certo posto nella scala degli esseri, lo chiuderebbe in una definita natura; l'uomo non è nulla, o meglio egli è quel che si fa <sup>(21)</sup>.

Ma Pico, non si dimentichi, è stato educato nell'ambiente dell'aristotelismo padovano, tra coloro cioè più avversati dall'umanesimo retorico che ebbe il suo modello nella polemica antiaverroistica di Francesco Petrarca <sup>(22)</sup>; e importante è il contributo del Nardi per lo studio della formazione della filosofia picchiana, quando richiama l'attenzione su quella mistica averroistica che, posto l'intelletto umano come privo di una natura determinata, ma in potenza a divenire tutte le cose, collocava al più alto grado della speculazione la *copulatio* con l'intelletto agente, per la quale l'uomo diventava il nesso fra l'universo fisico e Dio <sup>(23)</sup>.

Ma il Pico, nel suo interessè profondamente religioso, non poteva chiudersi nell'intellettualismo dei suoi maestri averroisti e neppure accettare la loro distinzione di filosofia e teologia; così neppure volle accettare la loro mistica, che poneva la felicità al termine dello sviluppo intellettualistico del soggetto; v'è una felicità che solo la grazia di Dio può concedere, ed è la vera felicità: in questo trapasso dall'averroismo al cristianesimo si trasforma anche la dottrina della *copulatio*, che si sublima nel concetto cristiano dell'incarnazione: il vero mediatore diviene il Verbo, « nell'unione ipostatica del Verbo con la natura umana si raggiunge

<sup>(21)</sup> *De hominis dignitate*, ed. cit., pp. 104 sgg.; cfr. E. GARIN, *Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola*, già cit., p. 181. Una prima redazione della celebre *Oratio* ha trovato il Garin nel fondo Palatino della Biblioteca Nazionale di Firenze: esso è pressochè identico nella prima parte (*l'oratio de pace*), mentre è assai più breve la seconda parte che non ha l'impronta polemica nè l'esaltazione della scoperta della sapienza ebraica, caldaica e cabalistica (cfr. E. GARIN, *Notizie intorno a Giovanni Pico*, in « Rivista di storia della filosofia », IV, 1949, pp. 210-212).

<sup>(22)</sup> Delle *Invective* ha dato un'edizione magistrale P. G. Ricci (F. PETRARCA, *Invective contra medicum, testo latino e volgarizzamento di Ser Domenico Silvestri*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1950). Per la polemica antiaverroistica del Petrarca, si veda P. O. KRISTELLER, *Petrarch's 'averroists'* in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, già cit., pp. 59-65.

<sup>(23)</sup> « A me sembra — scrive il Nardi — che proprio dalle sue meditazioni sulla dottrina averroistica della *copulatio*, Pico della Mirandola sia stato condotto ad elaborare uno dei suoi più profondi concetti: quello della *dignitas hominis* » (B. NARDI, *La mistica averroistica e Pico della Mirandola*, in « Archivio di filosofia - Umanesimo e machiavellismo », già cit., p. 68; cfr. E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola*, Firenze, Le Monnier, 1937, pp. 206 sgg.

davvero quella 'copulatio' dell'uomo con Dio, per cui Dio si fa uomo e l'uomo è Dio in senso rigoroso, senza in 'quodam modo' che era stato costretto a metterci Averroè » (24).

Era la mistica francescana che — come è stato scritto — correggeva la mistica averroista.

\* \* \*

« Omnes Aristotelis libros convertio, et quanta possum luce, proprietate, cultu exorno »: questo il programma di Ermolao Barbaro nel tradurre Aristotele; anche qui sua unica preoccupazione è la bellezza stilistica, fino a dimenticare il testo greco per amore dell'ornato. Può anzi dirsi che questo sia il comune programma dei traduttori umanistici di Aristotele ai quali ha dedicato un dotto e documentato studio Eugenio Garin (25). Voltisi ad Aristotele non tanto per interessi speculativi, quanto per ritrovare nelle sue opere quel « flumen aureum orationis » di cui parlava Cicerone, e certi che le sue opere erano apparse ruvide e difficili per colpa dei barbari traduttori medievali, come già aveva detto Petrarca (26), gli umanisti si preoccuparono prevalentemente di ornare il latino delle traduzioni medievali, piuttosto che intraprendere nuove versioni direttamente dal greco. Ed anche le versioni di grandi grecisti come l'Argiropulo si allontanano molto spesso dall'originale per offrire le pagine aristoteliche « clare atque lucide » (27), e a una semplice rielaborazione della versione moerbekiana si limita il Bessarione, malgrado la sua grande cultura filosofica e filologica, nel tradurre la *Metafisica* (28).

Non va però dimenticato che negli umanisti, all'interesse per l'Aristotele « studiosissimus eloquentiae » si congiunge quello per l'Aristotele

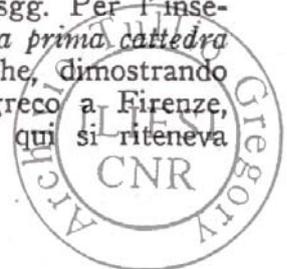
(24) B. NARDI, *op. cit.*, p. 72.

(25) E. GARIN, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, Firenze, Accademia Fiorentina di scienze morali « La Colombaria », 1951.

(26) F. PETRARCA, *Rerum memorandarum libri*, ed. Billanovich, Firenze, Sansoni, 1943, pp. 64-65: all'Aristotele maestro di retorica, quale lo presenta Cicerone, è contrapposto l'Aristotele medievale ove « eloquentiae vastigium nullum est », per colpa della « pigrizia, invidia o ignoranza » dei traduttori latini.

(27) E. GARIN, *op. cit.*, pp. 28 sgg.; sull'importanza dell'insegnamento dell'Argiropulo sull'umanesimo fiorentino, in particolare per la diffusione dei testi platonici, cfr. E. GARIN, *Testi minori sull'anima*, già cit., pp. 10 sgg. Per l'insegnamento del greco a Firenze importante lo studio di P. G. Ricci (*La prima cattedra di greco a Firenze*, in « Rinascimento », III, 1952, pp. 159-165) che, dimostrando come Leonzio Pilato fosse il primo a insegnare ufficialmente il greco a Firenze, anticipa di 34 anni l'istituzione di una cattedra di greco, che fin qui si riteneva coperta per primo dal Crisolora.

(28) E. GARIN, *op. cit.*, pp. 20-21.



maestro di vita civile: « non è esagerato affermare — scrive in proposito il Garin — che tutto l'umanesimo civile fiorentino del primo Quattrocento si muove sotto il segno del ritrovato Aristotele morale »<sup>(29)</sup>.

È la scoperta di un nuovo volto aristotelico e insieme una decisa polemica contro lo Stagirita maestro di scienza della natura: ricerca di nuovi fondamenti classici a quei problemi di vita civile del primo Umanesimo quattrocentesco, che la retorica, come umana conversazione, identificava con la politica.

Insieme alla nuova traduzione dei testi aristotelici vanno considerate le versioni di commenti sconosciuti o mal noti nel Medioevo, che ebbero importanza decisiva nella storia dell'aristotelismo rinascimentale: esse diedero temi nuovi alla polemica aristotelica che altrimenti aveva già nella scolastica esaurito tutte le sue possibilità.

Due soprattutto i commenti che ebbero larga influenza sulla cultura universitaria; quello di Alessandro d'Afrodisia, il cui I° libro venne per la prima volta tradotto da Girolamo Donato (1495) e quello di Simplicio, forse per la prima volta usato, nell'originale greco, da Pico della Mirandola<sup>(30)</sup>. Con questi, la polemica sull'interpretazione del *De anima* (sempre al centro delle discussioni universitarie per tutto il Cinquecento) si articolò secondo due nuove possibilità: la materialità dell'intelletto possibile, semplice ἐπιτηδειότης, e l'interpretazione platonica dell'averroismo che risolveva il problema dell'unità dell'intelletto e della molteplicità dell'intellezione nella dottrina neoplatonica dell'uno e dei molti e della discesa dell'intelletto verso le « seconde vite ».

Il nome di Alessandro di Afrodisia è, nel Rinascimento, legato a quello di Pomponazzi; tuttavia solo ora, malgrado l'interesse che gli storici della filosofia hanno sempre mostrato per il maestro mantovano, se ne è cominciato a studiare il pensiero attraverso l'esame delle sue opere: è Bruno Nardi, che attraverso lo studio delle inedite *reportationes* dei suoi corsi universitari, ha iniziato la ricostruzione sistematica del pensiero pomponazziano nel suo sviluppo storico e nell'ambiente del primo Cinquecento<sup>(31)</sup>.

<sup>(29)</sup> Cfr. E. GARIN, *Noterelle sulla filosofia del Rinascimento*, in « Rinascimento », II (1951), p. 328.

<sup>(30)</sup> Cfr. B. NARDI, *Alessandro di Afrodisia*, nella *Enciclopedia Cattolica*; *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 », già cit., pp. 139-206.

<sup>(31)</sup> B. NARDI, *Gli scritti del Pomponazzi*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXIX (1950), pp. 207-216; *Le opere inedite del Pomponazzi - I) Il frammento marciiano del commento al De anima e il maestro del Pomponazzi, Pietro Trapolino*; II) *La miscredenza e il carattere morale di Nicoletto Vernia*; III) *Filo-*

Il pensiero del Pomponazzi è così finalmente posto nei suoi giusti limiti: aristotelico sconcolato che sente il tramonto della filosofia dello Stagirita sotto i colpi delle nuove scoperte scientifiche <sup>(32)</sup>, egli non fu nè materialista nè scettico, come anche recenti studiosi hanno riaffermato <sup>(33)</sup>; non materialista, perchè è chiara la sua affermazione dell'anima unita al corpo *ut obiecto* e non *ut subiecto*, e neppure scettico perchè tale non può esser detto chi nega alla ragione aristotelica la possibilità di dimostrare l'immortalità dell'anima; e del resto mai nessuno ha definito scettico o materialista il Cardinal Gaetano che, per l'affinità alla posizione pomponazziana, ne fu ritenuto precursore e come tale combattuto dai suoi confratelli tomisti.

Il pensiero pomponazziano, come quello averroistico, si comprende solo quando lo si riporta nei suoi termini di ermeneutica aristotelica che si propone l'esposizione dell'esatto pensiero dello Stagirita <sup>(34)</sup>. E precisamente per questo richiudersi tutto nella sfera del pensiero del Maestro, l'aristotelismo è chiuso alle esigenze della nuova età che nasce, mentre

---

*sofia e religione*; IV) *Il Pomponazzi e la... cicogna dell'intelletto*; V) *Il problema dell'immortalità dell'anima negli scritti del Pomponazzi anteriori al « De immortalitate animae »*; in « *Giornale critico della filosofia italiana* », XXIX, 1950, pp. 427-442; XXX, 1951, pp. 103-118; 363-381; XXXI, 1952, pp. 267-269; XXXII, 1953, pp. 45-70; e la voce *Pomponazzi* nell'*Enciclopedia cattolica*.

<sup>(32)</sup> Interessante quello che dice il Pomponazzi, reso dubbioso delle apodittiche dimostrazioni aristoteliche dalle nuove esperienze, nel commento alle *Meteore*: « Dico vobis quod habui litteras a quodam meo amico [forse il Pigafetta] qui scripsit mihi quod rex Hispanie misit tres naves, et iverunt ad alium polum per 25 gradus, et transiverunt per torridam zonam, deinde et invenerunt 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 ille 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 » (testo pubblicato dal Nardi dal ms. lat. 65/35 della Bibl. Nat. di Parigi, fol. 228 v., in *La crisi del Rinascimento e il dubbio cartesiano* (Corso accademico), Roma, La goliardica, p. 3).

<sup>(33)</sup> Cfr. N. PETRUZZELLIS, *Filosofi del Rinascimento - I. Pietro Pomponazzi*, in « *Rassegna di scienze filosofiche* », II (1949), pp. 1-15; si vedano però le considerazioni sulla polemica suscitata dalla pubblicazione del *De immortalitate animae*; cfr. anche M. DE ANDREA, *Il razionalismo di Pomponazzi*, in « *Sapienza* », III (1950), pp. 46-68.

<sup>(34)</sup> Si ricordi la decisa riaffermazione del Pomponazzi circa il proprio obbligo di esporre e commentare il pensiero di Aristotele, opportunamente ricordata dal Corsano (*op. cit.*, p. 68): « Ex mandato d.n. Leonis decimi et Senatus bononiensis teneor legere et interpretari et secundum iudicium meum sententiarum quod senserit Aristoteles quod per principia naturalia haberi potest: et de hoc quaesito, et de aliis, adstrictus sum ex iuramento fideliter mentem Aristotelis aperire: mandata sequor, iuramenta observo: non est nostri arbitrii dicere Aristotelem sic vel non sic tenuit. Iudicium sumitur et rationibus et verbis suis, secundum nostram suas rationes opus iudicare » (*Defensorium*, cap. XXIX).

poteva vivere indisturbato dagli inquisitori che si curavano del vero pensiero di Aristotele ancor meno di quanti, opponendosi al concordismo tomista, protestavano contro la velleità « de Aristotele haeretico facere catholicum ».

Per questo alla cosiddetta dottrina della « doppia verità » — mai esistita perchè evidentemente contraddittoria — nessuno ha avuto bisogno di ricorrere: l'averroismo è tutto nella convinzione che « theologica autem non conveniunt cum physicis principiis », come già diceva Alberto Magno <sup>(35)</sup>, non intendendo con ciò negare le verità di fede, ma solo constatare, come del resto è naturale, che Aristotele non la pensava come i cristiani. Sicchè tra Sigieri e S. Tommaso la sostanziale differenza è che per il primo il vero Aristotele è quello commentato da Averroè e inconciliabile con la rivelazione; per l'Aquinate invece Averroè è il corruttore della filosofia aristotelica che, bene intesa, offre i fondamenti filosofici alla religione cristiana: e in questo la storia, e persino l'apologetica cattolica, ha finito per dar ragione a Sigieri <sup>(36)</sup>.

V'è però un'altra forma della dottrina della « doppia verità » che trapela negli scritti del Pomponazzi e che meglio si direbbe dell'interpretazione politica delle religioni. Ma anche qui non di due verità si può parlare, quanto piuttosto della riduzione della religione a un complesso di miti, adatti alla fantasia popolare, ma che non interessano il filosofo del quale solo è patrimonio la verità.

« Religione e filosofia in questo concetto, lungi dall'opporsi o dall'escludersi a vicenda, sono anzi due termini di un medesimo sviluppo o processo: la fede è la verità di cui sono capaci i rozzi popoli che hanno bisogno di chi li guidi, li ordini, li governi per mezzo di una legge... [ma il filosofo] nel diuturno sforzo dell'indagine filosofica è riuscito a penetrare il senso riposto delle credenze volgari e a vedere, oltre il simbolo o la favola, quello che la mente del volgo non riesce a vedere, cioè la pura verità razionale, raggiunta per via di dimostrazione e sfrondata di ogni elemento fantastico o mitologico ».

Così scrive il Nardi <sup>(37)</sup> che ha acutamente studiato l'origine di questa interpretazione politica della religione e il suo vago serpeggiare

---

<sup>(35)</sup> Cfr. B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, in « Rivista di storia della filosofia », II (1947), pp. 197-220.

<sup>(36)</sup> Posizione averroistica è — non si dimentichi — anche quella del Cardinal Bessarione che, polemizzando col Trapesunzio, lo rimprovera di attribuire ad Aristotele « quae fidei nostrae peculiaria sunt » (cfr. B. NARDI, *Averroismo*, nella *Enciclopedia Cattolica* e *La fine dell'averroismo in Pensée humaniste et tradition chrétienne*, già cit., pp. 142-143).

<sup>(37)</sup> B. NARDI, *Le opere inedite del Pomponazzi - III) Filosofia e religione*, già cit., p. 364.

nel Medioevo fino a prendere forma di vero e proprio « cripto-libertinismo » in Nicoletto Vernia e in Pomponazzi, del quale pubblica pagine di estremo interesse per la storia del libertinismo <sup>(88)</sup>.

Evidentemente questa dottrina che riduce a mito e a legge la religione, non poteva lasciare indifferenti gli inquisitori come l'altra, che si limitava ad una disputa sul vero pensiero di Aristotele. Ed infatti, nota il Nardi, gli averroisti latini si guardarono bene di seguire il commentatore arabo anche in questa interpretazione politica della religione; Pomponazzi più volte vi torna sopra con un certo compiacimento, anche se si affretta a lanciare anatemi contro il « commentator ribaldissimus ». Solo Giordano Bruno saprà svilupparla in tutta la sua coerenza e per questo salirà il rogo.

Ma qui il nostro discorso si allargherebbe alla filosofia del secondo Cinquecento e non è nostra intenzione, per ora, prolungare questa rassegna tanto oltre. Non resta che ricordare l'importanza, nella storia dell'aristotelismo cinquecentesco, del commento di Simplicio; esso infatti diede all'aristotelismo, ed in particolare all'averroismo padovano che si avvolgeva sempre nella stessa tematica medievale, la possibilità di aprirsi verso nuovi problemi.

Già Pico della Mirandola nelle sue *Conclusiones* aveva trovato la possibilità di risolvere il problema averroistico dell'unità dell'intelletto e della singolarità dell'atto dell'intendere, attraverso la dottrina neoplatonica dell'unità e molteplicità delle anime e quella simpliciana della discesa dell'intelletto verso le « seconde vite », cioè l'anima vegetativo-sensitiva.

Ma la fusione tra averroismo e platonismo, sul loro comune presupposto dell'intelletto unico come fondamento dell'universalità del conoscere, si compì a Padova ove 'simpliciano' divenne pressapoco sinonimo di 'averroista'. E questo soprattutto per l'insegnamento di Marcantonio Passero detto il Genua, che trovava perfetto accordo tra Simplicio e il commentatore arabo non solo sul problema dell'unità dell'intelletto, ma altresì sul processo conoscitivo che inizia dalla sensazione per culminare nella beatifica contemplazione delle sostanze separate, fino alla *copulatio* con l'intelletto agente <sup>(89)</sup>.

<sup>(88)</sup> B. NARDI, *op. cit.*; in particolare pp. 374; 377-378. Sui libertini italiani abbiamo ora lo studio di G. Spini, *Ricerca dei libertini - La teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Roma, Editrice Universale di Roma, 1950 (su quest'opera cfr. C. ANTONI *Scoperta dei libertini*, in « Il Mondo » 11 novembre 1950; B. NARDI, *Machiavellisti atei e libertini* in « Lo spettatore italiano », IV, 1951, pp. 91-96; v. DE CAPRARIIS, *Libertinage e libertinismo*, in « Letterature moderne », II, 1951, pp. 241-261).

<sup>(89)</sup> Cfr. B. NARDI, *Il commento di Simplicio*, ecc. già cit., p. 163.



Finalmente nel 1543 un alunno del Genua, riprendendo i temi della polemica umanistica, metterà in guardia contro l'arido e indotto linguaggio dei commentatori arabi e latini, antepoendo a questi i commentatori greci, e primo Simplicio, per la bellezza e chiarezza del loro stile <sup>(40)</sup>. Ma non mancherà chi, pochi anni dopo, separerà nuovamente Simplicio da Averroè dimostrandone l'incompatibilità <sup>(41)</sup>. Così l'aristotelismo si chiederà nuovamente nel mondo universitario mentre il platonismo andrà ad alimentare le speculazioni dei filosofi del secondo Cinquecento.

Ma al difuori dei temi obbligati delle dispute accademiche sulla dignità delle arti o sul vero pensiero di Aristotele, era nato, dalla concreta esperienza storica, politica, artistica e scientifica un nuovo e fecondo indirizzo di pensiero: su questo, come sulla filosofia del secondo Cinquecento, si tornerà altra volta per esaminare i contributi della più recente storiografia.

---

<sup>(40)</sup> Cfr. B. NARDI, *op. cit.*, pp. 165-166; 167.

<sup>(41)</sup> Scrive il Piccolomini alla fine del Cinquecento: « Asserere Platonem de omnibus cum Aristotele consentire, profecto falsum censeo; et qui universum concilium sunt polliciti, ut Ioannes Picus, Simplicius, Boetius et alii viri celebres, potius indicarunt reverentiam suam erga utrumque humanae sapientiae lumen, quam rem aptam perfici et principiis eorum congruentem. Quod opera patefacerunt Simplicius nonnullique recentiorum, qui, cum id praestare conati sunt, in conspicuos lapsi sunt errores; frequenter enim sententiam pervertunt Platonis, nonnunquam eam Aristotelis, saepe utramque » (*Universa philosophia de moribus*, Venetiis, 1583, p. 163; cfr. B. NARDI, *Il commento di Simplicio*, già cit., pp. 191 sgg.). Per la storia dell'aristotelismo, cfr. ancora E. GARIN, *Noterelle sulla filosofia del Rinascimento*, in « Rinascimento », II (1951), pp. 57-66; G. SAITTA, *L'aristotelico Simone Porzio*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXVIII (1949), pp. 279-306; B. NARDI, *Un altro sigieriano dei primi del Cinquecento: Geronimo Taia Pietra*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXXI (1952), pp. 306-330.