

RIVISTA
DI LETTERATURA
RELIGIOSA
ITALIANA

Periodico annuale

★

Direttori

Claudio Griggio (Università di Udine)
Renzo Rabboni (Università di Udine)

Comitato scientifico

Ginetta Auzzas (Università di Padova)
Giovanni Baffetti (Università di Bologna)
don Riccardo Battocchio (Seminario di Padova)
Ilvano Caliaro (Università di Udine)
Anna Cerbo (Università L'Orientale di Napoli)
Mariarosa Cortesi (Università di Pavia)
Carlo Delcorno (Università di Bologna)
Domenico De Martino (Firenze)
Maiko Favaro (Università di Friburgo)
Pietro Gibellini (Università Ca' Foscari Venezia)
Maria Teresa Girardi (Università Cattolica del S. Cuore, Milano)
Antonio Lanza (Università dell'Aquila)
Nicolò Maldina (Università di Edimburgo)
Uberto Motta (Università di Friburgo)
Gregorio Piaia (Università di Padova)
Ester Pietrobon (Università di Padova)
Antonio Rigo (Università Ca' Foscari Venezia)
Flavio Rurale (Università di Udine)
Elisabetta Selmi (Università di Padova)
Cesare Scalon (Università di Udine)
Marco Sgarbi (Università Ca' Foscari Venezia)
Silvia Serventi (Bologna)
Alfredo Troiano (Napoli)
Matteo Venier (Università di Udine)

Comitato di redazione

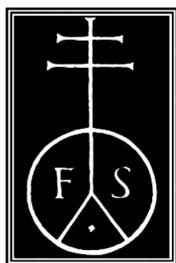
Chiara Kravina (Schola Humanistica, Padova)
Andrea Maurutto (Università di Udine)
Alessandra Munari (Università di Padova)
Paola Siano (Università di Udine)
Nicoletta Staccioli (Università di Udine)

★

«Rivista di letteratura religiosa italiana»
is an International Peer-Reviewed Journal.
The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.
The Journal is Indexed in *Italinemo*.

RIVISTA
DI LETTERATURA
RELIGIOSA
ITALIANA

III · 2020



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA · EDITORE
MMXX

Amministrazione e abbonamenti
FABRIZIO SERRA EDITORE®
Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

*Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's website
www.libraweb.net*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 5 del 2 novembre 2018.
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA.

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

*

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2020 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.
Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN PRINT 2611-5697
E-ISSN 2611-9773

SOMMARIO

ARTICOLI

NICOLÒ MALDINA, <i>I Salmi e l'autobiografismo penitenziale di Dante</i>	11
MARCO SGARBI, <i>Le lettere volgari sul libero arbitrio e la predestinazione di Gasparo Contarini</i>	37
ALESSANDRA MUNARI, <i>Come «accordare le cetre lascive a' sacri concenti»: i Fiori celesti di G. B. Andreini</i>	51
ENRICO ZUCCHI, <i>Sceneggiare il racconto di Adamo. Parabola di un soggetto biblico nel teatro italiano tra Sei e Settecento</i>	65
RENZO RABBONI, <i>Innodia latina e satira volgare: una polemica letteraria del primo Settecento ferrarese</i>	87

TESTI E DISCUSSIONI

CLAUDIO GRIGGIO, <i>Iesus e/o Iesus Christus nell'uso di Francesco Barbaro umanista veneziano</i>	109
ANDREA MAURUTTO, <i>La poetica davidica nelle riscritture volgari del Cinquecento. Considerazioni in margine ai più recenti studi</i>	113
RENATO GENDRE, <i>Storia, politica, religione: in margine a due lavori recenti su Lodovico Antonio Muratori</i>	121
FRANCESCO ROSSINI, <i>Fra Liberata e Conquistata: nuove prospettive sulle fonti sacre tassiane</i>	127
<i>Indice dei nomi</i>	137
<i>Indice dei manoscritti</i>	145

LE LETTERE VOLGARI SUL LIBERO ARBITRIO E LA PREDESTINAZIONE DI GASPARO CONTARINI*

MARCO SGARBI

RIASSUNTO · L'articolo tratta di due lettere volgari di Gasparo Contarini, che entrano nel vivo del dibattito religioso del tempo. La prima, sul libero arbitrio, fu indirizzata a Vittoria Colonna il 13 novembre 1536 e pubblicata a Firenze solo nel 1558. La seconda, sulla predestinazione, fu scritta il 12 giugno 1537 a Lattanzio Tolomei e fu pubblicata solo nel 1961 da Aldo Stella. Le lettere meritano un certo interesse non solo per la statura dell'autore, ma anche perché rappresentano un momento di riflessione ed elaborazione teorica destinato a segnare la carriera spirituale del cardinale e il più ampio dibattito filosofico e religioso negli anni che preparano il Concilio di Ratisbona.

PAROLE CHIAVE · Lettere, Epistolario, Volgare, Contarini, Libero Arbitrio, Predestinazione.

ABSTRACT · *Gasparo Contarini's Vernacular Letters on Free Will and Predestination* · The paper examines two letters written in the vernacular by Gasparo Contarini. The topics of these letters touched the very heart of the religious debate of the time. The first letter on free will was sent to Vittoria Colonna on November 13, 1536 and published in Florence in 1558. The second letter on predestination was written on June 12, 1537 to Lattanzio Tolomei and published only in 1961 by Aldo Stella. Contarini's letters arouse a special interest not only for the standing of the Cardinal, but also because they represent a unique moment of theoretical reflection destined to change the spiritual career of the author and the philosophical and religious debate, which animated that preparatory years to the Colloquy of Ratisbon.

KEYWORDS · Letters, Epistolary, Vernacular Language, Contarini, Free Will, Predestination.

1. GASPARO CONTARINI E LETTERE

IN un ormai lontano, ma ancora insuperato saggio sull'epistolografia religiosa volgare del Cinquecento,¹ Gigliola Fragnito lamentava lo scarso studio delle lettere, edite o inedite, dei chierici del Cinquecento per una conoscenza più approfondita dei contesti sociali e culturali in cui si mosse questo gruppo di intellettuali.² Le lettere potevano restituire una fisionomia umana e sociale che spesso veniva sepolta dagli scritti filosofici e religiosi. Le grandi opere a stampa di questi chierici, spesso scritte in latino, mettevano certamente in risalto il loro contributo teorico e speculativo, ma sempre all'interno delle strette maglie di una peculiare tradizione filosofica o di uno specifico genere letterario. Al contrario, le lettere sarebbero state capaci di portare alla luce il sentimento vivo del loro pensiero. In particolare, un esame attento dell'epistolografia volgare avrebbe condotto ad una verifica più puntuale delle tensioni

marco.sgarbi@unive.it, Università Ca' Foscari.

* Questa ricerca è stata possibile grazie al ERC Starting Grant 2013, n. 335949 "Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History (c. 1400-c. 1650)".

¹ GIGLIOLA FRAGNITO, *Per lo studio dell'epistolografia volgare del Cinquecento: le lettere di Ludovico Beccadelli*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 43, 1980, pp. 61-87.

² CARLO DIONISOTTI, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, Antenore, 1960, pp. 167-185.

e delle inquietudini spirituali che serpeggiavano nei diversi settori della società e che spesso sfociavano in dottrine e atteggiamenti poco ortodossi, guardati con sospetto, ai limiti dell'eresia. È questo ad esempio l'intricato caso del movimento degli Spirituali.¹ Per questa ragione Fragnito suggeriva di inquadrare queste preziose fonti all'interno di un più ampio contesto culturale che avrebbe impedito la formulazione di giudizi precipitosi e fuorvianti in merito alla loro eterodossia.² Fra gli epistolari degni di nota di quegli anni decisivi per la storia della Chiesa e della cultura italiana fra il 1530 e il 1560, venivano elencati quelli di Pietro Bembo, Marcello Cervini, Reginald Pole, Giovanni Morone, Michelangelo Buonarroti, Marcantonio Flamini, Vittoria Colonna, Ludovico Beccadelli e soprattutto Gasparo Contarini (Venezia, 16 ottobre 1483 - Bologna, 24 agosto 1542). L'epistolario di Contarini suscita un certo interesse non solo per la statura dell'autore, come vedremo subito, ma anche per la sterminatezza e la varietà dei corrispondenti, nonché dei temi trattati. Le lettere, in particolar modo quelle scritte in volgare, per Contarini non rappresentano un semplice mezzo di comunicazione, piuttosto rappresentano un momento di vera e propria riflessione ed elaborazione teorica destinato a segnare non solo la carriera spirituale dell'autore, ma anche il più ampio dibattito filosofico e religioso che si era acceso in quegli anni che preparavano il Concilio di Ratisbona. Ora, se è vero che negli ultimi vent'anni la storiografia ha contribuito molto alla ricostruzione della funzione sociale dell'epistolografia nel Rinascimento,³ poco, per non dire nulla, è stato fatto dagli storici della filosofia per esaminare il contenuto di queste lettere, ritenute spesso un genere letterario poco efficace per trasmettere elaborati pensieri filosofici. Tant'è che le lettere, soprattutto quelle volgari, sono spesso state ritenute prive di valore filosofico, ossia una semplificazione di pensieri più complessi espressi in lingua latina. Oggi, dopo due progetti internazionali e l'esame di più di 300 opere a stampa e 200 manoscritti, disponiamo di un'immagine ben diversa della filosofia in lingua volgare nel Rinascimento.⁴ Sulla scorta dei risultati ottenuti da questi due progetti, in questo articolo mostrerò come lettere in volgare possano veicolare dottrine filosofiche molto complesse, anche indipendentemente dalle opere latine, e come la loro freschezza lasci trasparire in maniera più sincera l'esatto pensiero dell'autore.

Prima di addentrarci nell'esame di alcune di queste lettere di carattere filosofico e religioso, è bene però fornire qualche informazione di contesto che aiuti a compren-

¹ Sugli spirituali fra i molti studi spiccano GIGLIOLA FRAGNITO, *Gli spirituali e la fuga di Bernardino Ochino*, «Rivista storica italiana», 74, 1972, pp. 777-813; PAOLO SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977; GIGLIOLA FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 25, 1989, pp. 20-47; MASSIMO FIRPO, *Tra alumbraados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990; IDEM, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005.

² Si veda ad esempio ANNE JACOBSON SCHUTTE, *The Letters in Volgar and the Crisis of Evangelism in Italy*, «Renaissance Quarterly», 28, 1975, pp. 639-688. Particolarmente illuminanti in merito sono le riflessioni di SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Ancora sull'evangelismo italiano: Categoria o invenzione storiografica?*, «Società e storia», 5, 1982, pp. 935-967.

³ Fra i numerosi recenti studi si vedano in particolare RAFFAELE MORABITO, *Lettere e letteratura: studi sull'epistolografia volgare in Italia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001; LODOVICA BRAIDA, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"*, Roma-Bari, Laterza, 2009; LUIGI MATT, *Teoria e prassi dell'epistolografia italiana tra Cinquecento e primo Seicento*, Verona, QuiEdit, 2015.

⁴ Il progetto AHRC *Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy c. 1400-c. 1650* diretto da David Lines, Jill Krave e Luca Bianchi alla University of Warwick e al Warburg Institute, e il progetto ERC *Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History (c. 1400-c. 1650)* diretto Marco Sgarbi e David Lines presso l'Università Ca' Foscari Venezia e University of Warwick.

dere meglio la complessa figura intellettuale di Contarini. Appartenente ad una delle più potenti e ricche famiglie del patriziato veneziano, a soli dodici anni Contarini si iscrisse alla Scuola d'umanità di San Marco,¹ dove insegnavano studiosi del calibro di Marc'Antonio Sabellico e Giorgio Valla. Fu in questo periodo che iniziò a frequentare la fucina di umanisti che ruotavano attorno alla tipografia di Aldo Manuzio. Fra questi si devono senz'altro annoverare Giovanni Battista Egnazio e Marco Musuro. A causa della morte del suo maestro Valla, nel gennaio 1500, Contarini iniziò a frequentare le lezioni di logica di Antonio Giustinian e Lorenzo Bragadin presso la Scuola di Rialto.² Consapevole di non aver ancora raggiunto l'educazione sperata, nel 1501 si trasferì all'Università di Padova dove ebbe modo di seguire le lezioni di retorica greca di Musuro, di latino di Giovanni Calfurnio, di matematica e d'astronomia di Benedetto Tiriaca e di filosofia naturale di Alessandro Achillini e soprattutto di Pietro Pomponazzi, che diventerà suo maestro prediletto. Nel 1535 fu creato cardinale da Papa Paolo III e fu nel 1541 protagonista del Concilio di Ratisbona come rappresentante dell'ala riformatrice più moderata e conciliatrice del collegio cardinalizio, che doveva trovare un accordo con i delegati luterani.

Per queste vicende biografiche Contarini è stato oggetto di accurati studi storici sulle sue posizioni religiose e sulla sua attività diplomatica,³ meno, se non nulla, è stato fatto per ricostruire il suo pensiero. La sua opera filosofica è essenzialmente legata a filo doppio a quella del suo maestro Pomponazzi, e al problema dell'immortalità dell'anima e su questi due plessi tematici si sono soffermati i più recenti studi di Enrico Peruzzi e Pietro Bassiano Rossi.⁴ È stata però del tutto trascurata la sua vasta produzione filosofica che si può consultare negli *Opera omnia*, pubblicati

¹ VITTORE BRANCA, *La sapienza civile. Studi sull'Umanesimo a Venezia*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 59-65.

² LUDOVICO BECCADELLI, *Vita del Contarini*, Brescia, Rizzardi, 1746, f. 2r.

³ Su Gasparo Contarini Cfr. HUBERT JEDIN, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma cattolica*, in *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 103-124; FÉLIX GILBERT, *Cristianesimo, umanesimo e la bolla Apostolici Regimini del 1513*, «Rivista storica italiana», 79, 1967, pp. 976-990; FÉLIX GILBERT, *The Date of the Composition of Contrarini's and Giannotti's Books on Venice*, «Studies in the Renaissance», 14, 1967, pp. 172-184; MARVIN W. ANDERSON, *Biblical Humanism and Roman Catholic Reform: (1501-1542) Contarini, Pole and Giberti*, «Concordia Theological Monthly», 39, 1968, pp. 686-707; WILLIAM J. BOUWSMA, *Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley, University of California Press, 1969, pp. 144-153; FÉLIX GILBERT, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in memory of E. H. Harbison*, a cura di Theodore K. Rabb, Jerrold B. Seigel, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 90-116; JAMES B. ROSS, *Gasparo Contarini and his Friends*, «Studies in the Renaissance», 17, 1970, pp. 192-232; GIUSEPPE ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, «Studi veneziani», 16, 1974, pp. 117-225; DELIO CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 247-258; GIGLIOLA FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica*. Beccadelli, *Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Urbino, Argalia, 1979; EADEM, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, Arsenal, 1988; EADEM, *Gaspare Contarini e il suo tempo*, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1988; EADEM, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988; EADEM, *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, Bologna, il Mulino, 2011; ANTONINO POPPI, *Il libero arbitrio nella lettera del Contarini a Vittoria Colonna*, in *Concordia discors. Studi su Nicolò Cusano e l'Umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Padova, Antenore, 1993, pp. 529-541; ELISABETH G. GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, University of California Press, 1993.

⁴ Cfr. ENRICO PERUZZI, *Gli allievi di Pomponazzi: Girolamo Fracastoro e Gasparo Contarini*, in *Pietro Pomponazzi: tradizione e dissenso*, a cura di Marco Sgarbi, Firenze, Olschki, 2010, pp. 349-364; PIETRO B. ROSSI, *Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti: Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini (†1542)*, in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, a cura di Luca Bianchi, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 317-395; ENRICO PERUZZI, *Natura e destino dell'anima umana: le critiche di Gasparo Contarini al "De immortalitate animae" di Pietro Pomponazzi*, in *Fenomeno, trascendenza, verità. Scritti in onore di Gianfranco Bosio*, a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo, Padova, Il Poligrafo, 2012, pp. 169-183. Su questo tema prima ancora GIOVANNI DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI, 1963, pp. 279-297.

a Parigi nel 1571, nonché delle sue lettere filosofiche. In altra sede ho già posto l'accento sull'importanza filosofica di tre lettere di Contarini scritte agli inizi degli anni Trenta al "Socrate veneziano" Trifon Gabriele sul tema della differenza fra mente, intelletto e volontà.¹ In quest'articolo, invece, vorrei soffermarmi su altre due lettere i cui temi entravano nel vivo del dibattito religioso del tempo. La prima lettera, sul libero arbitrio, fu indirizzata a Vittoria Colonna il 13 novembre 1536 e pubblicata a Firenze solo nel 1558.² La seconda lettera, invece, è sulla predestinazione e fu scritta il 12 giugno 1537 a Lattanzio Tolomei e pubblicata solo nel 1961 da Aldo Stella.³ Prima di allora circolava solamente la versione latina apparsa nell'edizione parigina. Il fatto che queste lettere furono pubblicate postume non significa che nel corso della stesura Contarini non fosse consapevole che sarebbero state rese pubbliche. Infatti, se è vero che da una parte non tutte le lettere, poi successivamente stampate, furono concepite per essere stampate, ma per rimanere comunicazioni private, dall'altra era comune che epistole di un certa complessità avessero ampia circolazione nella Repubblica delle lettere del tempo. Contarini ne è estremamente consapevole, tant'è che nella corrispondenza con Trifon Gabriele egli prega l'amico di non divulgare queste lettere:

Ben la prego, ch'ella mi compiacca in questa sola gratia, ch'io voglio da lei. Cioè, ch'ella non divulghi così queste mie lettere, come intendo essere state divulgate quelle altre prime. Bastile comunicarle a quattro, over meno, de suoi, & nostri veri, & intrinseci amici.⁴

Da questo stralcio di missiva si intuisce che il contenuto di alcune lettere precedenti fu reso noto, probabilmente senza suo consenso. La loro divulgazione, verosimilmente anche a persone poco gradite, poteva avergli provocato o provocare in futuro dei fraintendimenti del proprio pensiero, in un momento molto delicato della vita religiosa dell'Occidente, che avrebbe voluto evitare. Al fine di prevenire una diffusione incontrollata delle lettere e una strumentalizzazione dei suoi pensieri, chiede a Trifon Gabriele di mantenere il vincolo della segretezza o al massimo di far circolare le lettere fra un gruppo di amici fidati. Quali siano queste lettere in precedenza divulgate, perché la loro divulgazione abbia suscitato un certo fastidio in Contarini e chi fossero le persone venute a conoscenza del loro contenuto non è oggi, purtroppo, possibile stabilirle. Ciò che sappiamo per certo è che le due lettere che esamineremo, come le tre indirizzate a Trifon Gabriele, non furono mai pubblicate da Contarini in vita, ma solo successivamente alla sua morte. Per capire se in queste lettere si trovino aspetti

¹ MARCO SGARBI, *The Secret Letters of Gasparo Contarini to Trifon Gabriele, in Philosophy in the Age of Charles V. 1, Gasparo Contarini and His World*, a cura di Ellen De Doncker, Tomáš Nejeschleba, Andrea Robiglio, Cordoba, UCO Press, 2020, in corso di stampa. Una prima lettera, senza data, ma databile la notte di Natale del 1530 dal contenuto della stessa, verte sulla distinzione fra mente ed intelletto. Fu pubblicata a Venezia da Tomaso Porcacchi nel 1584 nella raccolta di *Lettere di XIII. huomini illustri*, presso i fratelli Zoppini. *Lettere di XIII. huomini illustri*, Venezia, Porcacchi, 1584, pp. 209r-211v. Gigliola Fragnito afferma che la lettera a Trifone Gabriele del 24 dicembre 1530 sulla differenza tra mente e intelletto fu pubblicata *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellenti ingegni*, Venezia, Manuzio, 1544, pp. 110-114. Nella copia da me visionata presso la Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova la lettera è assente. Le altre due lettere a Gabriele, invece, furono pubblicate nel 1558 da Lorenzo Torrentino nella raccolta *Quattro lettere di monsig. Gasparo Contarini*, Firenze, Torrentino, 1558, pp. 9-40. La prima lettera, datata 10 gennaio 1531, tratta della differenza fra intelletto e volontà, mentre la seconda lettera, datata 13 dicembre 1532, esamina la divisione delle scienze e delle virtù morali. Di questa raccolta fa parte anche una lettera a Galeazzo Florimonte sull'utilità del Concilio, erroneamente attribuita a Contarini. Cfr. GIGLIOLA FRAGNITO, *Contarini, Gasparo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1983, pp. 172-192.

² Di questa lettera esiste anche una versione latina negli *Opera omnia*, Parigi, Nivelli, 1571, pp. 597-603.

³ ALDO STELLA, *La lettera del Cardinale Contarini sulla predestinazione*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 15, 1961, pp. 411-441.

⁴ GASPARO CONTARINI, *Quattro lettere*, cit., pp. 9-10.

che in qualche modo potevano rendere più fragile la figura di Contarini è necessario un esame, seppur breve, del contesto filosofico e religioso dal quale trassero origine le sue idee. Spesso quando gli storici trattano dei problemi legati al libero arbitrio e alla predestinazione, soprattutto nel periodo qui considerato, lo fanno in riferimento all'infiltrazioni di idee luterane in Italia. La prospettiva che vorrei proporre, invece, è quella di leggere questi temi utilizzando il filtro del dibattito filosofico dell'epoca che era soprattutto incentrato sulle controverse opere pomponazziane che venivano ad interpretare in maniera diversa e per certi versi radicale i testi classici della tradizione aristotelica.

2. A SCUOLA DA PIETRO POMPONAZZI

L'origine delle lettere di Contarini può essere fatta risalire al 1520, quando dopo quattro anni di silenzio e dopo il grande sforzo compiuto con la pubblicazione del *De immortalitate animae*, Pietro Pomponazzi veniva a completare il *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*. L'opera, pubblicata solo nel 1567 dal medico bergamasco riformato Guglielmo Gratarol, fu scritta in concomitanza con il *De incantationibus* e prendeva le mosse da un esame del *De fato* di Alessandro d'Afrodisia edito a Verona da Girolamo Bagolino nel 1516. In vita Pomponazzi non diede mai alle stampe queste due opere e le ragioni di questa scelta sono state ampiamente dibattute dalla storiografia.¹ Certamente un ruolo significativo devono aver giocato la grande polemica che aveva suscitato il *De immortalitate animae* e i temi controversi trattati nei suoi scritti, che lo avvicinavano, almeno per i suoi contemporanei, ai pensatori della Riforma, come ha ben mostrato Eva Del Soldato.² Nonostante la mancata pubblicazione il *De fato*, come pure il *De incantationibus*, ebbe subito un'ampia circolazione manoscritta, come dimostrano le prime reazioni, fra le quali si segnala il *De fato contra P. Pomponatum pro Alexandro Aphrodisio apologia* (Biblioteca Universitaria di Genova, A. VII. 5) di Ambrogio Fiandino, che non esitava ad epitomare il Peretto come un colluso con i luterani, volto a distruggere l'intera comunità cristiana.

Nel *De fato* Pomponazzi porta a compimento il modello antropologico e cosmologico già accennato nel *De immortalitate* e nel *De incantationibus*. Esso rappresentava, come giustamente scrive Vittoria Perrone Compagni, una «progressiva messa a punto delle implicazioni già contenute nella esegesi della psicologia aristotelica»,³ in particolare nell'affermazione che l'intelletto è in senso assoluto forma materiale e quindi mortale, e solamente in senso relativo immateriale e immortale. L'asserzione della mortalità dell'anima porta Pomponazzi ad una revisione completa delle istanze della tradizione aristotelica e tomista sulle dottrine riguardanti i demoni, il fato, il libero arbitrio e la predestinazione. Ciò che avviene nel *De fato* è la realizzazione completa di un sistema prettamente filosofico, basato sull'esegesi aristotelica, di stampo deterministico e naturalistico, non esente, come si avrà modo di accennare, da influssi stoici.

Nel *De immortalitate animae* Pomponazzi aveva mostrato che l'anima era sempre vincolata al corpo, se non come soggetto, almeno come oggetto. Tale vincolo era

¹ VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo nel De fato di Pomponazzi*, in PIETRO POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, Torino, Aragno, 2004, pp. IX-CLVIII.

² EVA DEL SOLDATO, *Immagini di Pomponazzi e Lutero*, in *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*, a cura di Marco Sgarbi, Firenze, Olschki, 2010, pp. 365-386.

³ VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo nel De fato di Pomponazzi*, cit., p. XXIV.

determinato dal fatto che l'intelletto nella sua funzione cognitiva aveva comunque sempre bisogno *ut obiecto* del corpo. Inoltre l'intelletto stesso per essere vera forma del corpo doveva essere "forma materiale" e non "forma spirituale" come invece sostenevano i platonici e tomisti. Eliminato il carattere eminentemente spirituale dell'intelletto, rimaneva ben poca differenza fra gli uomini e gli altri animali, come avevano ben capito i suoi primissimi critici Gasparo Contarini e Giovanni Battista Fiera. L'uomo ha la capacità di svincolarsi dal corpo *ut subiecto*, ma rimane comunque legato *ut obiecto* alla materia, una relazione che vincola l'anima umana alle influenze astrali. Pomponazzi è particolarmente chiaro nell'affermare che le intelligenze celesti producono effetti non soltanto su enti privi di ragione, ma anche sugli enti razionali, sia che i loro effetti siano prodotti dell'intelletto che della volontà. In modo particolare, per quando riguarda la volontà in sé il Peretto afferma esplicitamente che essa è completamente libera dalle influenze astrali. Questa volontà però si trova al massimo grado in Dio e non certamente nell'uomo. La volontà, in quanto volontà "umana", è sempre influenzata perché si manifesta per mezzo di condizioni materiali, cioè necessita sempre del corpo per espletare le sue funzioni. L'uomo è così parzialmente svincolato e parzialmente vincolato alla materia. Questo vincolo è determinato dal fatto che, sebbene la volontà sia attività spirituale che non opera in un organo, necessita comunque *ut obiecto* del corpo, proprio come l'intelletto.

In altre parole, nel *De fato* Pomponazzi applica alla volontà ciò che nel *De immortalitate* era applicato all'intelletto, virando verso ciò che gli studiosi hanno chiamato una forma di stoicismo. La "libertà" consisterebbe nella disposizione armonica del corpo che subisce gli influssi astrali alle intenzioni della volontà. In questo modo per Pomponazzi è possibile ritagliare uno spazio alla libertà anche all'interno del disegno deterministico della natura guidata provvidenzialmente da Dio e dalle intelligenze celesti. L'uomo non agisce sempre sotto l'influenza delle stelle come tutte le altre creature prive di ragione mosse dagli appetiti irrazionali, ma è capace di resistere a questi impulsi e agire diversamente. Ciò non significa che l'uomo non sia determinato da questi stessi impulsi, ma solo che non lo determinano completamente. Essendo una parte dell'anima, la volontà è sempre condizionata dalla materialità e non è mai in grado di slegarsi dai vincoli ai quali viene sottoposta. Riesce solo ad accordare le proprie disposizioni e intenzioni in modo "libero" alle influenze che è costretta a subire. L'uomo così non è totalmente autonomo, non si può completamente autodeterminare, ma anche la volontà umana, come l'appetito di tutti gli altri animali, è determinata da altro, cioè dall'intero complesso di cause che domina tutto il cosmo.

Alle posizioni filosofiche deterministiche, o semi-deterministiche, di Pomponazzi si aggiungono in questo periodo le discussioni sui motivi religiosi che erano alla base della Riforma protestante e che andavano ad accendere numerose controversie, soprattutto sui temi della grazia e della libertà con l'accesa polemica fra Erasmo, che pubblica nel 1524 il *De libero arbitrio*, e Lutero, che l'anno seguente dà alle stampe il *De servo arbitrio*. Secondo i Protestanti la volontà umana era indelebilmente corrotta dal peccato, cioè non vi era una libertà di scelta perché su tutto gravava la grazia divina.

È in questo contesto culturale e in questo clima religioso che deve essere collocato il pensiero filosofico di Gasparo Contarini, cardinale riformatore di stampo tomista e allievo di Pietro Pomponazzi. Le riflessioni su questi temi caldi sono affidate a due lettere in volgare. Data la vicinanza cronologica e tematica, le due lettere si prestano

ad una lettura congiunta e integrata e rappresentano un affresco significativo della letteratura religiosa italiana dopo la bolla papale *Apostolici regiminis* di Leone X del 1513.

3. IL LIBERO ARBITRIO

A mia conoscenza la lettera a Vittoria Colonna è stata esaminata da un punto di vista filosofico solo da Antonino Poppi,¹ il quale ha notato una vena tomista nelle parole di Contarini, una vena che caratterizzava il suo pensiero già a partire dal *De immortalitate animae* (1518, 1525, 1571) e che lo aveva portato a distanziarsi progressivamente dalla concezione mortalistica dell'anima del maestro Pomponazzi. La posizione vagamente tomista era accompagnata anche da simpatie verso il neoplatonismo o da un'interpretazione platonica di Aristotele che aveva imparato a conoscere nel suo breve soggiorno fiorentino grazie a Francesco Cattani da Diacceto, allievo di Marsilio Ficino. La particolare prospettiva conciliatrice di Diacceto, che lo portava a dare un'interpretazione fortemente platonizzante dello Stagirita, soprattutto riguardo al problema dell'immortalità dell'anima, fu particolarmente apprezzata da Contarini tant'è che la «summa veneratione»² lo portò ad invitare, con esito negativo, l'allievo di Ficino ad insegnare nell'Ateneo patavino.

Queste notizie apparentemente di sfondo sono fondamentali per capire la prospettiva filosofica contariniana che si articola nelle due lettere. L'oscillazione che si percepisce all'interno delle due lettere è quella di uno sviluppo di un discorso razionale intorno ai problemi del libero arbitrio e della predestinazione fino laddove la ragione lo consente, per poi lasciare alla fede, alle autorità religiose e alla verità rivelata l'ultima parola.

Riguardo alla lettera a Vittoria Colonna è bene ricordare che la destinataria era una delle figure più eminenti del movimento degli Spirituali, che vedeva fra i suoi esponenti personaggi del calibro del cardinale Reginald Pole e dell'artista Michelangelo Buonarroti, ma anche il cardinale Giovanni Morone, il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi e la nobildonna Giulia Gonzaga.³ Questo movimento auspicava una *renovatio* religiosa e una rivalutazione della *pietas* cristiana che spesso venivano associate alla prospettiva luterana, tanto che molti degli appartenenti a questo circolo furono sospettati d'eresia. È importante ricordare questo particolare perché l'obbiettivo primario della lettera di Contarini è quello di fare «vera filosofia» e non di seguire «quella vana, la qual repudia San Paolo».⁴ Nella lettera sulla predestinazione sarà chiaro che la filosofia che ripudia San Paolo non è solo quella luterana, ma anche quella cattolica che, opponendosi troppo veementemente alle tesi luterane, finisce per avvicinarsi al pelagianesimo, confutando esplicitamente le posizioni dei Padri della Chiesa. La posizione anti-luterana di Contarini si palesa in maniera immediata, seppur non esplicitamente, nell'articolazione del rapporto fra intelletto umano e intelletto divino:

il lume naturale, impresso da Dio nel nostro intelletto, ne dimostra la verità, in tutte le cose, che sono allui sottoposte. Il qual lume è una derivatione, & partecipazione del lume divino, inserito nella nostra natura; & non estinto in tutto in noi, per il peccato.⁵

¹ Vedi p. 39, n. 3.

² HUBERT JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 2, 1953, pp. 59-118.

³ Su Vittoria Colonna vedi MARIA FORCELLINO, *Michelangelo, Vittoria Colonna e gli spirituali*, Roma, Viella, 2009.

⁴ GASPARO CONTARINI, *Quattro lettere*, cit., p. 58.

⁵ *Ibidem*.

L'accesso alla verità, perciò, secondo Contarini ci è garantito perché all'interno dell'uomo è rimasto un bagliore divino, che secondo i luterani si sarebbe del tutto estinto con il peccato originale e che solo la grazia poteva restituire. L'intero discorso sul libero arbitrio è però basato su un esame preliminare di che cosa voglia dire essere liberi:

libero è colui, il quale è di se, & non d'altri, & si move da se, & non da altri. Onde quanto una cosa, sia qualsivoglia, è più rimossa, da esser mossa a posta d'altri, ma si move da se medesima, tanto è più rimota dalla servitù, & più s'accosta alla libertà.¹

Il riferimento concettuale è filosofico e più specificamente aristotelico. Infatti Contarini riprende il passo di *Ethica nicomachea* III.3 dove si afferma che un atto si definisce ἐκούσιος se il principio è nell'agente, mentre si definisce ἀκούσιος quando il principio non è nell'agente, ovvero l'azione è fatta per costrizione. Questa coppia concettuale per Contarini non si applica solo all'uomo, ma a tutte le cose naturali, infatti ἐκούσιος non è βουλευτός, ovvero volontario, ed è invece proprio solo dell'essere umano. Tutte le cose naturali hanno diversi gradi di libertà. Ad esempio, muovendo un sasso si può decidere di lanciarlo in aria o di farlo cadere per terra. Uno dei due modi è naturale ed è quello della caduta, l'altro è violento, che è l'ascensione. Il moto naturale è più libero di quello violento perché nel moto naturale il principio che lo spinge verso il basso è un'inclinazione interna, mentre nel moto violento la causa è del tutto esterna. Tuttavia, nemmeno il moto naturale può dirsi secondo Contarini totalmente libero, perché l'essere ad una determinata altezza rispetto alla caduta è generato da una causa che non è intrinseca. Si dice libero solo perché «si muove secondo la legge, che gli è stata data».² A questo tipo di libertà sono sottoposti tutti gli esseri naturali. La libertà è quindi l'accordo dell'azione con la legge di natura.

Fra gli esseri naturali, afferma Contarini, un ruolo particolare per Aristotele sembrano occupare gli animali, i quali «si muovono dalla cognition propria del senso loro» e tendono a perseguire ciò che conoscono e a fuggire ciò che ignorano. Gli animali si muovono dunque per inclinazione dell'appetito, «la qual è – sancisce Contarini – causa della operation loro conoscitiva».³ Si tratta di un aspetto fondamentale che il cardinale svilupperà in un'altra sua lettera, ovvero quella sulla superiorità della volontà sull'intelletto come motore agente dell'individuo. L'appetito rappresenta l'elemento fondamentale attraverso il quale si inizia a scorgere l'«arbitrio, ma non anchora, libero».⁴ Non è libero perché «non è da sé, ma dalla natura, secondo l'impression dell'obietto». In altre parole il soggetto nel determinare la sua scelta è recettivo, ovvero passivo, rispetto alla cognizione dell'oggetto stesso. Quindi è vero che si può determinare rispetto a ciò che conosce, ma ciò che conosce non è scelto, ma è subito. In altre parole gli animali sono guidati dalla natura verso i fini propri senza aver scelto i loro fini, cioè senza essere guidati da un giudizio interiore. A sostegno di ciò, secondo Contarini, è il passo di *Physica* II.8 dove Aristotele sancisce «che tutti d'una istessa spetie, operano a un medesimo modo, ne varia l'un dall'altro», come dovrebbe essere se ognuno fosse mosso dal proprio giudizio o dalla propria scelta. Per Contarini la libertà dipende dalla capacità di comprendere le cose, in particolare il bene universale e conseguentemente tutti i beni particolari. Questa capacità è ne-

¹ Ivi, pp. 58-59.

³ *Ibidem*.

² Ivi, p. 60.

⁴ *Ibidem*.

gata agli animali, che non sono diretti verso il bene universale, ma solo verso quelli particolari. La facoltà che permette la comprensione del bene è l'intelletto, ma «il principio di tutte l'attioni humane» è propriamente la volontà.¹

La volontà ha come suo fine proprio il bene universale, chiamato anche «beatitudine & felicità».² Contarini si scontra però con il problema tutto pomponazziano del fatto che l'uomo in questa vita è ostacolato dal proprio corpo nel perseguire la beatitudine. Le inclinazioni corporee tendono infatti a sviare la volontà verso fini eterogenei che non sono Dio. Si può obiettare, scrive Contarini, che potrebbe essere un aspetto peculiare del libero arbitrio il poter declinare o negare la felicità, ovvero Dio, come fine ultimo. Se così fosse, però, questo potere si configurerebbe non tanto quanto una potenza quanto come un'impotenza che allontana l'essere umano dalla libertà e lo avvicina alla schiavitù, insomma sarebbe un'operazione contro la natura stessa della libertà. La perfezione propria del libero arbitrio consiste specificatamente nel non poter declinare la libertà, ovvero scegliere la schiavitù. Nondimeno, proprio perché stimolata dal corpo e «tentata dal Diavolo», la volontà decide di essere serva e non libera e di annullare perciò il suo essere.

L'essere umano era totalmente libero dalla schiavitù corporea prima del peccato originale, quando la volontà era completamente «volta, & inclinata al bene in universale, ma in particolare, era inclinata a Dio come ultimo fine».³ In questa condizione l'essere umano viveva in «somma pace, & tranquillità» ed era con Dio «una semplicissima unità».⁴ La volontà, però, non fu creata «immobile in questa rettitudine, & libertà» e il peccato originale portò alla rivolta dell'appetito sensitivo contro la ragione portando questa corruzione nella natura umana.

L'errore dei filosofi sarebbe stato quello di pensare che l'operare virtuosamente, cioè quello di creare una seconda natura etica, potesse ovviare alla corruzione originale, orientando l'essere umano verso il bene universale. La corruzione dell'essere umano è tuttavia incurabile perché «nel corpo l'egritudini, che sono infisse nel primo principio della vita & dell'humido [nel testo latino *humore*] radicale sono incurabili per via della Natura».⁵ Aristotele in *Ethica nicomachea* 1.3 sembra consapevole dell'impossibilità di curare affermando che non è idoneo ad acquisire la scienza morale se non chi è già educato alle opere virtuose. Questa educazione, però, non può venire dall'interno, ovvero dalla natura dell'uomo, perché è intrinsecamente corrotta, né dall'esterno da un insegnante, perché la natura non sarebbe pronta a riceverla. La felicità che deriva dalla libertà non può che essere un «Don di Dio»,⁶ anche se l'essere umano può contribuire ad essa.

In Contarini perciò il risultato della riflessione religiosa sulle Sacre Scritture è il medesimo di quello operato dalla filosofia, tant'è che nel chiudere la lettera a Vittoria Colonna egli afferma che la filosofia naturale e morale conducono alla verità di San Paolo e non la ripudiano. In altre parole, esiste una sola verità e la vera filosofia e la religione conducono ad essa. Il dono di Dio è dato dalla grazia della carità di Cristo e dall'infusione dello Spirito Santo che permettono all'uomo di liberarlo «di questa egritudine, in questo mondo» e di considerare il bene universale come ultimo fine. Questa, sancisce Contarini, «è la sententia Catholica, alla quale quasi ne conduce il

¹ Ivi, p. 64.

² Ivi, p. 65.

³ Ivi, p. 66.

⁴ Ivi, p. 70.

⁵ Ivi, p. 73.

⁶ Ivi, p. 74.

Lume Naturale». ¹ In conclusione l'essere umano è per natura servo dopo il peccato originale e tutto ciò che avviene è determinato da inclinazione e appetiti sensibili. L'essere umano può, per grazia di Dio, ma anche per opera propria (questa è la principale differenza con i luterani), volgere il proprio sguardo verso il bene universale. Quando questo accade, la volontà è veramente libera anche in questa vita.

4. LA PREDESTINAZIONE

Il tema del «Don di Dio» e della «gratia di Christo» tocca direttamente la seconda lettera, quella sulla predestinazione, la quale, nonostante fosse indirizzata a Lattanzio Tolomei, ebbe vasta eco fra i travagliati uomini di fede di quel periodo come Marc'Antonio Flaminio, Timoteo da Verona e Tullio Crispoldi. La dottrina ivi esposta, come quella della precedente lettera sul libero arbitrio, era soggetta a interpretazioni che a volte potevano lasciar intendere che Contarini fosse vicino alle posizioni luterane. D'altra parte la predestinazione rappresenta per Contarini, per sua stessa ammissione, una questione difficilissima. La lettera non sembra rivolta contro i luterani quanto contro quei cattolici che per opporsi ai luterani e per difendere il libero arbitrio non considerano la grazia di Cristo e «si accostano alla heresia di Pellagio», e quelli che volgarizzano fino a mal interpretare le dottrine agostiniane. In altre parole, la lettera è indirizzata all'ambiente cattolico, colpevole di non aver reagito in maniera rigorosa alle posizioni luterane. Probabilmente il riferimento è al cardinal Jacopo Sadoletto, a cui nel 1535 era stata impedita la pubblicazione dei *In Pauli Epistolam ad Romanos Commentariorum libri tres* da parte del domenicano Tommasio Badia, maestro del Sacro Palazzo, per una spiegazione del problema della giustificazione che si avvicinava molto a dottrine semi-pelagiane, sminuendo il ruolo della grazia per la salvezza dell'anima. ² Nonostante Contarini si fosse prodigato ad attenuare le censure di Badia, aveva comunque mantenuto una certa distanza dottrinale dalle idee di Sadoletto. ³

La lettera si apre con una dichiarazione che troverebbe d'accordo, almeno a suo dire, tutti i filosofi e i teologi cristiani ovvero che:

La bontà e infinita grandezza divina semplicissima et sommamente una di dentro della sua amplitudine contiene ogni altra sorte et natura di cause, delle quali alcune sono contingenti, altre necessarie, alcune hanno il libero arbitrio, alcune sono private di esso, et altre poi sono casuali et de sua natura indeterminate et infinite; queste tutte sorti de cause sono comprese et regolate da questa prima, la quale non è di alcuna di questa natura, ma exciede tutte queste cause le quali sono determinate a certa natura. ⁴ [...] Onde li effecti necessarij produce quella unica causa per mezzo delle cause necessarie et necessariamente, li contingenti per mezzo delle cause contingenti, li liberi per le cause libere, cusì li casuali per cause indeterminate et illimitate.

Il problema è che gli esseri umani hanno difficoltà a comprendere la causalità divina perché:

superexciede tutte queste nature, et il suo modo di cause in se medesimo considerato exciede ogni natura et è incomprendibile dal nostro intelletto, il quale intende quel che intende per

¹ *Ibidem*.

² SAVERIO RITTER, *Un umanista teologo Jacopo Sadoletto (1477-1547)*, Roma, Ferrari, 1912, pp. 63-72; RICHARD M. DOUGLAS, *Jacopo Sadoletto 1477-1547: Humanist and Reformer*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959, pp. 80-88.

³ GIGLIOLA FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, cit., p. 41.

⁴ ALDO STELLA, *La lettera del Cardinale Contarini sulla predestinazione*, cit., pp. 422-423.

determinate spetie et nature, onde l'angustia sua non pertinge a quella amplitudine, ma solo potemo sapere che è incomprendibile da nui.¹

L'intelletto umano è limitato nella comprensione, come affermava il suo maestro Pomponazzi, e perciò è impossibile perscrutare il disegno divino. Una delle difficoltà principali sta nel fatto che l'azione causativa di Dio «non è in tempo alcuno né alcuna parte di esso, ma exciede ogni tempo non come anteriore over posteriore del tempo».² Gli esseri umani, invece, concepiscono il sistema causativo solo nel tempo e nell'orizzonte di un prima e di un dopo.

In realtà l'essere umano, secondo Contarini, era capace di comprendere la causalità quando fu creato perfetto da Dio. In quello stato era capace della felicità divina al pari di tutti gli altri esseri di natura puramente intellettuale come gli angeli. La grazia concessa all'essere umano nella sua creazione è una specie di «partecipazione della natura divina, cum il quale seme si deviene di passo in passo alla partecipazione della felicità divina».³ Il peccato originale ha corrotto però la natura umana, inclinandola continuamente verso il male. Il male consiste nel distogliere l'attenzione dal fine ultimo. Questa inclinazione verso il male però non è permanente, ovvero l'essere umano non ha perso definitivamente il libero arbitrio. Infatti, secondo Contarini, la bontà divina prima ha fatto conoscere agli uomini la sua natura malvagia lasciando che si governassero fra loro e poi diede loro la legge mosaica affinché vedessero le regole e le loro azioni contrarie alle regole. Questo portò gli esseri umani a cominciare a vivere una «vita spirituale et celeste». In questo riconoscimento della propria inferiorità e del dono di Dio sta il cuore dell'essere cristiano. Solo la fede, ovvero il rivolgersi verso il bene universale, che è dono di Dio, «può liberare il libero arbitrio» dalla servitù del peccato originale.

La difesa del libero arbitrio non può e non deve essere una scusa per Contarini per abbassare la grazia, la quale è necessaria, ma non sufficiente, all'essere umano per essere libero. Infatti è necessario che l'essere umano rivolga la propria inclinazione verso il bene universale.

Per Contarini la predestinazione è dunque nient'altro che «una deputazione facta da Dio de li homini alla beatitudine; la quale si potria dire destinazione, ma perché è facta in la sua eternità, che è superiore ad ogni tempo», si deve dire propriamente predestinazione ovvero *ante destinationem*. Tutto è determinato in Dio, ma questa determinazione è all'essere umano ignota:

in quella eternità divina, dove non c'è cosa alcuna indeterminata perché è acto purissimo, non solamente sono determinati li electi et reprobi, ma sono etiam determinate tutte le cose nella vita civile le quali sono contingenti, verbi gratia la vita la morte di ciascaduno, le ricchezze la povertà la sanità egritudine, li buoni raccolti delle possessioni et breviter ogni altro effecto contingente [...].⁴

L'essere umano dannato dal peccato originale non può comprendere la grandezza del disegno divino, non può salvarsi con le sue sole forze, come sosteneva Pelagio. L'essere umano non può essere libero proprio perché non può capire tutte le cause. La grazia è un dono necessario che consente all'uomo di ridisporsi verso la vera felicità e conoscere il disegno di Dio. Il grande fraintendimento dei luterani è che

Il peccato originale non manda l'homo alla dannatione eterna; ben lo priva della felicità supernaturale et della visione divina, ma lo lascia in quella fine et quella intelligentia la quale

¹ Ivi, p. 423.

² Ivi, p. 424.

³ Ivi, p. 425.

⁴ Ivi, p. 437.

conviene alla capacità di quelli homeni li quali sono morti cum il peccato originale senza battesimo.¹

Questa dottrina, relativamente nuova nella religione cristiana, fu definita nel Concilio di Firenze del 1438-1445 e valorizzava la posizione di Tommaso d'Aquino nella *Summa contra gentiles*, III, 159, nella quale si affermava che

Dio non manca di battere nel cuore di ogni uno et rompere la durezza, ma quelli che li apreno salva, quelli che non li vogliono aprire rimangono cechi infermi et vanno per colpa loro alla dannatione.²

Aprire o non aprire il cuore alla grazia è un fatto del tutto umano e quindi la salvezza degli esseri umani non dipende solo da Dio, come affermano i luterani. Non c'è un reale determinismo o predeterminismo per Contarini. Il veleno che i predicatori, tanto riformati quanto quelli che lottano contro la Riforma, spargono è che:

Essendo da Dio determinati li electi et li reprob, et essendole opere quantunque triste de li electi grate a Dio et quelle de li reprob, quantunque buone, ingrata a Dio, patia etiam darci alle voluptà et vivere cum ogni licentia, perché se siamo electi ad ogni modo ci salveremo et tutto quello che facciamo è grato a Dio, et se siamo reprob ci danneremo ad ogni modo et tutto quello che facciamo, o bene o male che sia, è ingrato a Dio.³

In altre parole il problema è l'eliminazione di qualsiasi contingenza nel mondo e rendere tutto necessario, laddove ciò che è necessario è solo in Dio. Perciò l'uomo sembra di fatto deresponsabilizzato. Se fosse veramente deresponsabilizzato non gli sarebbe imputabile alcuna azione morale e quindi seguire o non seguire i dettami della religione e le leggi della società risulterebbe totalmente indifferente. Se effettivamente è già tutto determinato, afferma Contarini, perché costoro «quando sono amalati, [...] chiamano il medico et vivono alla dieta della medicina, [...] perché fanno seminare et coltivare le loro possessione, essendo già determinato il raccolto».⁴ L'atteggiamento di costoro è pieno di tracotanza perché pensano di vincere la causalità divina, di eccedere le potenzialità umane e «andare fuori non solo del circolo delle cause humane, ma etiam del infinito circolo divino»,⁵ non preoccupandosi di rivolgere il proprio cuore, ovvero la volontà, verso il ben universale che è Dio.

All'uomo non è concesso vincere la causalità divina «la quale è unica, simplicissima, inmutabile, et però determinatissima et che opera nella sua eternità». Infatti,

il nostro intellecto, intendendo quantunque se inalzi, non attinge a questo è divino, ma (essendo mixto cum la imaginatione, maxime nello intendere del singulare) non si discoglie dal tempo né dal ordine delle cause particolari; però quello è divino lo compia cum il suo è temporale et cusì intende la causalità divina non per la sua ampiezza, perché supera lo intellecto, ma nella nostra bassezza et nel ordine de le cause determinate a qualche a qualche natura.⁶

Contarini applica alla libertà umana lo schema concettuale che aveva utilizzato per salvare l'immortalità dell'anima. L'essere umano è condizionato dal suo corpo al determinismo naturale, ma in quanto, e quando, una scintilla divina brilla nella sua mente può avere una comprensione della catena delle cause, agire conformemente ad esse ed essere perciò libero. La posizione di Contarini quindi parte da presupposti del tutto pomponazziani, ma non ne accetta gli esiti. Non può dirsi vero stoicismo per-

¹ Ivi, p. 434.

³ Ivi, p. 437.

⁵ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 438.

⁶ Ivi, p. 439.

ché è la volontà di Dio e non la natura che l'uomo deve seguire. A differenza del suo maestro, Contarini non ritiene che sia da superuomini, quasi divini, la possibilità di congiungersi a Dio e comprendere la sua volontà, ma che sia possibilità di tutti, perché tutti sono toccati da questo dono. Nella sua risposta Pomponazzi, invece, rimane su un piano totalmente filosofico e non religioso e così non ammette il dono di Dio.

5. CONCLUSIONE

L'esame di queste due lettere ha mostrato come in Contarini i problemi legati al libero arbitrio e alla predestinazione, così come quelli che riguardano il determinismo, non abbiano origine esclusivamente da una specifica posizione religiosa, ma da una differente concezione antropologica – da un modo diverso di concepire i rapporti fra fede e religione. Chi crede dal punto di vista filosofico, come Pomponazzi, che l'essere umano non ha alcunché di divino, ovvero che ciò che definisce l'essere umano in quanto umano è l'umano, e appunto non il divino, sosterrà l'esistenza di una differenza radicale fra essere umano e Dio e dunque l'impossibilità di una reale congiunzione. In assenza di tale congiunzione le limitate capacità umane non consentono una reale libertà, ma, essendo legati indissolubilmente al corpo, gli esseri umani subiscono il determinismo naturale. D'altra parte ammettere una natura divina o un'operazione divina nella natura umana avrebbe voluto dire ammettere che ad una natura appartengono due operazioni diverse, cosa impossibile secondo l'adagio tomista *operari sequitur esse*.

La prospettiva tomista offre a Contarini una diversa interpretazione del pensiero aristotelico. Il divino può materializzarsi, cioè diventare forma della materia e sostituire la forma prettamente umana. Infatti, seguendo Tommaso, è l'ultima forma, quella divina, che dà veramente forma alla cosa, in questo caso l'essere umano. In queste rare occasioni l'essere umano non solo può dirsi libero, ma anche immortale. Rimane nondimeno umano e deve esercitare questo dono, ovvero la possibilità che gli è stata data di congiungersi con il divino, altrimenti ritorna ad essere schiavo del determinismo naturale. La questione dunque si risolve in un diverso atteggiamento nei confronti della fede e di come i fenomeni del libero arbitrio e della predestinazione debbano essere intesi. In queste due lettere scritte in volgare, Contarini risolve due problemi che attanagliavano la vita religiosa del periodo adottando una prospettiva eminentemente filosofica, basata su un tomismo che si prendeva carico delle istanze contrarie pomponazziane, e che criticava tanto le posizioni luterane quanto quelle cattoliche allorché sconfinavano in dottrine incoerenti con ciò che i Padri della Chiesa avevano stabilito. Non a caso sarà proprio Contarini a stimolare Galeazzo Florimonte a volgarizzare i sermoni di Agostino, Crisostomo, Bernardo e Basilio, affinché molti più persone venissero a conoscenza dei loro insegnamenti.¹

L'esame delle lettere di Contarini mostra come né la lingua né il genere letterario inficiano la complessità del discorso filosofico e religioso, anzi mostra come questo tipo di letteratura fosse efficace a trasmettere idee anche molto complesse e talvolta anche controverse. Le idee di Contarini contenute in queste lettere divergevano da

¹ *Varii sermoni di santo Agostino, et altri catholici, et antichi dottori, utili alla salute dell'anime. Messi insieme, et fatti volgari da Mons. Galeazzo vescovo di Sessa. ... con due tavole, la prima de' sermoni et homelie, et la seconda delle cose più notabili*, Venezia, Giolito, 1556; *Seconda parte de' sermoni di santo Agostino, Chrisostomo, Bernardo et Basilio; tradotti in volgare da monsig. Galeazzo Florimontio vescovo di Sessa. Con alcune homelie del medesimo non prima date in luce*, Venezia, Scoto, 1564.

quelle del suo maestro Pomponazzi e quindi non v'era ragione alcuna di temere biasimo o che il suo pensiero fosse mal interpretato. Nondimeno egli era fortemente critico nei confronti di una frangia cattolica, quella di Sadoletto, cui Contarini allude implicitamente e che nel frattempo era diventato cardinale sul finire del 1536. Sadoletto evidentemente rispondeva in maniera inadeguata alle annose questioni che i luterani mettevano in discussione e questa forse, più di ogni altra cosa, fu la ragione che spinse Contarini a non divulgare le sue lettere.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA CUSTOM DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Luglio 2020

(cz2/FG13)

