

MARCO SGARBI

L'ETICA DI ARISTOTELE
PRESSO L'ACCADEMIA DEGLI INFIAMMATI

1. *Introduzione.*

L'*Ethica* di Aristotele fu uno dei libri più fortunati del *corpus* aristotelico: godette di una trasmissione pressoché ininterrotta dall'antichità sino al Rinascimento¹. In Italia la trasmissione fu continua, ma le fortune furono alterne secondo i contesti².

Nei contesti più formali, costituiti tipicamente dalle scuole, dalle università e dagli *studia* degli ordini religiosi, l'insegnamento dell'etica aristotelica era pressoché trascurato. Nelle scuole, anche laddove veniva insegnata grammatica latina, retorica o letteratura, lo studio della filosofia morale aveva un ruolo alquanto modesto, sebbene, soprattutto per gli umanisti, l'appropriazione della cultura classica antica fosse indissolubilmente legata alla condivisione e valorizzazione delle loro virtù morali³. Anche nelle università, almeno fino alla seconda metà del Cinquecento, la filosofia morale aristotelica non godette di grande prestigio. Il suo insegnamento talvolta non era nemmeno previsto negli ordinamenti⁴, altre volte veniva assorbito dalla cattedra di 'umanità' o *studia humanitatis*, e nella maggioranza dei casi prevaleva lo studio della filosofia naturale, propedeutica agli studi di medicina⁵. Negli *studia* religiosi, sia che fossero diretti dai Domenicani o dai

¹ Per una generale panoramica della ricezione dell'etica aristotelica e della filosofia morale più in generale si vedano gli eccellenti lavori di Jill Kraye e David A. Lines: Kraye (1988, 301-386) e (1995, 96-117); Lines (2002) e (2012, 171-193).

² Lines (2013, 58).

³ *Ibid.*, 61. L'approccio degli umanisti rimase prevalentemente filologico; anzi, come afferma Robert Black, «overwhelmingly philosophical, the few moral or philosophical glosses are invariably lost in a vast sea of philological detail» (Black 2001, 9). Su questo tema specifico cfr. Lines (2001, 27-42). Sul rapporto filosofia e filologia più in generale cfr. Kraye (1996, 142-160).

⁴ Sugli studi di filosofia morale nel Rinascimento cfr. Lines (2002, 395-458).

⁵ Sulla filosofia e le università cfr. Lines (1996, 139-193) e (2005a, 38-80).

Gesuiti, l'etica era concepita come propedeutica alla teologia e in particolare alla preparazione dello studio della *Summa* di Tommaso d'Aquino⁶.

Nel Rinascimento però si affacciarono fra i centri di produzione del sapere anche contesti più informali, nei quali si svilupparono approcci non tecnici all'etica, rivolti a un pubblico più vasto, comprendenti una rosa di temi più ricca e una più ampia gamma di fonti⁷. Fra questi nuovi centri un ruolo primario, soprattutto in Italia, ebbero le corti. In questi ambienti in cui usualmente l'intellettuale era al servizio del committente, le opere etiche erano volte a valorizzare le virtù e le buone maniere degli uomini di corte come il cortigiano, il condottiero e il principe⁸. Accanto alle corti, soprattutto nel Quattrocento, sorsero i cenacoli degli umanisti quali quelli formatisi intorno a Giovanni Pontano a Napoli, intorno a Manuzio a Venezia, intorno a Marsilio Ficino o alla famiglia Rucellai a Firenze⁹. In tale contesto, svincolato da obblighi didattici, l'approccio degli intellettuali era più libero: potevano parlare e scrivere in lingua volgare e il loro progetto filosofico non era necessariamente sistematico, piuttosto si prestava a riflessioni etiche derivate dalla storia, dalla retorica e dalla letteratura¹⁰.

Nel Cinquecento l'informalità dei cenacoli prese una struttura più istituzionale nella forma delle accademie, spesso regolate da una costituzione, da un calendario di lezioni e da un programma di pubblicazioni¹¹. Fra queste accademie è in evidenza, agli inizi degli anni Quaranta, quella degli Infiammati di Padova per il suo monumentale progetto di volgarizzazione del sapere esposto nel *Dialogo sulle lingue* (1542) di Sperone Speroni. A questo consesso di intellettuali si deve lo sviluppo di tre sperimentazioni filosofiche sull'etica aristotelica separate, ma al medesimo tempo dipendenti dallo stesso contesto dal quale emersero: quella di Sperone Speroni, quella di Alessandro Piccolomini e quella di Benedetto Varchi.

2. *L'Accademia degli Infiammati.*

L'Accademia degli Infiammati fu fondata il 6 giugno 1540 per iniziativa di Leone Orsini che, di essa, fu anche il primo principe¹². I successivi

⁶ Lines (2013, 66-67). Si veda anche Lines (2005b, 7-29) e (2006, 427-444).

⁷ *Ibid.*, 74-75, dove l'autore fornisce in dettaglio tutti gli aspetti specifici di questo nuovo approccio etico.

⁸ *Ibid.*, 72. Si veda anche Quondam (2010).

⁹ De Caprio (1982, 799-822).

¹⁰ Lines (2013, 69).

¹¹ *Ibid.*, 70.

¹² Samuels (1976, 603).

furono Giovanni Cornaro della Piscopia (agosto-novembre 1540), Galeazzo Gonzaga (dicembre 1540 - marzo 1541), Alessandro Piccolomini (aprile-settembre 1541) e Sperone Speroni (novembre 1541). Allo stato attuale delle ricerche non è da escludere un secondo mandato di Giovanni Cornaro, sebbene non si trovino notizie dell'Accademia dopo il maggio del 1542¹³. È notevole che almeno tre dei cinque principi dell'Accademia non fossero né padovani, né veneti perché questo testimonia come la migrazione degli intellettuali incidesse nelle discussioni culturali del periodo.

A quell'epoca l'Accademia raccoglieva una serie di intellettuali che si erano già distinti per la loro attenzione alla promozione del volgare, e durante tutta la sua brevissima vita continuò a reclutare le menti più brillanti del periodo, non solo nel campo letterario e artistico, ma anche in quello scientifico. Furono principalmente due le generazioni di intellettuali coinvolte attivamente nel progetto dell'Accademia: la prima, nata nell'ultimo ventennio del Quattrocento, alla cui guida stava Lazzaro Bonamico, era ancora sensibile al primo approccio umanista e tentava una mediazione fra le *humanae litterae* e l'espansione della letteratura in volgare. La seconda, nata nei primissimi anni del Cinquecento, diretta da Sperone Speroni, promuoveva decisamente la diffusione del volgare¹⁴.

Rispetto a tutte le altre accademie del periodo, quella degli Infiammati aveva una peculiarità: nasceva all'ombra dell'Università di Padova con la quale intratteneva stretti rapporti. Moltissimi accademici insegnarono all'università o furono ivi studenti, e fra loro intellettuali del calibro di Mariano Sozzini, Giovan Battista Montano, Lazzaro Bonamico, Vincenzo Maggi, Bartolomeo Lombardo, Sperone Speroni, Bernardino Tomitano, Giovan Battista Bagolino, Matteo Macigni, Daniele Barbaro, Alessandro Piccolomini, Giuseppe Betussi, Francesco Sansovino, Luca Girolamo Contarini, Michele Barozzi e Girolamo Fracastoro¹⁵. Il contatto con l'università costituì senz'altro una condizione favorevole per uno studio sistematico della lingua volgare. Se gli umanisti

¹³ La più documentata ricostruzione della storia dell'Accademia degli Infiammati è in Vianello (1988).

¹⁴ Vianello annovera anche una terza generazione, quella degli scolari della seconda, ma questa non contribuì mai attivamente alle discussioni dell'Accademia, eccezion fatta per Tomitano, che pubblicò però i suoi pensieri solo nel 1545, quando le attività culturali dell'accademia erano già cessate da qualche anno. Cfr. Vianello (1988, 79).

¹⁵ Fra gli altri intellettuali che probabilmente presero parte agli incontri troviamo Francesco Querini, Cola Bruno, Pierio Valeriano, Celso Sozzini, Lorenzo Lenzi, Carlo Strozzi, Gabriele Zerbo, Ludovico Dolce, Pietro Aretino, Antonio Maria Paccio, Giovan Battista Goineo, Girolamo Panico, Emanuele Grimaldi, Giovanbattista Bagolini, Vincenzo Girello, Giustiniano Cisoncello, Fortunato da Martinengo, Francesco Colle e Marco Coradello.

del Quattrocento avevano generalmente abbracciato un'educazione letteraria classica in cui il volgare era rimasto ai margini e i cortigiani avevano elaborato solo poche riflessioni sparse, gli intellettuali formati nel primo trentennio del Cinquecento erano stati influenzati dall'università con il suo sistema ragionato e integrato di discipline nel concepire il problema della lingua. L'esperienza padovana dell'Accademia degli Infiammati è proprio il riflesso di questo progetto di sistemazione complessiva, razionalisticamente fondata, della letteratura volgare, una sistemazione che combatte da una parte la degenerazione e il purismo retorico degli umanisti legati alla latinità classica e dall'altra l'anarchia linguistica che si poteva sviluppare con il fiorire della lingua viva¹⁶. Il contatto con l'Università di Padova, l'ateneo forse più aristotelico del periodo, incentivò inoltre un fruttifero scambio di idee e fece sì che anche gli accademici si occupassero direttamente di filosofia peripatetica.

Il contatto con l'università rappresentò certo una risorsa, ma probabilmente decretò anche la fine dell'Accademia che entrò in declino sotto il principato di Speroni¹⁷. Nel corso della sua vita l'Accademia aveva subito, infatti, una forte mutazione. Alle lezioni partecipavano sempre più stranieri che italiani, tanto che, per facilitare la comprensione di chi era a digiuno di 'toscano' o di 'lombardo', era stata introdotta la prassi di parlare in latino, lingua universalmente compresa da tutti gli eruditi, tradendo gli originari programmi dell'Accademia¹⁸. Per ritornare alle origini, secondo la testimonianza di Bernardino Tomitano, Speroni aveva deciso durante il suo principato di bandire l'insegnamento in lingua latina, sancendo che tutte le lezioni fossero tenute in volgare¹⁹. Se questo in linea di principio doveva rafforzare l'impianto e il progetto dell'Accademia, di fatto ne costituì il suo colpo di grazia. La decisione di Speroni di limitare le lezioni al solo volgare e il concomitante allontanamento di importanti intellettuali come Varchi e Piccolomini contribuirono decisamente alla perdita di uditori e conseguentemente di prestigio. Nonostante la breve vita, l'Accademia riuscì comunque a esercitare una forte influenza nei successivi decenni non solo sul territorio veneto, ma in tutta l'Italia²⁰.

¹⁶ Cfr. Floriani (1980, II, 148-149).

¹⁷ Lo dicono le parole sconsolate di Varchi, «dubito dell'Accademia», (ASF, *Carte Stroziane*, first series, 136, 93-94) e di Fortunato da Martinengo, «di nuovo niente, se non che l'Accademia impoverisce», in Bonfadio (1978, 131).

¹⁸ Cfr. Mikkeli (1999, 76-85) e Sgarbi (2014, 45-70).

¹⁹ Cfr. Samuels (1976, 615).

²⁰ La stessa Accademia fiorentina fu fondata, secondo le stesse parole di Varchi, a modello di quella degli Infiammati. Scrive Varchi (1859, II, 379): «dalla quale e questa nostra, chente

La più importante e influente personalità dell'Accademia fu Sperone Speroni, il quale affidò le sue riflessioni sull'etica aristotelica a uno dei suoi primissimi dialoghi filosofici, il *Della vita attiva e contemplativa*.

3. *Il Dialogo della vita attiva e contemplativa di Sperone Speroni.*

Il *Dialogo della vita attiva e contemplativa* fu pubblicato insieme a tutti gli altri dialoghi solo nel 1542, ma probabilmente fu concepito intorno alla metà degli anni Trenta, subito dopo al *Del modo di studiare*, e definitivamente concluso proprio a ridosso dei primi incontri dell'Accademia degli Infiammati²¹. Lo scritto può essere considerato come una disquisizione dotta sui capitoli finali dell'*Ethica nicomachea* e vanta illustri precedenti che risalgono agli albori dell'Umanesimo²². La differenza fra gli scritti di età umanistica e quello di Speroni è che i primi risentivano della fase di contrasto fra la vita spirituale che rifuggiva dal mondo (tipicamente esemplificata dal *De contemptu mundi* di Innocenzo III) e la nuova vita civile emersa dall'esperienza dei Comuni e delle Signorie, mentre il secondo era nato dalla riflessione antropologica di Pietro Pomponazzi intorno alla natura umana.

Nel *Tractatus de immortalitate animae* (1516) Pomponazzi afferma che gli 'uomini puri' «sono coloro che hanno vissuto moderatamente, seguendo le virtù morali, e però non si sono dedicati completamente all'intelletto né si sono abbandonati alle funzioni corporee»²³. L'uomo sarebbe quindi caratterizzato in prima istanza per la sua indole che privilegia la pratica, ed è entro questa dimensione etica che si sviluppa l'antropologia pomponaz-

ella si sia, e tutte l'altre che si sono create di poi per tutta l'Italia, si può dire, con verità, per quanto stimo io, che siano procedute ed abbiano non pur l'origine avuto da lei, ma buona parte ancora delle leggi ed orientamenti loro...». Sulla diffusione delle idee aristoteliche presso l'Accademia fiorentina per opera di Varchi e degli altri esuli fiorentini cfr. Vasoli (1980, 159-189).

²¹ Sui dialoghi speroniani e sulla loro composizione, cfr. Forunel (1990).

²² I quattro libri del *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti, secondo quanto racconta Vespasiano da Bisticci, conseguono alla risposta data all'interrogativo posto dal re Alfonso V d'Aragona su «quale fusse il proprio ufficio dell'uomo». La risposta fu «agere et intelligere». Cfr. Vespasiano da Bisticci (1862, 72). Tutta l'opera rappresenta la contrapposizione fra una vita attiva e terrena e una vita contemplativa. Secondo Manetti esistevano tre guide per il pensiero: le *Epistole* di San Paolo, il *De civitate Dei* di Agostino e l'*Etica* d'Aristotele. La sua conoscenza dell'*Ethica nicomachea* spinse i nobili fiorentini a chiedergli una traduzione e un commento dei libri aristotelici. La medesima tensione si riscontra anche nel *Della vita civile* di Matteo Palmieri dove ancora una volta la vita civile viene opposta alla vita che insegue semplicemente il sapere. Cfr. Garin (1966, I, 331).

²³ Pomponazzi (1525, 41r).

ziana. Secondo Pomponazzi tutti gli uomini hanno la caratteristica comune di partecipare all'intelletto speculativo, a quello pratico e a quello fattivo. L'intelletto speculativo è la capacità teoretica di conoscere le cause e i principi primi. L'intelletto fattivo, invece, è ciò che procura all'uomo tutto ciò che è necessario per sopravvivere. Infine, l'intelletto pratico riguarda i costumi, l'economia domestica e la politica. Tuttavia, Pomponazzi aggiunge che l'intelletto pratico è propriamente quello che caratterizza l'uomo in quanto uomo perché né l'intelletto fattivo né quello speculativo possono dirsi propriamente degli uomini: l'intelletto fattivo è comune anche agli altri animali inferiori, mentre l'intelletto speculativo, anche se tutti gli uomini in certa misura ne partecipano, appartiene solo a pochissimi nella sua completezza e perfezione²⁴: dunque se solo alcuni uomini possono svolgere compiutamente tale attività, non può essere questa la caratteristica essenziale del genere umano. Pomponazzi nega agli uomini, se non a pochissimi, la capacità intrinseca di poter possedere compiutamente la sapienza, la quale è riservata specificatamente solo ai filosofi, alle intelligenze celesti e a Dio. D'altra parte se è vero che la vita contemplativa e teoretica, cioè quella dedicata alla sapienza, è ciò che c'è di più piacevole e di eccellente, è lo stesso Aristotele ad affermare che questo tipo di vita è concessa agli uomini solo per breve tempo e solo talvolta²⁵, come lo stesso Pomponazzi non manca di segnalare nella sua *Expositio* al libro XII della *Metaphysica*²⁶. Questa tesi implica un rovesciamento nella concezione medievale dell'uomo la cui attività principale, per la tradizione platonica e scolastica, era sempre stata quella contemplativa e speculativa. Lo stesso Francesco Petrarca nel *Secretum* o nel *De vita solitaria* esaltava i vantaggi della vita contemplativa per il perfezionamento delle virtù umane²⁷. Per Pomponazzi, al contrario, sono la «vita activa» e l'attività pratica a definire l'uomo e le sue virtù proprie. Riconoscendo il limite delle capacità speculative umane, Pomponazzi assegna una preminenza alla dimensione pratica dell'uomo che diviene quella che lo caratterizza eminentemente.

Il *Dialogo della vita attiva e contemplativa* di Speroni ha come implicito sottofondo tutta l'antropologia pomponazziana ed è volto a considerare «qual di due vite tra la civile, la quale tratta le nostre azioni, e la filosofica contemplante la cagion delle cose, debba l'uomo appigliarsi»²⁸. I principali interlocutori sono Gasparo Contarini, Gianfrancesco Valerio e il cardinale

²⁴ Cfr. *ibid.*, 48v-49r.

²⁵ Cfr. *Metaph.*, XII 7, 1072b 15, 24-25.

²⁶ Cfr. Nardi (1965, 187 nota 6).

²⁷ Cfr. Lombardo (1982, 83-92).

²⁸ Speroni (1740, II, 9).

Ercole Gonzaga. Il tono della discussione è chiaro sin dall'inizio: non è «copiosa di sentenzie né così varia di opinioni, come sono le lezioni del[lo] [...] studio di Padova»²⁹ e andrà al cuore della verità senza «aver riguardo alla autorità, dietro alla quale più volte ci disviamo dal vero»³⁰.

Contarini è sostenitore della tesi che la vita speculativa sia quella propria dell'uomo e consisterebbe nel contemplare le ragioni delle cose e di apprendere i concetti, «quasi uno altro Moisè, a faccia a faccia sieda e parli con Dio»³¹. La vita speculativa risulta così essere vita divina ed «è più nobile delle repubbliche de' mortali la celeste repubblica, vera patria de' nostri umani intelletti»³². Valerio, invece, sostiene la tesi opposta. È disposto a concedere che il «contemplare sia officio per avventura più nobile dell'operare virtuosamente», ma contemplare è «divina operazione, e non è nostra fattura, se non forse per una certa similitudine di parlare»³³. La posizione ricalca perfettamente quella di Pomponazzi:

[...] sola l'anima umana è composta d'intelletto e di sentimento [...] tal composizione è privilegio dell'uomo posto da Dio infra le cose dell'universo nel dritto mezzo tra gli animali e le intelligenze, partecipando delle loro condizioni. Dunque non è proprio dell'uomo il sentir senza, più comune a lui ed a' bruti, né l'intendere solamente, comune a lui ed agli angioli; ma l'operar virtuosamente [...]»³⁴.

Valerio così può concludere che «a vivere umanamente siccome uomini che noi siamo, più tosto dovemo operar civilmente che contemplare né speculare»³⁵. Ercole Gonzaga difende, contro Contarini, la tesi di Valerio affermando che rispetto all'uomo «l'intendere speculando non è intendere perfettamente la verità, ma è ombra e sembianza della perfetta scienza, che ha Iddio della verità; ma l'esser buono perfettamente, cioè dotato de' buoni abiti virtuosi è special privilegio della natura dell'uomo»³⁶. Alla fine anche lo stesso Contarini, pur mantenendo la sua tesi iniziale, è costretto ad ammettere «che la vita delle virtù forse è propria dell'uomo considerato come uomo», ma in rapporto «a questo corpo infinito, che noi chiamiamo universo» la vita speculativa è più adeguata rispetto a quella attiva. Anche questa posizione viene rigettata da Valerio perché significherebbe identifi-

²⁹ *Ibid.*, 7.

³⁰ *Ibid.*, 11.

³¹ *Ibid.*, 12.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 14.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 15.

³⁶ *Ibid.*, 16.

care due operazioni e quindi due nature dell'uomo (secondo il famoso detto *operari sequitur esse*), «però è cosa fuor di proposito il distinguere le due maniere del nostro essere»³⁷. Inoltre pare assai arrogante pensare alla vita dell'uomo come a quella di un filosofo con quell'«ardire di spiare i secreti dell'abisso e del cielo». Infine, «lo specular di continuo, non curando né d'amici, né di parenti, né di patria, né di famiglia o men curandone che dell'atto del contemplare, parrebbe opra non pur vana o arrogante, ma piena tutta di pigrizia e di crudeltà»³⁸.

Insomma l'uomo è tale nella misura in cui conserva sé medesimo «in casa sua e nella sua patria», «civilmente vivendo ed ajudando i suoi cittadini»³⁹. L'umanità, e la conseguente felicità, può essere solo realizzata secondo un modello in cui ogni uomo compie il proprio dovere e il proprio lavoro nella società e nella storia, secondo le inclinazioni che la natura gli ha dato. Tuttavia, la natura assegna ad alcuni uomini la capacità di essere filosofi, mentre ad altri assegna la capacità di essere sarti o calzolai, ma ha comunque ha dato a tutti la possibilità di essere buoni e di comportarsi virtuosamente, indipendentemente dal lavoro o dalla classe sociale di appartenenza⁴⁰.

Speroni parte dunque da premesse totalmente aristoteliche. Come Aristotele è convinto che la vita contemplativa «sarà superiore alla condizione dell'uomo, infatti non è in quanto è uomo che vivrà in questo modo, ma in quanto in lui è presente qualcosa di divino»⁴¹. È d'accordo con Aristotele anche quando afferma che si deve «compiere ogni cosa per vivere in modo conforme a quella che, tra le cose che sono nell'individuo, è la più alta» e che sarebbe «un assurdo se l'uomo non si scegliesse la vita che gli è propria, ma quella di un altro essere», infatti «ciò che è proprio a ciascuno è per natura ciò che per ciascuno vi è di più alto»⁴². Tuttavia – mentre secondo Aristotele ciò che v'è di più alto «per l'uomo sarà la vita secondo l'intelletto, se è vero che l'essere umano è soprattutto questo»⁴³ – per Speroni, seguendo Pomponazzi, l'intelletto (e per intelletto si intende intelletto speculativo) non è tipico degli uomini, ma degli angeli: infatti sono questi che speculano continuamente. D'altra parte lo stesso Aristotele avrebbe detto che «se l'intelletto è una cosa divina rispetto all'uomo, anche la vita secondo l'intelletto

³⁷ *Ibid.*, 23.

³⁸ *Ibid.*, 29.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 19.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 26-28.

⁴¹ EN X 7, 1177b 26-27.

⁴² EN X 7, 1178a 4-6.

⁴³ EN X 7, 1178a 6-8.

sarà divina rispetto alla vita dell'uomo», ovvero non sarà una vita propriamente umana. La vita propriamente umana è quella in cui l'uomo, in quanto sinolo, agisce e opera attivamente e civilmente. Speroni interpreta in maniera del tutto ipotetica quel «se è vero che l'essere umano è soprattutto questo», ignorando che in altri passi Aristotele afferma esplicitamente che «l'elemento intellettuale è considerato essere il vero io di ciascuno di noi» e che «ciascuno è, o è soprattutto, l'intelletto»⁴⁴. Secondo l'antropologia speroniana presa da Pomponazzi questo sarebbe un indarsi che non dà vera ragione dell'essenza dell'uomo che è costituita, invece, dall'intelletto pratico. Pertanto la vita civile, pratica e attiva è quella che definisce l'uomo. In Speroni, attraverso un'estremizzazione della filosofia pomponazziana, l'etica diviene la filosofia prima per l'uomo perché è l'unica in cui può realizzare veramente se stesso. Una tale posizione sarà difesa anche da Alessandro Piccolomini.

4. De la institution di tutta la vita de l'huomo *di Alessandro Piccolomini*.

Alessandro Piccolomini fu una personalità chiave dell'Accademia degli Infiammati, di cui fu anche quarto principe. Nacque a Siena nel 1508 e all'età di circa trent'anni si trasferì a Padova per completare i suoi studi umanistici. Qui entrò in contatto con la cerchia degli Infiammati⁴⁵. Durante questo fecondo periodo Piccolomini iniziò a elaborare i suoi primi abbozzi filosofici in volgare⁴⁶, largamente dipendenti dalla concezione della filosofia di Speroni⁴⁷. È noto infatti che le opere di Speroni, fra le quali vi erano i *Dialoghi*, circola-

⁴⁴ EN IX 4, 1166a 16-17; X 7, 1178a 22-23.

⁴⁵ Cfr. Cerreta (1960, 19-22).

⁴⁶ A testimonianza che i genuini interessi sul volgare nacquero in Piccolomini dalla frequentazione degli Infiammati e dalla lettura delle opere dello Speroni è la lettera inviata il 20 marzo 1541 a Pietro Aretino: «Io già più mesi e forse anni sono, ho avuto in animo et ho più che mai, di ridur ne la lingua nostra, non solo alcune cose di astrologia e di cosmografia, scritte da Tolomeo; ma ancor buona parte de le cose filosofiche, così naturali, come morali, secondo la via dei peripatetici; non traducendo, ma ampliando dove bisogna, di maniera però che io non mi parti dal parer primariamente di Aristotile e di poi dei primi suoi greci espositori. Et a questo principalmente mi muove il desiderio che io ho di mostrare contra il parer di molti, che la lingua nostra, quando si arricchisse di alcuni pochi vocaboli, saria quanto al resto bastantissima non men che la latina e forse più, a mandar in luce ogni segreto ed la natura», in Aretino (1552, 143r).

⁴⁷ Che Piccolomini fosse a conoscenza dei *Dialoghi* di Speroni si evince dall'esplicita menzione che ne fa nel secondo libro della sua opera, dove sono definiti «divini». Daniele Barbaro, profondo conoscitore delle opere di Speroni, avendo notato la strabiliante 'somi-glianza' delle idee di Piccolomini con quelle di Speroni, pubblicò senza revisione dell'autore i *Dialoghi* nel 1542.

rono per molto tempo manoscritte fra gli Infiammati finché, intorno al 1540, Piccolomini decise di comporre un trattato 'liberamente' ispirato dalle idee speroniane. Il trattato fu concepito nell'autunno-inverno 1539, anche se l'opera è datata 1 gennaio 1540, e fu pubblicato a Venezia nel 1543 con il complesso titolo *De la institutione di tutta la vita de l'huomo nato nobile, e in citta libera, libri. 10. in lingua toscana. Doue e peripateticamente e Platonicamente, intorno à le cose de l'ethica, iconomica, e parte de la Politica, e raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere à la perfetta e felice vita di quello*⁴⁸.

Proprio come l'opera di Speroni, anche l'*Istitutione* di Piccolomini è fondata sull'antropologia pomponazziana, anche se in questo caso le influenze sono meno forti e più mitigate dal platonismo. Secondo l'intellettuale senese, l'uomo raggiunge la perfezione «con quella operatione che più gli è propria»⁴⁹. Molti reputerebbero che tale operazione consista nella vita speculativa, ovvero nell'allontanarsi dalla «vita del volgo» e conoscere i più intimi segreti della natura, dei cieli e di Dio. Tuttavia, per Piccolomini, pare che questi non «compiutamente adempiano il lor desio» di perfezione: infatti si illudono di trovare «la felicità che si conviene all'huomo come huomo, col cercar di specular la cagion delle cose»⁵⁰. E così, sebbene

divinissima cosa è lo speculare e lo intendere [...] nondimeno non è egli a noi proprio mentre che huomini siamo [...] se ben migliaia d'anni vivessimo [...] saremo noi mai bastanti a conoscere perfettamente per le sue cause⁵¹.

Non è quindi una questione relativa alla quantità di tempo che un uomo può spendere a conoscere e contemplare. Si tratta di una limitazione qualitativa della mente umana che non può conoscere, se non in maniera distorta, mentre è in vita, le cause e le ragioni prime delle cose. Si sbaglia dunque chi, proprio per spendere l'intera vita a contemplare, sprezza «ogni operation humana», infatti «huomini e non angeli siamo»⁵². Il bersaglio polemico di Piccolomini è presto svelato ed è rivolto in particolare ai professori universitari:

Laonde è cosa degna di meraviglia, che tanti signori de gli studij d'Italia, con ogni diligenza s'ingegnino, che i desiderosi delle lettere habbino occasione di farsi dotti nelle scientie, Fisice, Matematiche, e Metafisice, e spetialmente in Astrologia, Medicina, Aritmetica, Geometria, e simili, nondimeno quanto all'acquisto di quel che importa,

⁴⁸ Lo scritto godette di un discreto successo ed ebbe almeno otto edizioni entro la fine del secolo (1543, 1552, 1559, 1560, 1569, 1575, 1582, 1593).

⁴⁹ Piccolomini (1543, 8r).

⁵⁰ *Ibid.*, 8v.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

cioè delle honoratissime scientie donde s'impari la via delle virtù e de i buon costumi, che ne guidino a la felicità che ne potria far beati non si curan di procacciare⁵³.

Il discorso di Piccolomini è assolutamente in linea con quello di Pomponazzi e Speroni: la via della virtù pratica è ciò che definisce l'uomo.

Il primo libro dell'*Institutione*, quello più programmatico, parte dalla constatazione che ogni cosa in natura ha un appetito naturale verso il bene che gli è proprio. L'uomo, a differenza di tutti gli altri esseri, tuttavia, non segue necessariamente il suo bene, ma può scegliere altrimenti: «l'huomo può così quel che non è buono come il buono giudicar buono»⁵⁴. Quella scienza che aiuta a scegliere ciò che è buono in quanto buono è chiamata «civile scientia». La scienza civile o morale è da considerare «come principalissima sopra tutte le scientie humane» perché essa ha il compito precipuo di considerare «l'ultimo bene e vero fin dell'huomo com hom»⁵⁵. La precisazione di «huomo com hom» è significativa proprio se intesa nel contesto antropologico precedentemente delineato, dove ciò che definisce l'uomo è ciò che è esclusivamente umano, ovvero non condiviso con altre nature o esseri, tant'è che Piccolomini ribadisce l'assoluta priorità della scienza morale solo in ambito dell'umano, non dell'ambito divino. In ciò

consiste la differentia che in tal materia è tra Aristotele e Platone, perocché Aristotele in tutti i suoi libri morali, altro non intende, se non di formare e preparare l'huomo a quella felicità così speculativa come pratica, che sia possibile di possedersi vivendo [...] dove che Platone per il contrario veggendo che punto di mera beatitudine in questa vita haver non potiamo, solo alla futura celeste felicità s'affanna di prepararci⁵⁶.

Il fine e il bene sommo della vita umana è, secondo Piccolomini, la felicità. Sulla scia di Aristotele, il filosofo senese afferma che la felicità consiste nell'operare secondo virtù, cioè nel realizzare compiutamente la propria forma: «tal humana felicità non consiste in altro che nella propria operation dell'huomo, secondo la virtù in vita perfetta»⁵⁷. Il grande problema è però quello di sapere da cosa dipenda questa felicità, se da una causa divina, se da una causa fortuita o se da una causa umana. Che la felicità dipenda dalla fortuna deve essere escluso perché una cosa così nobile come la felicità non può derivare da una cosa così vile come la fortuna, essendo la fortuna una

⁵³ *Ibid.*, 8v-9r.

⁵⁴ *Ibid.*, 11v.

⁵⁵ *Ibid.*, 13v.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 15r. Cfr. Ellero (2006, 453-467).

causa accidentale e non essenziale. La felicità non può nemmeno derivare tutta da Dio, altrimenti tutti gli uomini in quanto creature di Dio sarebbero felici. Piuttosto la felicità è un dono di Dio che è concesso all'uomo dopo che si è costruito l'abito della virtù⁵⁸. La virtù consiste nella vittoria della parte più nobile dell'anima, cioè della ragione, sugli appetiti più irrazionali che rendono invece l'essere umano simile alle bestie. Tale vittoria si esplica in due modi: o attraverso la speculazione o attraverso le azioni. Infatti sono due le facoltà che possono soprassedere alla felicità: l'intelletto speculativo e quello pratico. Di conseguenza, secondo Piccolomini, ci sarà una felicità speculativa e una felicità pratica. La felicità speculativa, tuttavia, è riservata a pochissimi perché le operazioni che la determinano «in puoter nostro non sono», ma del «grande Iddio»⁵⁹. Al contrario, la felicità dovrebbe dipendere da ciò che in nostro volere e quindi dalla virtù che si realizza per mezzo dell'intelletto pratico.

Intorno a queste due felicità, quella «speculativa e civile, over prattica»⁶⁰, Platone e Aristotele avrebbero tenuto posizioni differenti. La principale ragione è che «Aristotele vuole che l'huomo mentre che gli è in questa vita, possa acquistar ambedue queste felicità; dove che Platone afferma, che la speculativa felicità doppo questa vita nella Republica el cielo ci è serbata»⁶¹. Piccolomini nota che in Aristotele sembrano esserci delle oscillazioni, soprattutto sulla felicità speculativa, infatti nella *Metaphysica* sembra affermare che solo «per puoco spacio di tempo» possiamo essere felici in questo senso, mentre nell'*Ethica nicomachea* sembra affermarlo con più sicurezza⁶². Platone agli occhi di Piccolomini è invece totalmente disinteressato alla felicità terrena «per esser, secondo lui, imperfettissima»⁶³. Rispetto alla felicità speculativa in particolare, Piccolomini afferma che non vuole discutere se essa sia possibile o meno in vita, perché il suo fine è «trattar solamente della felicità civile, over prattica»⁶⁴, cioè rivolgersi «alla felicità nostra humana, la qual non in speculare, ma in operar principalmente consiste»⁶⁵.

Piccolomini è dunque interessato alla felicità comune a tutti gli uomini, la quale non consiste nello speculare, ma nell'agire. A tal fine, secondo un pro-

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 16v.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 22r.

⁶¹ *Ibid.*, 22v.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 23r.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, 18v.

cesso pedagogico umanistico ben codificato, è necessario per Piccolomini educare i bambini sin da quando sono veramente piccoli a una vita perfetta e consona con la vita civile che la repubblica richiede, una vita che non deve seguire solo i precetti di Aristotele, ma anche «la legge di Christo»⁶⁶. Questo programma educativo e pedagogico è particolarmente urgente per Piccolomini perché rileva come nelle università le scienze morali siano quasi completamente trascurate, a differenza di quelle speculative⁶⁷. Rivolgendosi ad Alessandro Colombini, destinatario dell'opera, Piccolomini scrive che «non manca in più studij d'Italia, donde le speculative apprender potiate, dove che de l'attive, non si vede pure in alcun luogo chi d'insegnarle cura ne pigli»⁶⁸. Laddove i contesti formali faticavano a istruire adeguatamente, la cultura informale (quella cioè dei circoli accademici e dei cenacoli di intellettuali) veniva a sopperire alle esigenze pedagogiche che erano sentite come impellenti da un pubblico più vasto in grado di far ricorso al libro. L'accento e in generale l'opera di Piccolomini sono preziosi perché fanno capire il clima culturale nel quale un intellettuale del Cinquecento si accingeva a insegnare e a commentare l'etica aristotelica. Non solo era necessario superare l'ostacolo linguistico, ovvero passare dal latino al volgare, ma vi era anche una chiusura disciplinare rispetto alla quale l'interesse per l'indagine etica sembrava essere del tutto superfluo. Forse è per questo motivo che il primissimo corso dell'Accademia degli Infiammati fu proprio sull'*Ethica nicomachea* a opera di Benedetto Varchi.

5. *Il Comento di Benedetto Varchi.*

Benedetto Varchi fu una figura di primissimo piano dell'Accademia degli Infiammati di cui fu uno dei fondatori, avendone stesi insieme a Daniele Barbaro i capitoli. Nato nel 1503 a Firenze, Varchi si trasferì in Veneto per la prima volta nel 1537 e poi successivamente alle dipendenze degli Strozzi in esilio, soggiornando prima a Venezia e poi a Padova. Apprese sin da gio-

⁶⁶ *Ibid.*, 24r.

⁶⁷ L'insegnamento di queste discipline morali percorre tutti i libri dell'opera a partire dal secondo libro dove si parla dell'istruzione dei fanciulli e del ruolo della nutrice e del precettore. Nel terzo libro Piccolomini offre una panoramica generale della filosofia e delle sue varie discipline per poi impegnarsi nei libri successivi in un esame più dettagliato dell'etica aristotelica. I temi trattati sono quelli della volontà, della forza, della temperanza, dell'amicizia, della giustizia, dell'equità, delle cinque virtù dianoetiche. A libri prevalentemente aristotelici, seguono libri che denotano una netta commistione con il platonismo, come quello sull'amore e sul matrimonio.

⁶⁸ *Ibid.*, 73v.

vane le potenzialità della lingua volgare e della filosofia aristotelica presso la scuola di Francesco Verino il Vecchio, ma fu l'incontro con Sperone Speroni e l'esperienza degli Infiammati che determinarono in modo decisivo il suo pensiero. Speroni fu l'unico a supportare Varchi nell'impresa di tradurre la logica e l'etica aristotelica, contro tutti i pareri sfavorevoli degli amici⁶⁹. In una lettera dell'11 novembre 1540, Francesco Del Garbo sconsigliava a Varchi di occuparsi della logica aristotelica per darsi a

qualcuno di quei libri d'Aristotile, che possono giovare e dilettere più che questa una certa sorte d'uomini, che sono quelli che leggono più i libri volgari che gli altri; perché quelli che si dilettono oggi delle scienze la prima cosa pensano alla lingua greca, dove quelle sono scritte⁷⁰.

«Quei libri d'Aristotile» più adatti a chi legge in volgare sono proprio i libri di etica. Anche Pier Vettori dovette sconsigliare a Varchi di procedere con la traduzione della logica, per incitarlo, invece, a proseguire con la morale. Nella lettera del 29 novembre 1540, dopo essersi lamentato dell'impossibilità di portare avanti la traduzione e il commento della logica per la complessità del testo, la difficoltà dei commentatori e il poco interesse dei possibili lettori, Varchi scrisse:

io seguito così nell'*Etica*. La quale, oltre ch'è più utile e più spiacevole infinitamente, potrebbe anco ricevere più ornamenti senza comparazione, ma io per ora non posso dargliene, perché a pena sono a tempo a scriverla e come la leggo così la scrivo⁷¹.

Questa lettera rappresenta un documento prezioso perché permette di datare il *Comento* all'*Ethica* agli inizi di ottobre 1540 quando Varchi iniziò le sue lezioni sul medesimo tema presso l'Accademia degli Infiammati⁷². Di questo ci informa una lettera di Varchi a Vettori del 24 settembre 1540 nella quale dichiara:

non voglio mancare a dirvi, ch'egli mi è bisognato promettere di leggere l'*Etica* nell'Accademia pubblicamente sponendola con il testo greco ma in lingua toscana, e comincio al principio d'Ottobre⁷³.

⁶⁹ Varchi (1995, 901): «et io confesso d'essergli [a Speroni] non poco obbligato, perché quando era scolare in Padova e cominciai a tradurre loica e la filosofia d'Aristotile nella lingua volgare, dove quasi tutti gli altri me ne sconfortavano, egli e il signor Diego di Mendoza, il quale era in quel tempo ambasciatore per la Cesarea Maestà a Venezia, non solo me ne confrontarono più volte, ma me ne commendarono ancora».

⁷⁰ Dati (1730-1735, II, 214).

⁷¹ Varchi (2008, 96-97); cfr. British Library, Add. Ms. 10273, cc. 223r-224r.

⁷² Cfr. Samuels (1976, 623).

⁷³ British Library, Add. Man. 10273, c. 222.

Le prime lezioni sono conservate manoscritte nelle Filze Rinuccini presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. L'obbiettivo di queste lezioni è chiaro, è quello «di leggere et di sporre familiarmente in lingua toscana il libro d'Aristotele a Nicomaco suo figliuolo della vita et de i costumi chiamato da' Greci ἠθικῶν et da' Latini morale»⁷⁴. È degno di nota che solo la prima di queste lezioni fu tenuta in volgare, infatti già dalla seconda lezione Varchi fu costretto a cambiare idioma e passare al latino. Il motivo fu l'ampia presenza di uditori, soprattutto francesi e tedeschi, incapaci di comprendere la lingua fiorentina⁷⁵. A questa ragione si aggiunse il fatto che molti ritenevano difficile e ostico procedere con l'insegnamento in volgare di un testo greco che veniva usualmente letto in latino. Insomma, mancava una base testuale sulla quale fare lezione.

Le lezioni latine non offrono grandi spunti dal punto di vista del contenuto a differenze delle lezioni in volgare tenute presso l'Accademia fiorentina. Il tono tenuto è prevalentemente retorico. Molto più interessante è il *Comento sopra il primo libro dell'Etica d'Aristotile*. Quest'opera è composta da un lungo proemio (74r-93r), da una *Vita d'Aristotele tradotta dal comento d'Ammonio sopra i Predicamenti* (94r-96v) e da sei commenti ai singoli capitoli sino all'attuale quarto capitolo dell'*Ethica nicomachea* (I, 99v-113v; II, 130r-141v; III, 142r-150r; IV, 152r-161v; V, 162r-170v; VI, 175v-176r). Lo scopo dell'opera è reso immediatamente esplicito nel proemio dove Varchi afferma che la sua intenzione è «di «comentare et di sporre familiarmente in lingua toscana l'etica d'Aristotile a Nicomaco»⁷⁶. La dichiarazione è la medesima fatta durante la prima lezione presso l'Accademia degli Infiammati e si può tranquillamente concludere che la stesura del *Comento* sia pressoché contemporanea alle lezioni accademiche⁷⁷. L'intera struttura del proemio al *Comento* ricalca la prima lezione, in primo luogo riconoscendo a «Eustratio Metropolitano di Nicia» e a «Donato Acciaiuoli, fiorentino» un ruolo preminente come interpreti dell'etica aristotelica⁷⁸.

⁷⁴ Biblioteca Nazionale Centrale, Filza Rinuccini 10, f. 259r.

⁷⁵ *Ibid.*, f. 195v.

⁷⁶ *Ibid.*, f. 74r.

⁷⁷ Il proemio al *Comento* ricalca la prima lezione agli Infiammati.

⁷⁸ Sull'importanza e la diffusione dell'opera di Donato Acciaiuoli e sulla sua dipendenza da Eustrazio e Argiropulo cfr. Bianchi (2003, 11-39). Sempre nel proemio al *Comento* Varchi scrive «seguitando tra i Greci Eustratio metropolitano di Nicia cui havemo solo, et tra i Latini specialmente Donato Acciaiuoli fiorentino, il quale, per quanto a me ne paia, hebbe in gran parte il vero modo di dichiarare i sensi et le parole delle scritture altrui, et tenne, dietro l'orme del dottissimo Argiropulo, ordine diverso quasi da tutti gli altri, de i latini parlo et non antichi, volendo più tosto oltra l'altre cose, coll'agevolare la materia di

Il proposito di Varchi è ambizioso e ne è consapevole paragonando il proprio lavoro per la cultura italiana e per «le genti che verranno dopo noi» a quello di Boezio per la cultura latina:

In qualunque modo a me giovarà d'essere stato il primo che, imitando il santissimo e dotto Boetio et molti altri eccellentissimi ingegni, habbia osato provare di tradurre dal felicissimo idioma greco nella nostra favella toscana et derivare da sì ampi fiumi, o più tosto mari, ne i piccoli rivi, anzi fossati, nostri quello ch'essi con grandissima loda di sé et infinita utilità d'altri tradussero et derivarono nelle lingue loro, l'opere de i quali se, o per la lunghezza del tempo o per l'ingiuria delle guerre o per la trascuraggine et ignoranza de i principi, non fussero ite male, [sarebbe] buono per questo secolo, per ciò che io tengo fermamente che la corruttela de i costumi et vivere nostro sia proceduta in buona parte da gli studi et scienze corrotte⁷⁹.

Con il *Comento* Varchi vuole restituire al mondo tutta la pregnanza teorica e pratica dell'etica aristotelica che sino a quel tempo sembra essere stata trascurata dai precedenti commentatori. Non solo, Varchi accusa gli antichi filosofi e teologi di «havere occultato i divini misteri della santissima filosofia [...] acciocché gli huomini idioti et volgari, come indegni et dispregiatori di cotanto dono non gli potessero né vedere né conoscere già mai»⁸⁰. L'intento di Varchi è dunque quello di rimediare a «così dannosa et stolta folli, per non dire malvagità»⁸¹, e volgarizzare l'etica aristotelica che può rendere la condizione degli uomini meno infelice e misera. Si tratta, afferma Varchi più avanti nel proemio, di far sì che quelli che «studiato non hanno, gli idioti parimente et i botteggai» possano non adottare i buoni costumi, ma anche «essere migliori», anche di quegli «intendenti e scientiati» che amano «appiccarsi a la verità»⁸².

che si trattava, insegnare che mostrare, oscurandola et contraponendosi, di saperne», cfr. Biblioteca Nazionale Centrale, Filza Rinuccini 10, f. 74r. Nella lezione Varchi elencava fra le sue fonti principali Eustrazio, Averroé, Tommaso d'Aquino, Walter Burley e Donato Acciaiuoli: «[...] seguitando de i Greci Eustratio Metropolitanano di Nicia, cui solo havemo et de gli Arabi il grandissimo Averrois et tra' Latini massimamente, oltre san Tommaso et Burleo, Donato Acciaiuoli fiorentino diligentissimo et dottissimo comentatore». Cfr. Biblioteca Nazionale Centrale, Filza Rinuccini 10, f. 259r. Sono i medesimi commentatori utilizzati da Bernardo Segni nella sua traduzione volgare dell'*Ethica*: «Sonci Comenti d'eccellentissimi huomini, imprima d'Eustratio greco, di poi di S. Tommaso, del Burleo, et di Donato Acciaiuolo, o vogliam dire dell'Argiropolo», cfr. Segni (1550, 14).

⁷⁹ Biblioteca Nazionale Centrale, Filza Rinuccini 10, f. 75r.

⁸⁰ *Ibid.*, f. 75v.

⁸¹ *Ibid.*, f. 76r.

⁸² *Ibid.*, f. 91v.

Prima di addentrarsi nell'esame della filosofia pratica di Aristotele, Varchi esamina che cosa sia la filosofia, proponendo diverse definizioni, dalla cognizione di tutte le cose⁸³, alla conoscenza delle sole cose divine⁸⁴, fino a «un assomigliarsi a Dio»⁸⁵, o a «un pensiero di morte», cioè alla separazione dell'anima dal corpo⁸⁶. L'interpretazione di Varchi è evidentemente interpolata da dottrine platoniche e in generale tutta l'etica aristotelica è letta alla luce di Platone. Questa definizione della filosofia è funzionale per Varchi alla spiegazione che l'uomo, finché è in vita, ovvero finché l'anima è congiunta al corpo, non può conoscere veramente le cose divine se non in uno specchio, come riflessi od ombre. Perciò, avversativamente rispetto a Platone, la filosofia è da intendersi più come conoscenza di cose divine e umane, e in questo la posizione aristotelica appare a Varchi più coerente. È proprio quel riportare la filosofia alla dimensione umana che Varchi apprezza della filosofia aristotelica che, come nella lezione agli Infiammati, classifica in un sistema enciclopedico di tutte le discipline filosofiche. La disciplina sulla quale si incentra l'intero *Comento* è la filosofia attiva di cui fornisce un'interessante caratterizzazione. La filosofia attiva è

uno habito dell'intelletto immediate ordinato a reggere e regolare l'operationi di quelle potenze che sono sotto l'intelletto et sicome la speculativa considera quelle cose che non dipendono dall'arbitrio et opera nostra, così l'attiva considera et tratta quelle che dipendono dalla potestà et opera nostra, et però il fine dell'attiva non è solamente contemplare et sapere la verità, ma di più operare ancora, perciò che, come dice il filosofo, sapere le cose che appartengono ai buoni costumi, et nello fare è poco anzi niente⁸⁷.

Varchi sottolinea come la filosofia speculativa o contemplativa non sia sufficiente e che la filosofia attiva rappresenta un «di più»: l'attuazione di ciò che si è appreso contemplando. Infatti, la filosofia attiva «imita et deriva dalla cognitione delle scienze speculative, come dichiara Alessandro, et Averrois nel suo moralissimo proemio della fisica»⁸⁸. La filosofia attiva si divide in etica, economia e politica perché riguarda i costumi del singolo, della famiglia e della società.

Dopo aver definito e diviso la filosofia attiva, Varchi si concentra su ciò che definisce prolegomeni all'opera e che rappresentano il tradizionale

⁸³ *Ibid.*, f. 76r.

⁸⁴ *Ibid.*, f. 77v.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, f. 78v.

⁸⁷ *Ibid.*, ff. 85r-v.

⁸⁸ *Ibid.*, f. 86r.

schema medievale dell'*accessus* già impiegato da Acciaiuoli⁸⁹. Questo schema prendeva in considerazione: 1. l'intenzione dell'autore; 2. l'utilità dell'opera; 3. la paternità; 4. il titolo; 5. l'ordine; 6. il modo di argomentare; 7. la divisione dei capitoli. L'intenzione di Aristotele nell'*Ethica nicomachea* secondo Varchi «è insegnare quelle cose, mediante le quali l'huomo possa divenire felice quanto si può di più»⁹⁰. Varchi puntualizza che Aristotele qui sta parlando della felicità umana, quella che non riguarda la contemplazione «della quale si tratta nel X libro», bensì «l'operatione secondo la virtù»⁹¹. L'utilità dell'opera è, invece, quella di insegnare come «acquistare le virtù morali, secondo le quali operando divenghiamo felici»⁹². Sulla paternità del libro, invece, non si può dubitare sia per la testimonianza dei peripatetici che dei platonici. Il titolo de «l'etica overamente i morali d'Aristotele Stagirita a Nicomaco» dimostrerebbe «il nome et la patria dell'autore, la materia del libero et quello a chi è indiritto»⁹³. Per quanto riguarda l'ordine, Varchi suggerisce che «dopo la logica s'ha a leggere et imparare la filosofia morale»⁹⁴: di fatto la filosofia morale è propedeutica a qualsiasi altra disciplina. Segue poi una discussione sul modo di argomentare di filosofia morale, che risulta in parte risolutivo e in parte dimostrativo; ma, visto che l'etica tratta di cose che non sono necessarie, spesso l'argomentazione utilizzata è quella della dimostrazione a effetto, cioè a partire dagli effetti per risalire alle cause. Infine Varchi presenta un'interessante sinossi dei dieci libri dell'*Ethica*, dei quali però, purtroppo, non rimane alcun commento se non quello parziale del primo.

Il modo di procedere di Varchi è meticoloso e ben organizzato affinché il lettore possa essere agevolato nella comprensione del testo. Dopo una traduzione in volgare del testo aristotelico,

noi osserveremo sempre questo ordine cioè divideremo prima ciascun libro nei suoi trattati, et ciascun trattato nei suoi capitoli, et ciascuno capitolo nelle sue parti, et per maggiore chiarezza porremo a numero quante conclusioni, o vero sentenze et quante proposizioni principali in esso si contengono [...]⁹⁵.

Come vedremo, l'incompletezza dell'opera non permetterà a Varchi di procedere esattamente nel modo sperato, infatti riuscirà a commentare solo 1094a 1-1096a 4, nel modico spazio di circa 180 fogli, ovvero due dei quattro

⁸⁹ Cfr. Bianchi (2003, 26).

⁹⁰ Biblioteca Nazionale Centrale, Filza Rinuccini 10, f. 89r.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, f. 89v.

⁹⁴ *Ibid.*, f. 90r.

⁹⁵ *Ibid.*, 100v.

trattati promessi del primo libro dell'*Ethica nicomachea*. A compimento, non è difficile a crederlo, sarebbe stato il più lungo commento all'etica aristotelica mai prodotto. Proprio la prolissità è ciò che ha impedito a Varchi di completare anche gli altri suoi commenti aristotelici.

Varchi, nel commentare il testo aristotelico, rivela poca originalità: laddove non si affida a Eustrazio, si affida direttamente ad Acciaiuoli e, al di là della disposizione originale del testo precedentemente enunciata, è difficile trovare nuclei teorici forti o di una certa rilevanza. Tra questi, significativo è il commento a 1095a 2-13, laddove Aristotele sembra sostenere che né i giovani, né chi si lascia trasportare dalle passioni è adatto ad ascoltare filosofia morale. Questa preclusione viene accettata, a parere di Varchi, da tutti i commentatori latino «eccetto l'Acciaiuoli». Secondo lui le parole di Aristotele devono essere interpretate diversamente perché il fine non è il conoscere i ragionamenti morali, quanto operare. Nell'azione i giovani quanto gli intemperanti possono essere ugualmente istruiti dai precetti morali: anzi, l'educazione morale è rivolta proprio a chi deve moderare le proprie passioni. Il secondo nucleo teorico interessante, che in realtà non trova una propria risoluzione nel *Comento*, è quello che riguarda le tre vite che l'uomo può seguire e che Varchi esamina nell'espone il terzo capitolo del primo libro dell'*Ethica nicomachea*. La prima vita è definita «piacevole», ed è quella sottoposta alle perturbazioni delle passioni e rende gli uomini simili agli schiavi e alle bestie. La seconda è chiamata «vita civile», laddove Aristotele dice «vita politica» (πολιτικός βίος). In questo tipo di vita l'uomo riesce a moderare le passioni, «la ragione signoreggia l'appetito, non che lo epurga del tutto, ma fa ch'egli obbedisca alla ragione». Non è perfetta come la contemplativa, ma «è almeno de'huomini»⁹⁶. La terza e ultima è la speculativa, la quale è priva di ogni perturbazione. Non è propriamente umana nel senso che la vera contemplazione è possibile solo «lasciata la carne et ogni perturbazione, nebbia mortale alle cose et passioni humane»⁹⁷. Queste tre vite hanno origine perché la volontà dell'uomo alle volte si piega agli appetiti mentre altre volte si dedica alla contemplazione. Il problema è determinare quale delle presenti tre vite possa condurre l'uomo alla felicità. Varchi non fornisce una risposta perché essa doveva essere inclusa nel suo commento al capitolo settimo del decimo libro dell'*Ethica*, che però non farà mai in tempo a scrivere. Una risposta si può già intravedere dalla definizione delle tre vite, dove inequivocabilmente contrassegna come umana la vita civile; tut-

⁹⁶ *Ibid.*, 163v.

⁹⁷ *Ibid.*

tavia, in questo contesto non esclude che la vita contemplativa possa essere la vita che può condurre alla felicità. È significativo però che la risposta sia data nell'*Orazione* stesa nel 1545 allorché si stava apprestando a ricoprire la carica di console dell'Accademia fiorentina. Il passo è lungo ma vale la pena riportarlo perché rappresenta di fatto una sintesi della concezione dell'etica che si è sviluppata presso l'Accademia degli Infiammati e che poi si è trasferita all'Accademia fiorentina e in tanti altri circoli intellettuali del tempo:

[...] tutte quante le cose di tutto quanto l'universo [...] hanno alcuna operazione; e tutte l'operazioni sono indirizzate ad alcun fine, e l'ultimo fine di ciascuna cosa è il suo bene, la perfezione sua e la sua quiete. [...] E per venire alquanto più al particolare, ed essere meglio intesi, diremo che tutti gli uomini desiderano naturalmente non solo l'essere, ma l'esser felici e beati quanto possono il più [...] Ben è vero che moltissimi di noi o ingannati da falso giudizio, o trasportati dall'appetito, o corrotti dall'usanza, ponghiamo il sommo bene e l'ultima felicità umana parte ne' piaceri e sollazzi del corpo, come lascivi e dissoluti, parte nelle soverchie ricchezze ed onori del mondo, come avari ed ambiziosi, come avari ed ambiziosi, e parte ancora nell'ozio e pigrizia dell'animo come neghittosi ed infingardi, poco di noi stessi, e meno d'altri curandoci. Le quali cose tanto sono lontane tutte da ogni vera felicità e perfetta beatitudine, ch'elle non pure non ci fanno quieti e beati per alcun tempo, ma ne rendono ansii e in felicissimi sempre, come ne dimostrano apertamente, oltre alle ragioni allegate dal Filosofo nel primo libro dell'*Etica*, gli esempi troppo più spessi e vie maggiori che bisogno non farebbe. E però lasciati da parte tutti questi, i quali più veramente animali bruti che uomini razionali dir si possono, dovemo sapere che due senza più sono le vie delle vite [...] la prima, la quale ora attiva o vero civile, e quando morale o vero umana è chiamata, consiste nell'operare secondo la prudenza, ciò è nel viver virtuosamente, domati tutti gli affetti e perturbazioni umane, in guisa che non il senso, come le più volte ne' più, ma la ragione signoreggia. La seconda, la quale ora speculativa o vero contemplativa, e quando intellettuale o vero divina s'addomanda, consiste nel contemplar secondo la sapienza, ciò è, lasciate le cose terrene e temporali, considerare le celesti e sempiterne. Onde come quella ha per fine la perfezione e felicità umana così ha questa la perfezione e beatitudine divina [...] tanto soprastà la contemplativa all'attiva, quanto l'anima è al corpo superiore, e quanto le divine cose più sono degne che le mortali [...] così la vita speculativa è di più stima che l'attiva non è [...] È nondimeno di grandissima lode degno, e per da molto dev'esser tenuto chiunque non potendo per qualunque cagione alzarsi oltre 'l grado dell'uomo, e giungere a tanta perfezione di contemplare insieme con esso Dio e con l'altre menti divine tutte le cagioni di tutte le cose [...] ma rimanendosi uomo, come da principio fu prodotto, esercita le operazioni umane, e si vive virtuosamente la vita morale, cercando sempre così in pubblico come in privato, di giovare non meno alle comunanze de' popoli, che alle persone particolari [...]»⁹⁸.

⁹⁸ Varchi (1859, 336-337).

Non diversamente da Speroni e da Piccolomini, Varchi si fa portavoce di un'interpretazione aristotelica fortemente influenzata dall'antropologia pomponazziana. Ciò che definisce l'essere umano è ciò che è proprio ed esclusivo dell'essere umano. La contemplazione è propria dei filosofi, non degli uomini, e per questo motivo la vita attiva è quella che deve essere perseguita per raggiungere la felicità umana. La vita contemplativa, la speculazione, sono attività che rendono l'uomo meno umano e più divino. L'elemento contraddistintivo dell'uomo rimane l'intelletto, ma non l'intelletto speculativo, bensì quello pratico che guida l'azione prudente nella vita civile che si esplica nelle istituzioni politiche, laddove l'uomo può realizzare la propria natura di animale sociale.

6. Conclusioni.

La rivalutazione dell'etica aristotelica che gli intellettuali dell'Accademia degli Infiammati propongono nasce da un contesto e da esigenze del tutto diversi dall'esaltazione della vita civile dei primi umanisti⁹⁹. Le loro riflessioni si sviluppano in un contesto filosofico gerarchicamente strutturato e sistematizzato che risente molto dell'ambiente universitario: un contesto che alla fine tende a combinare l'approccio scolastico con quello umanistico. Fra gli Infiammati emerge chiara la consapevolezza che l'essenza dell'uomo non è più da ricercare in una dimensione verticale, in una tensione verso Dio, ma in una dimensione orizzontale, nei legami fra gli uomini. Non è più 'umano' speculare, ma è cosa piuttosto 'divina'. L'individuo non è più solamente, o almeno non lo è precipuamente, un soggetto contemplante. La teoria non è più considerata come la forma più alta di prassi perché o viene negata all'uomo o, se viene concessa, è concessa solo a pochi eletti che non sono più uomini in quanto capaci di indiarci dedicandosi esclusivamente alla contemplazione delle cose divine.

Gli Infiammati individuano nell'etica aristotelica una forma di sapere coinvolto nella vita concreta e non astratto da essa: non è una *meditatio mortis*, come avrebbe voluto la tradizione platonica. La grande distanza fra la prospettiva teologica e platonica la si può evincere da un altro commento in lingua volgare all'*Ethica nicomachea*, ovvero il *Della filosofia morale libri dieci. Sopra i dieci libri dell'etica d'Aristotile* di Felice Figliucci. Figliucci, di origine senese e conosciuto come fra' Alessio dell'ordine domenicano, perfezionò i propri studi a Padova, proprio negli anni in cui l'Accademia degli Infiammati

⁹⁹ Garin vede una continuità fra le riflessioni dei primi umanisti e gli Infiammati e gli intellettuali del Cinquecento. Cfr. Garin (1966, II, 753).

era attiva. Fu attivo volgarizzatore delle opere platoniche e aristoteliche e commentando l'ultimo libro dell'etica aristotelica più volte ribadisce che «la contemplatione sarà più perfetta che l'operatione morale»¹⁰⁰ e di conseguenza «la contemplativa felicità sarà per questa ragion più perfetta, che l'attiva»¹⁰¹. Questa operazione morale è chiamata anche operazione attiva ed è quella «che deriva, & procede dalla virtù morale & dalla prudenza»¹⁰². La ragione del primato della vita speculativa sulla vita attiva non è quella che anche intellettuali come Speroni, Piccolomini e Varchi potevano accettare, ovvero che grazie a quell'operazione l'uomo può diventare più perfetto, può indarsi e diventare simile alle intelligenze superiori, agli angeli e a Dio. Al contrario per Figliucci la vita contemplativa è superiore perché è l'unica propriamente umana, mentre le altre vite sono condivise con gli altri animali: «altro non è la felicità umana, che una contemplatione d'Iddio, la quale propria dell'huomo, & non comune alle bestie, come potrebbe quasi dirsi essere la felicità attiva»¹⁰³. Infatti, secondo Figliucci, agli animali si possono attribuire virtù morali:

Ora la contemplatione, la quale è opera dell'intelletto, non si può attribuire a gli animali bruti, che sono privi d'intelletto, ma si bene alcune virtù morali. Perché noi diciamo il leone forte, la formica prudente, & ad alcuni altri animali appropriamo la pietà verso il padre, ma a niuno diamo la speculatione, & però diciamo, gli animali bruti non essere felici¹⁰⁴.

Gli animali possono essere morali, ma non possono essere felici. Così, conclude Figliucci, si deve ammettere che la felicità deriva dalla speculazione e da nient'altro. Per gli intellettuali legati all'Accademia degli Infiammati queste caratteristiche morali possono essere attribuite agli animali solo per analogia e allo stesso tempo solo per analogia si può attribuire all'uomo la capacità di contemplare¹⁰⁵. Gli esseri umani possiedono una razionalità pratica totalmente assente negli altri esseri viventi. Questa razionalità pratica è sempre caratterizzata da una certa relazionalità e in quanto tale gli Infiammati delineano una filosofia in cui antropologia, etica e politica si intersecano sulla base del principio che ogni essere umano è essenzialmente un 'essere insieme', un 'essere con gli altri'.

¹⁰⁰ Figliucci (1552, 504v).

¹⁰¹ *Ibid.*, 505v.

¹⁰² *Ibid.*, 505r.

¹⁰³ *Ibid.*, 507r.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 505v.

¹⁰⁵ La posizione sull'attribuzione delle virtù etiche come la temperanza e la forza anche agli animali nel Rinascimento è controversa, tuttavia è chiaro che la virtù dianoetica della prudenza è attribuibile esclusivamente agli esseri umani.

Gli Infiammati esaltano il primato della vita pratica intesa come vita politica e sociale, motivo per cui l'educazione morale, parzialmente trascurata nelle università, è invece ritenuta fondamentale nei contesti informali. Questa attività pratica è collegata strettamente a una razionalità che, in quanto relazionalità, è anche e soprattutto discorsiva. Lo studio dell'etica diviene così strettamente legato a quello della retorica, tant'è che spesso l'oratoria è concepita come mezzo di persuasione per le azioni morali. Sono gli abbozzi della cultura della «civil conversazione», per utilizzare un'espressione che conierà più tardi Stefano Guazzo nel 1574, che s'instaurerà in tutta Europa nel Cinquecento. D'altra parte lo stesso Speroni, nel definire la vita civile, scriveva: «chiamo vita civile non solamente la bontà de' costumi col moralmente operare, ma il parlar bene a beneficio dell'avere, delle persone e dell'onor de' mortali»¹⁰⁶.

Attraverso questa lettura della filosofia aristotelica, il rapporto dell'uomo con il mondo non è più descritto, come è nel caso del platonismo, in termini teoretico-conoscitivi, ma pratico-poietici: l'essere umano ha il potere e le capacità di intervenire direttamente sulla natura e nella storia. Venuta meno la possibilità intrinseca di contemplare le idee, l'uomo può conoscere perfettamente solo ciò che fa, perché ne è la causa. La conoscenza della causa non è più conoscenza della causa divina, cioè dell'azione di Dio sul mondo, ma è la conoscenza della causa umana di ciò che l'uomo può fare nel mondo. Questa concezione dischiude un'altra visione antropologica, una visione che l'uomo moderno farà propria, quella in cui è possibile intervenire nella storia perché la storia «è umana e civile, non già divina o contemplativa»¹⁰⁷.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni di fonti.

Aretino P. 1552, *Lettere scritte al signor Pietro Aretino, da molti signori, comunità, donne di ualore, poeti, & altri eccellentissimi spiriti*, Venezia, Marcolini.

Dati C. R. 1730-1735, *Prose fiorentine*, Firenze-Venezia, Occhi.

Figliucci F. 1552, *Della filosofia morale libri dieci. Sopra i dieci libri dell'Etica d'Aristotele*, Venezia, Bonelli.

Piccolomini F. 1543, *De la institutione di tutta la vita de l'huomo nato nobile, e in citta libera, libri. 10. in lingua toscana. Doue e peripateticamente e Platonicamente, intorno à le cose de l'ethica, iconomica, e parte de la Politica, e raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere à la perfetta e felice vita di quello*, Venezia, Scoto.

Pomponazzi P. 1525, *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Venezia, Scoto.

¹⁰⁶ Speroni (1740, II, 203).

¹⁰⁷ *Ibid.*, 220.

- Segni B. 1550, *L'Ethica d'Aristotile tradotta in lingua vulgare fiorentina et commentata*, Firenze, Torrentino.
- Speroni S. 1740, *Opere*, Venezia, Occhi.
- Varchi B., ASF, *Carte Stroziane*, first series, 136, 93-94.
- , Biblioteca Nazionale Centrale, Filza Rinuccini 10.
- , British Library, Add. Ms. 10273.
- 1859, *Opere*, Trieste, Llyod.
- 1995, *Ercolano*, Pescara, Libreria dell'Università.
- 2008, *Lettere 1535-1565*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Vespasiano da Bisticci 1862, *Commentario della vita di Messer Giannozzo Manetti*, Torino, Unione tipografico-editrice.

Studi.

- Bianchi L. 2003, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo.
- Black R. 2001, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bonfadio J. 1978, *Le lettere e una scrittura burlesca*, Roma, Bonacci.
- Cerreta F. 1960, *Alessandro Piccolomini letterato e filosofo senese del Cinquecento*, Siena, Accademia degli Intronati.
- De Caprio V. 1982, *I cenacoli umanistici*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, Torino, Einaudi, I, 799-822.
- Ellero M. P. 2006, *I volgarizzamenti e la felicità mentale: l'umana perfezione nella Filosofia naturale di Alessandro Piccolomini*, in *Lo scaffale della biblioteca scientifica in volgare, secoli XIII-XVI*, a cura di R. Librandi – R. Piro, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 453-467.
- Floriani P. 1980, *Grammatici e teorici della letteratura volgare*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza, Neri Pozza, II, 139-185.
- Forunel J.-L. 1990, *Les dialogues de Sperone Speroni: libertés de la parole et règles de l'écriture*, Marburg, Hitzeroth.
- Garin E. 1966, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi.
- Kraye J. 1988, *Moral Philosophy*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C. B. Schmitt – Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 301-386.
- 1995, *Renaissance Commentaries on the Nicomachean Ethics*, in *Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance*, edited by O. Weijers, Turnhout, Brepols, 96-117.
- 1996, *Philologists and Philosophers*, in *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, edited by J. Kraye, Cambridge, Cambridge University Press, 142-160.
- Lines D. A. 1996, *The Importance of Being Good: Moral Philosophy in the Italian Universities, 1300-1600*, «Rinascimento», XXXVI: 139-193.
- 2001, *Ethics as Philology: A Developing Approach to Aristotle's Nicomachean Ethics in Florentine Humanism*, in *Renaissance Readings of the 'Corpus Aristotelicum'*, edited by M. Pade, Copenhagen, Museum Tusulanum, 27-42.

- 2002, *Aristotle's 'Ethics' in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650): The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden, Brill.
- 2005a, *Moral Philosophy in the Universities of Medieval and Renaissance Europe*, «History of Universities», XX: 38-80.
- 2005b, *Sources and Authorities for Moral Philosophy in the Italian Renaissance: Thomas Aquinas and Jean Buridan on Aristotle's Ethics*, in *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, edited by J. Krayer – R. Saarinen, Dordrecht, Springer, 7-29.
- 2006, *Pagan and Christian Ethics: Girolamo Savonarola and Ludovico Valenza on Moral Philosophy*, «Documenti e studi della tradizione filosofica medievale», XVII: 427-444.
- 2012, *Aristotle's Ethics in the Renaissance*, in *The Reception of Aristotle's 'Ethics'*, edited by J. Miller, Cambridge, Cambridge University Press, 171-193.
- 2013, *From Schools to Courts: The Contexts of Renaissance Ethics*, in *Rethinking Virtue, Reforming Society: New Directions in Renaissance Ethics, c. 1350-c. 1650*, edited by D. A. Lines – S. Ebbersmeyer, Turnhout, Brepols, 57-80.
- Lombardo P. A. 1982, *Vita Activa versus Vita contemplativa in Petrarch and Salutati*, «Italica», LIX: 83-92.
- Mikkeli H. 1999, *The Cultural Programmes of Alessandro Piccolomini and Sperone Speroni at the Paduan Accademia degli Infiammati in the 1540s*, in *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, edited by C. Blackwell – S. Kusukawa Aldershot, Ashgate, 76-85.
- Nardi B. 1965, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Sansoni.
- Quondam A. 2010, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, il Mulino.
- Samuels R. S. 1976, *Benedetto Varchi, the Accademia degli Infiammati, and the Origins of the Italian Academic Movement*, «Renaissance Quarterly», XXIX: 599-634.
- Sgarbi M. 2014, *The Italian Mind. Vernacular Logic in Renaissance Italy*, Leiden, Brill.
- Vasoli C. 1980, *La cultura delle corti*, Firenze, Cappelli.
- Vianello V. 1988, *Il letterato, l'accademia, il libro. Contributi sulla cultura veneta del Cinquecento*, Padova, Antenore, 1988.

Questo studio è stato realizzato all'interno del progetto European Research Council-Starting Grant 335949 *Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History (c. 1400 - c. 1650)*.

