

TESTI E DOCUMENTI

MARCO SGARBI*

LUDOVICO BECCADELLI SULL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA UNA PROSPETTIVA IN LINGUA VOLGARE¹

1. *Nota introduttiva*

1.1 *Problemi storiografici*

Ludovico Beccadelli fu uno dei personaggi più importanti del Cinquecento italiano. Per capire la grandezza della sua figura basta richiamare solo alcune delle sue vicende biografiche. Nato a Bologna nel 1501, sul finire degli anni Venti studiò a Bologna e Padova, dove strinse amicizia con Pietro Bembo, Trifon Gabriele e Giovanni Della Casa. Nel 1535 divenne segretario del cardinal Gasparo Contarini e nel 1544 del cardinale Giovanni Gerolamo Morone. In questo periodo di grande fermento per la Chiesa cattolica conosce inoltre i cardinali Reginald Pole, Marcello Cervini e Jacopo Sodalato. Nel 1545 è segretario presso il Concilio di Trento per ordine del cardinale Alessandro Farnese. Fra il 1550 e il 1554 è nunzio a Venezia mentre fra il 1555 e il 1560 è arcivescovo di Ragusa. Nel 1564 fu

* Università Ca' Foscari, Venezia.

¹ Questa ricerca è stata possibile grazie all'ERC Starting Grant 2013, n. 335949 *Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History (c. 1400-c. 1650)*. Ringrazio Nadja Askamija, Luca Bianchi, Lucia Girelli, Giuseppe Girgenti, Laura Anna Macor, Andrea Robiglio, Pietro Bassiano Rossi e Donato Verardi per i preziosi suggerimenti al testo.

nominato da Cosimo I prevosto di Prato, dove la morte lo colse nel 1572².

La sua personalità attirò l'attenzione degli studiosi già durante la prima metà del XX secolo, con ricerche volte soprattutto alla ricostruzione dei suoi contributi sulla letteratura italiana e provenzale³. Nella seconda metà del Novecento è stato, invece, oggetto di numerose ricerche per le sue singolari posizioni religiose all'interno del movimento riformistico della Chiesa⁴. È solo però grazie agli studi di Gigliola Fragnito che a Beccadelli viene restituito il suo spessore come uomo di lettere nello spazio, nel tempo e nel contesto in cui visse⁵.

² Sulla vita e le opere di Ludovico Beccadelli cfr. G. MAZZUCHELLI, *Gli Scrittori d'Italia*, Bossini, Brescia 1760, tomo 2, vol. II, pp. 576-581; G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, San Tommaso d'Aquino, Bologna 1782, vol. II, pp. 5-26; G. ALBERIGO, *Beccadelli, Ludovico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1965, vol. VIII, pp. 407-413.

³ Su contributi di Beccadelli alla letteratura cfr. V. CIAN, *Un decennio della Vita di M. Pietro Bembo (1521-1531). Appunti biografici e saggio di studi sul Bembo*, Loescher, Torino 1885; ID., *Un medaglione del Rinascimento: Cola Bruno messinese e le sue relazioni con Pietro Bembo*, Loescher, Firenze 1901; G. TOMMASINI, *I carmi latini inediti di mons. Ludovico Beccadelli*, Di Stefano, Santa Maria Capua Vetere 1923; ID., *Un epistolario inedito del sec. XVI. Galeazzo Florimonto e Ludovico Beccadelli*, «Bollettino Aurunco», 3 (1937), pp. 113-137; C. DIONISOTTI, *Monumenti Beccadelli*, in *Miscellanea Pio Paschini: studi di storia ecclesiastica*, Facultas theologica pontificii athenaei lateranensis, Romae 1949, pp. 251-268; G. FRASSO, *Studi su i 'Rerum vulgarium fragmenta' e i 'Triumph'*, F. Petrarca e L. Beccadelli, Antenore, Padova 1983, vol. I, pp. 27-86; C. SCARPATI, *Dire la verità al principe. Ricerche sulla letteratura del Rinascimento*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 45-126; V. CAPUTO, *Ritrarre i lineamenti e i colori dell'animo. Biografie cinquecentesche tra paratesto e novellistica*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 103-112.

⁴ Su Beccadelli e la cultura controriformistica cfr. P. PASCHINI, *Un amico del cardinale Polo: Alvise Priuli*, Lateranum, Roma 1921; ID., *L'inquisizione a Venezia e il nunzio Ludovico Beccadelli*, «Archivio della Società romana di storia patria», 65 (1942), pp. 61-152; H. JEDIN, *Il tipo ideale del vescovo secondo la riforma cattolica*, Morcelliana, Brescia 1950, pp. 49-61; T. BOZZA, *L'Illuminazione dello Spirito Santo*, Arti grafiche Italiane, Roma 1968, pp. 20-30; ID., *Nuovi studi sulla Riforma in Italia, I, Il Beneficio di Cristo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1976, pp. 59-77; P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979.

⁵ Fra i numerosi contributi di Gigliola Fragnito su Beccadelli cfr. G. FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Argalia, Urbino 1979; ID., *Per lo studio dell'epistolografia volgare del Cinquecento: le lettere di Ludovico Beccadelli*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 43 (1981), pp. 61-87; ID., *Il museo di Antonio Giganti da Fossombrone*, in *Scienze, credenze occulte e livelli di cultura*, Olschki, Firenze 1981, pp. 507-533; ID., *L'epistolario di Ludovico Beccadelli: autoritratto e manuale epistolografico*, in *La correspondance. L'édition des correspondances. Correspondance et politique. Correspondance et création littéraire. Correspondance et vie littéraire*, Université de Provence, Aix-en-Provence 1985, pp. 185-203; ID., *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Arsenale, Venezia 1988; ID., *Le contraddizioni di un censore*:

Può sembrare strano, ma non esiste alcuna ricerca sulla produzione filosofica di Beccadelli, anche se recentemente Pietro Bassiano Rossi ha avuto l'indiscusso merito di riscoprire e pubblicare alcuni testi di fondamentale importanza anche per il presente articolo⁶. In generale il motivo della mancanza di una ricostruzione globale della personalità e dell'opera di Beccadelli, come è stato giustamente segnalato da Fragnito, risiede «nella schiacciante messe di documenti di varia natura che lasciò e che sono oggi dispersi in biblioteche e archivi italiani»⁷. Un'indagine che voglia comprendere la figura di Beccadelli nella sua totalità, tuttavia, non può prescindere dall'esame dei suoi scritti filosofici che, seppure non copiosi, hanno una circolazione piuttosto significativa e sono documenti di eccezionale importanza per capire più a fondo un'epoca travagliata per la filosofia e, più in generale, per la cultura italiana. I suoi scritti filosofici, infatti, riflettono chiaramente gli interessi e i gusti dei lettori cinquecenteschi e non deve scoraggiare il fatto che spesso queste opere, come ha sottolineato acutamente Carlo Dionisotti, sembrano piuttosto caratterizzate dall'ampiezza dei contributi che dalla profondità del pensiero e dell'altezza dei risultati ottenuti⁸. Al contrario, i temi scelti da Beccadelli lasciano emergere la sollecitudine e le suggestioni che venivano dal suo ambiente culturale. Mi sembra questo il caso degli scritti sull'immortalità dell'anima che qui si vogliono esaminare. Ritengo che lo studio di questi scritti possa fornire preziosi indicazioni anche per ricostruire le posizioni filosofiche di Contarini, di cui, come si è detto, Beccadelli fu segretario e, in generale del pensiero filosofico, durante la Controriforma⁹.

Ludovico Beccadelli di fronte al Panormita e al Boccaccio, in F. MAGNANI (a cura di), *Studi in memoria di Paolo Mediolì Masotti*, Loffredo, Napoli 1995, pp. 153-171; ID., *Ludovico Beccadelli tra «otium» e «negotium»: da Pradalbino a Roma*, in M. ARIANI - A. BRUNI - A. DOLFI - A. GAREFFI (a cura di), *La parola e l'immagine. Studi in onore di Gianni Venturi*, Olschki, Firenze 2011, pp. 375-391. Per una diversa contestualizzazione della figura di Beccadelli cfr. N. AKSAMIA, *Commemorating the End of an Era: Lodovico Beccadelli's Villa-memorial on Sipan*, in ID., *Between Humanism and the Counter-Reformation: Villa and Villeggiatura in Renaissance Ragusa*, Ph.D. Dissertation, Princeton University, Princeton 2004, pp. 78-145; ID., *Defining the Counter-reformation Villa: Landscape and Sacredness in Late Renaissance Villeggiatura*, in G. VENTURI - F. CECCARELLI (a cura di), *Delizie in Villa. Il giardino rinascimentale e i suoi committenti*, Olschki, Firenze 2008, pp. 33-63.

⁶ Cfr. P.B. ROSSI, «*Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti*»: Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini (†1542), in L. BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 317-395.

⁷ Cfr. G. FRAGNITO, *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, il Mulino, Bologna 2011, p. 335.

⁸ Cfr. C. DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1972, p. 231.

⁹ Cfr. ROSSI, «*Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti*», p. 318.

Prima di addentrarci nell'esame dell'opere sull'immortalità dell'anima di Beccadelli è bene ricordare, seppur brevemente, il dibattito sorto fra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento con particolare riferimento al circolo contariniano. Durante questo periodo le discussioni sull'immortalità dell'anima coinvolgevano problemi di carattere epistemologico, psicologico, metafisico e teologico, come anche diverse tradizioni filosofiche, dal platonismo all'aristotelismo. Dalla fine del Quattrocento troviamo almeno quattro differenti prospettive sull'immortalità dell'anima. La prima posizione sosteneva l'immortalità personale dell'anima e la sua dimostrabilità filosofica. Questa era generalmente la posizione sostenuta da chi voleva difendere l'insegnamento ufficiale della Chiesa, con qualche rara eccezione, come vedremo. La seconda posizione, che risale ad Averroè, affermava che vi erano due intelletti separati, quello possibile e quello agente, entrambi immortali, ma unici per tutto il genere umano. La terza prospettiva, propugnata da Marsilio Ficino e dai neoplatonici, stabiliva che l'anima umana aveva una vita separata e un destino indipendente dal corpo, perché ogni essere umano era dotato di un appetito naturale che induceva l'anima a ritornare alle sue origini celesti e divine. La quarta e più recente opinione, seguita soprattutto dopo la riscoperta e la rilettura degli antichi commentatori greci di Aristotele, ed in particolare di Alessandro d'Afrodizia, sosteneva che l'anima umana era mortale e che solo l'intelletto agente, identificato con Dio, era immortale¹⁰.

Non tutte queste posizioni, come si può ben capire, concordavano con i dogmi della fede e con le dottrine teologiche. Così, in epoca rinascimentale già sul finire del Quattrocento, iniziarono le prime condanne, dopo quelle più famose già comminate da Étienne Tempier nel 1277 e che avevano colpito anche alcune delle dottrine sostenute addirittura da Tommaso d'Aquino¹¹. Se

¹⁰ Sul problema dell'immortalità dell'anima nel Rinascimento cfr. É. GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 26 (1961), pp. 163-279; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, SEI, Torino 1963; P.O. KRISTELLER, *Thomism and the Italian Thought of the Renaissance*, in E.M. MAHONEY (ed.), *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, Duke University Press, Durham 1974, pp. 29-91; E. KESSLER, *The Intellective Soul*, in C. SCHMITT - Q. SKINNER (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 485-534; P.R. BLUM, *The Immortality of the Soul*, in J. HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 211-233; E. KESSLER, *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul. 1400 Years of Lasting Significance*, Brill, Leiden 2011.

¹¹ Cfr. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990; Id., *1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?*, in J.A. AERTSEN - A. SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, W.

si vuol ricordare una data simbolica, certamente questa è il 4 maggio 1489, quando Pietro Barozzi, vescovo di Padova, per limitare la diffusione delle dottrine averroistiche che stavano dilagando ad opera di maestri quali Nicoletto Vernia e Agostino Nifo¹², emanò, con l'aiuto dell'inquisitore Martino da Lendinara e il teologo francescano Antonio Trombetta, un editto che proibiva di disputare pubblicamente (*publice disputare*) il problema dell'immortalità dell'anima. Tuttavia, come ha giustamente segnalato Bruno Nardi, questo non impediva ai professori universitari di continuare ad insegnare nelle aule scolastiche le dottrine averroistiche: ciò che era proibito era infatti solo una discussione in momenti pubblici, ovvero nelle chiese, o in momenti solenni, alla presenza di autorità e di un vasto numero di auditori¹³.

Una condanna ben più forte venne pronunciata il 19 dicembre 1513 con la bolla *Apostolici regiminis sollicitudo* di Leone X. La genesi storica di questa bolla è abbastanza controversa, ma gli studiosi hanno recentemente stabilito, una volta per tutte, che il platonismo rinascimentale di area fiorentina fu un fattore piuttosto significativo per la sua formazione. Un platonismo che certo vedeva in alcuni commentatori greci di Aristotele come Temistio una base sulla quale elaborare un concordismo fra i due massimi filosofi dell'antichità pagana e la religione cristiana¹⁴. In generale la bolla è stata considerata come una condanna delle dottrine alessandriste e averroiste dell'anima, una dichiarazione dell'immortalità individuale¹⁵, o una condanna della cosiddetta dottrina della doppia verità¹⁶.

de Gruyer, Berlin - New York 1998, pp. 90-110. K. EMERY, JR. - A. SPEER, *After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations*, in J.A. AERTSEN - K. EMERY, JR. - A. SPEER (hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, W. de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 1-19.

¹² Sulle diverse interpretazioni aristoteliche di Vernia e Nifo cfr. E.P. MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Ashgate, Aldershot 2000.

¹³ Su questo editto cfr. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 155-156.

¹⁴ Sull'influenza del Platonismo sulla bolla e in generale sul dibattito intorno al problema dell'anima cfr. P.O. KRISTELLER, *The Theory of Immortality in Marsilio Ficino*, «Journal of the History of Ideas», 1 (1940), pp. 299-319; J. MONFASANI, *Aristotelians, Platonists and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy*, «Renaissance Quarterly», 46 (1993), pp. 247-278.

¹⁵ Di questa opinione sono Di Napoli e Poppi: cfr. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*; A. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1970.

¹⁶ Cf. E.A. CONSTANT, *A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici regiminis (1513)*, «Sixteenth Century Journal», 33 (2002), pp. 353-376; L. BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Paris 2008.

In particolare, la bolla condannava «tutti coloro che sostengono che l'anima è mortale, o che è solo una per tutti gli uomini, e tutti quelli che discutono di queste questioni»¹⁷. Essa sancisce che «poiché il vero non può contraddire il vero, definiamo falsa ogni asserzione contraria alla verità della fede illuminata dall'alto e proibiamo rigorosamente di insegnare una diversa dottrina». Per chi avesse voluto insegnare pubblicamente dottrine differenti da quelle della religione avrebbe dovuto spiegare

ai suoi auditori i principi e le conclusioni dei filosofi, quando questi deviavano dalle verità di fede – come nell'affermazione della mortalità dell'anima o che esiste una sola anima [...] loro sono obbligati a dedicarsi con tutti loro sforzi a chiarire ai loro ascoltatori le verità della religione cristiana, a insegnare attraverso argomenti convincenti per quanto questo possa essere possibile¹⁸.

La bolla era chiaramente diretta contro le dottrine che sostenevano l'unicità dell'intelletto umano per tutta la specie, la mortalità dell'anima individuale e l'eternità del mondo. In modo specifico la bolla sottolineava che i filosofi dovevano chiarire le loro dottrine secondo le verità della religione cristiana e insegnarle in maniera convincente, per quanto questo fosse stato loro possibile. Quest'ultima clausola, come ha giustamente sottolineato Paul Grendler, sembra riconoscere ufficialmente «che non tutti erano d'accordo sul fatto che le verità della Cristianità potessero essere dimostrate filosoficamente»¹⁹. Questa sembra proprio essere una concessione ad uno dei membri più importanti della commissione che aveva redatto la bolla, ovvero il futuro Generale dell'Ordine domenicano Tommaso de Vio, conosciuto come il Cardinale Cajetano. Cajetano, infatti, non approvava «la seconda parte della bolla che comandava i filosofi di insegnare, persuadendo pubblicamente, le verità di fede»²⁰. Nel 1510, nel suo commentario al *De anima* di Aristotele, Cajetano affermava infatti che, sebbene fosse ragionevole accettare l'immortalità dell'anima come qualcosa di filosoficamente dimostrabile, questa non trovava supporto nelle tesi aristoteliche, le quali, anzi avrebbero portato prove a favore della sua mortalità²¹. Nel 1542 Cajetano riaffermò la sua convinzione, sostenendo che l'immortalità dell'anima non era mai stata

¹⁷ *Decrees of Ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1990, p. 606.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ P. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2002, p. 290.

²⁰ Cfr. G.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Zotta, Venezia 1773, p. 843.

²¹ Cfr. T. DE VIO, *Commentaria De anima Aristotelis*, Agelicum, Roma 1938, pp. 57-58.

dimostrata da alcun filosofo nella storia e nemmeno sembra poter essere dimostrabile con argomenti filosofici. In conclusione per il Cajetano solamente la fede poteva fornire la certezza dell'immortalità dell'anima²².

È in questo difficile contesto che si inseriscono le dirompenti riflessioni di Pietro Pomponazzi, esposte nel suo *De immortalitate animae* (1516). Si tratta di una questione ben nota, i cui argomenti sono stati già ampiamente studiati²³. In breve, Pomponazzi dichiarava l'impossibilità di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima. La questione dell'immortalità diveniva così un «problema neutrale» perché era impossibile «addurre qualsiasi argomento naturale che potesse dimostrare apoditticamente l'immortalità dell'anima, rendendo meno ragionevole la sua

²² Cfr. Id., *Parabola Salomonis*, Roma, Blado 1542, pp. 117-118. Sul Cajetano cfr. A. PETAGINE, *Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino*, «Lo Sguardo», 5 (2011), pp. 1-19.

²³ I punti di riferimento per la concezione pomponazziana dell'anima sono ancora le ricerche di Nardi e Poppi: B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965; A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova 1970. Per studi più recenti cfr. J. CÉARD, *Matérialisme et théorie de l'âme dans la pensée padouane. Le Traité de l'immortalité de l'âme de Pomponazzi*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 171 (1981), pp. 25-48; J. WONDE, *Subjekt und Unsterblichkeit bei Pietro Pomponazzi*, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1994; S. PERFETTI, *An anima nostra sit mortalis. Una quaestio inedita discussa da Pietro Pomponazzi nel 1521*, «Rinascimento», 2 (1998), pp. 205-226; B. ROLING, *Glaube, Imagination und leibliche Auferstehung. Pietro Pomponazzi zwischen Avicenna, Averroes und jüdischem Averroismus*, in A. SPEER - L. WEGENER (hrsg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin - New York 2006, pp. 677-699; L. CASINI, *The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul: Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms*, in P.J.J.M. BAKKER - J.M.M.H. THIJSEN (eds.), *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 127-150; P.J.J.M. BAKKER, *Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul*, in *ibi*, pp. 151-178; H. WELS, *Die Unsterblichkeit der Seele und der epistemologische Status der Psychologie im Aristotelismus des 16. Jahrhunderts*, in G. FRANK - A. SPEER (hrsg.), *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung?*, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, pp. 191-214; J.-B. BRENET, *Corps sujet, corps-objet. Sur Averroès et Thomas d'Aquin dans le De immortalitate animae de Pomponazzi*, in J. BIARD - T. GONTIER (éds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 2009, pp. 11-28; L. BOULÈGUE, *A propos de la thèse d'Averroès. Pietro Pomponazzi versus Agostino Nifo*, in *ibi*, pp. 83-98; T. GONTIER, *Matérialisme alexandriste et matérialisme pomponazzien*, in *ibi*, pp. 99-120; J. SEIDENGART, *La théorie de l'âme de Pomponazzi et sa signification historique selon Ernst Cassirer et Eric Weil*, in *ibi*, pp. 153-167; A. PETAGINE, *Come una donna di rara saggezza. Il De immortalitate animae di Pietro Pomponazzi e la psicologia di Tommaso d'Aquino*, in M. SGARBI (a cura di), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e Dissenso*, Olschki, Firenze 2010, pp. 41-74.

mortalità»²⁴. Tuttavia Pomponazzi concede la possibilità dell'immortalità dell'anima, ma solo secondo i dogmi della fede e quindi per mezzo della Rivelazione. Pomponazzi separa così il piano filosofico da quello della fede e li fa coesistere senza contraddizione perché occupano due distinti ambiti di ricerca: l'immortalità dell'anima, come l'eternità del mondo, non sono temi riguardanti la ragione naturale e la filosofia, ma dogmi di fede. Per Pomponazzi il dogma di fede nell'immortalità dell'anima non comporta in alcun modo l'abbandono della ragione e, d'altro canto, in nessun modo egli afferma la superiorità delle verità della ragione su quelle di fede; piuttosto le tratta come due differenti punti di vista su differenti questioni²⁵. Il punto di vista del Peretto era assai controverso e solo parzialmente eludeva la condanna della *Apostolici regiminis*, tanto che numerosi fra filosofi e ecclesiastici attaccarono il pensatore mantovano²⁶. Fra questi vi era il Cardinal Gasparo Contarini.

Vale la pena ricordare le principali tesi di Contarini in favore dell'immortalità dell'anima perché queste ritorneranno quasi ossessivamente negli scritti di Beccadelli. Come è noto Contarini sviluppa le sue idee nel trattato *De immortalitate animae* uscito anonimo per la prima volta nel 1518 a Bologna in appendice all'omonimo trattato del suo maestro Pomponazzi. Nonostante l'ossequio e la riverenza dello scolaro per il maestro, Contarini è fermo nel difendere l'immortalità individuale dell'anima.

Risolvere il problema dell'immortalità dell'anima, chiarisce fin da subito Contarini, non significa sciogliere le questioni legate alla sua preesistenza o all'esistenza separata dopo la morte del corpo. Su questi argomenti il potere della ragione è limitato e solo la fede può pronunciarsi con sicurezza in merito²⁷. Ciò che la ragione può fare è dimostrare che l'intelletto umano non è unico come affermavano gli Averroisti e che l'anima è per sé immortale.

Contarini dichiara apertamente di voler procedere solo per mezzo di argomenti razionali, grazie all'aiuto della ragione naturale e senza l'appello alle autorità o all'opinione di Aristotele²⁸. In questo Contarini si differenzia notevolmente da Pomponazzi, per il quale filosofia aristotelica, filosofia naturale e ragione sostanzialmente coincidevano.

²⁴ P. POMPONAZZI, *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Scoto, Venezia 1525, 51r.

²⁵ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Olschki, Firenze 1999, p. XCIII.

²⁶ Cf. M. PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986, pp. 124-234.

²⁷ G. CONTARINI, *Opera*, Nivelli, Parigi 1571, p. 181.

²⁸ *Ibidem*.

Il principale argomento per sostenere l'immortalità dell'anima per Contarini consiste nel dimostrare l'immaterialità dell'intelletto e della volontà. Si tratta di un tema piuttosto caro a Contarini, il cui interesse non scemerà mai nel corso degli anni, come dimostrano le epistole segrete sul medesimo argomento indirizzate all'amico e maestro Trifon Gabriele nei primissimi anni Quaranta. L'immaterialità dell'intelletto, come quella della volontà, sono dimostrate attraverso semplici passi. L'intelletto è immateriale perché conosce essenzialmente o universali, cioè delle forme non corporee, o forme che, seppur legate al sinolo, sono concepibili anche separatamente. In particolare Contarini obietta a Pomponazzi che, se allo stato attuale è vero che è impossibile *intelligere sine phantasia*, tuttavia non è per questo motivo lecito concludere che in ogni stato l'intelletto necessiti della fantasia. Il fantasma è necessario all'intelletto solo quando questo si presenta nella struttura ileomorfica e sinologica dell'uomo, ma, se slegato dal corpo, l'intelletto non necessita della fantasia. Così, secondo Contarini, basta dimostrare che una sola operazione avviene senza materia, come la riflessione su se stessi o l'apprensione degli universali, ed è così possibile dedurre l'immaterialità e perciò l'immortalità dell'intelletto. A suo avviso non vale nemmeno l'obiezione di Pomponazzi secondo la quale le operazioni materiali dell'anima vegetativa e sensitiva sono più numerose di quelle intellettive che si presumono essere immateriali; infatti, afferma Contarini, l'anima possiede quelle operazioni materiali solo in funzione dell'intelletto quando esso è unito al corpo. I limiti che l'intelletto ha in unione al corpo non determinano in modo assoluto la sua vera natura che è essenzialmente immateriale.

La volontà è invece immateriale, e lo è più dell'intelletto stesso, in quanto più indipendente dal corpo, dato che non desidera un oggetto specifico come l'appetito naturale che muove l'anima, bensì desidera il sommo bene che è immateriale. Inoltre la volontà è libera, cioè non è necessitata dalla materia, può scegliere indipendentemente dalle costrizioni materiali ed è perciò immateriale²⁹.

1.2 *Beccadelli e il problema dell'immortalità dell'anima dal latino al volgare*

Queste tesi di Contarini si possono riscontrare, come si è detto, negli scritti di Beccadelli. A differenza di Contarini, che intendeva basare le sue argomentazioni principalmente sulla ragione naturale, a prescindere però dell'o-

²⁹ Cfr. CONTARINI, *Opera*, pp. 189-201. Per una ricostruzione più dettagliata cfr. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, pp. 279-297.

pinione di Aristotele, Beccadelli insiste su una lettura più diretta del testo aristotelico, così come fa Pomponazzi. È possibile identificare precisamente l'edizione del testo greco del *De anima* di Aristotele utilizzata da Beccadelli nei suoi scritti: l'*Aristotelis de Anima libri tres, una cum Iacobi Fabri Stapulensis in eosdem introductione et Themistii commentatiuncula*, curato da Jacques Lefèvre d'Étaples e pubblicato a Basilea nel 1538³⁰. Non è secondario notare che questo testo veicolava l'interpretazione di Aristotele proposta da Temistio che, mescolando ecletticamente le dottrine platoniche con quelle aristoteliche, aveva sostenuto l'immortalità individuale dell'anima. Si tratta di un'interpretazione che sarà seguita dalla maggior parte degli esponenti dell'aristotelismo volgare del Cinquecento dopo la pubblicazione del *De immortalitate animae* di Pomponazzi e la stesura dell'*Apostolici regiminis* per difendere l'immortalità dell'anima³¹. Tale esegesi aristotelica era veicolata anche da Zimara nella sua *Tabula* e nei suoi *Theoremata*, due dei testi aristotelici più importanti e maggiormente diffusi in Italia nella prima metà del Cinquecento, ed in particolare nell'area veneta e bolognese.

Dallo scritto latino sull'immortalità dell'anima si possono evincere in modo piuttosto esaustivo le fonti di Beccadelli: alcune molto note, come Nifo, Pomponazzi e Zimara, oltre che a Contarini stesso, e altre meno conosciute, come Cristoforo Marcello e Ambrogio Leoni³². Purtroppo, nonostante l'accurata e precisa trascrizione di Rossi del *De immortalitate animae seu An intellectus humanus ab Aristotele iudicetur mortalis vel immortalis*³³, lo scritto latino di Beccadelli non ha ancora suscitato l'attenzione degli studiosi. Credo sia importante, tuttavia, almeno riassumerne le argomentazioni principali. Come già indica il titolo, Beccadelli non

³⁰ Cfr. ROSSI, "Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti", p. 346.

³¹ Su questo tema si veda il mio M. SGARBI, *Benedetto Varchi on the Soul. Vernacular Aristotelianism between Reason and Faith*, «Journal of the History of Ideas», in corso di stampa.

³² Cfr. ROSSI, "Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti", p. 363.

³³ Secondo Rossi il testo fu scritto intorno il 1565; cfr. *ibi*, p. 340. Di questo testo esistono due versioni. Il manoscritto Pal. 975/1 è una copia autografa con correzioni, mentre il manoscritto Pal. 975/2 è una bella copia recante il titolo *An intellectus humanus ab Aristotele iudicetur mortalis, vel immortalis ad Marium Columnam* ed è la copia trascritta da Rossi in appendice al suo articolo. Il manoscritto Pal. 975/2 ha la stessa calligrafia del trattato in lingua volgare. Probabilmente il manoscritto Pal. 975/1 è stato la base per la stesura di entrambi i trattati che furono poi verosimilmente dettati da Beccadelli al suo segretario, Antonio Giganti da Fossombrone. Il manoscritto Pal. 975/3 contiene invece il trattato in lingua volgare intitolato *Se sia più ispediente il prender moglie o lo stare senza*, dettato da Beccadelli ad Antonio Giganti e poi corretto dallo stesso Beccadelli. Il manoscritto Pal. 975/2 è indirizzato a Mario Colonna, nobile romano, residente a Firenze, i cui interessi vertevano principalmente intorno alla poesia e alle lettere classiche. Fu amico di Pier Vettori, Pietro Angeli da Braga, Benedetto Varchi e Annibal Caro.

vuol dimostrare in generale se l'anima è immortale, come invece vedremo farà nell'opera volgare, bensì vuole determinare se Aristotele sostenesse o meno la sua immortalità: un problema che secondo Beccadelli ha esagitato i recenti interpreti di Aristotele, dando adito a turpiloqui e affermazioni assurde³⁴. Così, a differenza del Contarini, Beccadelli ricorre frequentemente all'esame del testo greco di Aristotele e non poco si spende sulle argomentazioni dello Stagirita e sulla loro valutazione.

Di fatto, il suo scritto latino è costituito da una serie di spiegazioni a vari passi del *corpus* aristotelico di più difficile interpretazione. Il nucleo centrale delle riflessioni di Beccadelli ruota, esattamente come in Contarini, attorno alla distinzione delle operazioni dell'intelletto concepite con o senza l'ausilio dell'immaginazione (fantasia)³⁵. L'analisi di Beccadelli si sofferma in modo particolare sulla differenza fra *intelligere* con *phantasmata* e *intelligere sine phantasmata*³⁶. Il nostro nega che Aristotele abbia concepito un *intelligere* solo con *phantasmata* e lo fa in aperta opposizione alla lettura pomponazziana³⁷, seguendo invece il dettame contariniano. In particolare, Beccadelli afferma che quei passi in cui Aristotele sembra sostenere l'essenziale ed intrinseca relazione fra intelletto e immaginazione, che condurrebbe alla tesi mortalistica dell'anima, come ad esempio nel capitolo settimo del *De anima*, sono in realtà costruiti ad arte dallo Stagirita per combattere le posizioni dei suoi predecessori, rei di aver concepito le funzioni dell'intelletto completamente slegate dai sensi e dal corpo.

Beccadelli nello specifico sostiene che la distinzione fra un intelletto possibile, che tutto può diventare, e un intelletto agente, che tutto può fare, non è reale, ma solo logica o funzionale³⁸. Si tratta di una posizione che si schiera chiaramente contro la filosofia averroistica che riteneva l'intelletto possibile e quello agente due sostanze separate. Al contempo, all'opposto dell'opinione di Alessandro d'Afrodisia, da lui considerata contraria alle parole e alle idee di Aristotele, secondo la quale l'intelletto agente coincideva con l'intelletto divino, Beccadelli, seguendo Filopono e Simplicio, attribuisce l'intelletto agente all'uomo³⁹, affermando che non è realmente distinto dall'intelletto possibile, ma che essi costituiscono un unico intelletto impegnato in diverse operazioni. Beccadelli poi segue esplicitamente Temistio, come molti altri difensori dell'immortalità dell'anima nell'epoca della

³⁴ Cfr. Rossi, "Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti", p. 363.

³⁵ *Ibi*, pp. 366-368.

³⁶ *Ibi*, pp. 378-379.

³⁷ *Ibi*, pp. 380-381.

³⁸ *Ibi*, pp. 368-369.

³⁹ *Ibi*, p. 369.

Controriforma⁴⁰, nell'affermare che l'immortalità si acquisisce mediante il contatto fra intelletto agente e intelletto possibile nell'atto di *intelligere sine phantasia*. Questa attività dell'intelletto è immateriale ed è condizione sufficiente per affermare l'immortalità dell'anima.

Tutte le altre questioni legate all'immortalità dell'anima che esulano da questa argomentazione non sono secondo Beccadelli di pertinenza del filosofo naturale, bensì del teologo⁴¹. Anche in questo caso egli segue Contarini e afferma che quale sia lo stato dell'anima dopo la morte non può essere dimostrato per mezzo di argomenti razionali. Beccadelli dunque si muove sullo stesso piano di Pomponazzi, cioè vuole fondare il suo ragionamento su un'esegesi accurata delle opere dello Stagirita, ma basandosi su commentatori diversi come appunto Temistio, egli giunge a conclusioni opposte a quelle del filosofo mantovano⁴².

In Pomponazzi, Contarini e Beccadelli si riscontrano così tre modalità differenti d'interpretazione del testo aristotelico. Pomponazzi, fondandosi sulla sola esegesi di Aristotele, mediata particolarmente da Alessandro per quanto riguarda l'analisi dell'anima sensitiva, nutritiva e dell'intelletto possibile, sostiene che l'anima è mortale per via razionale e che la sua immortalità è oggetto di fede. Contarini, al contrario, elabora argomenti razionali per mostrare l'immortalità dell'anima e solo talvolta si sofferma a commentare il testo greco di Aristotele. Beccadelli invece è convinto di poter dimostrare secondo argomenti razionali tratti dall'interpretazione di Aristotele, secondo la lettura di Temistio e Simplicio, che l'anima è immortale, ma consegna alla fede tutte le altre questioni riguardanti lo *status* dell'anima dopo la morte.

I ragionamenti di Beccadelli vengono sviluppati in modo più diretto nel manoscritto dedicato a Francesco Bolognetti⁴³, che è sicuramente posteriore allo scritto latino⁴⁴. Quest'opera ha una particolarità: fa parte di un ristretto gruppo di scritti che trattano del problema dell'immortalità dell'anima in lingua volgare. Quasi tutte le ricerche sul pensiero rinascimentale, anche gli articoli più specialistici, hanno dato scarsa, se non nessuna, attenzione ai lavori in lingua volgare. Il motivo principale è che, almeno inizialmente, il

⁴⁰ *Ibi*, pp. 370-373.

⁴¹ *Ibi*, p. 382.

⁴² *Ibi*, pp. 383.

⁴³ Francesco Bolognetti nacque a Bologna fra il 1511-1512 e ivi morì nel 1574. Ebbe un posto di primo piano nella vita letteraria e politica della sua città. Fu membro di numerose accademie scientifico-letterarie ed era in contatto con i maggiori letterati italiani del periodo come Bernardo Tasso, Girolamo Muzio, Sperone Speroni e Annibal Caro.

⁴⁴ Beccadelli si riferisce al suo «commentario latino» sul terzo libro del *De anima* nello scritto vernacolare, cfr. Pal. 975/4, p. 11r.

problema dell'immortalità dell'anima era studiato soprattutto nelle università e nelle scuole degli ordini religiosi. Esistono, tuttavia, almeno altre tre ragioni supplementari per questa trascuranza. In primo luogo gli studiosi hanno supposto che gli scritti in volgare, all'opposto di quelli latini, avessero un fine prevalentemente divulgativo e che quindi mancassero di originalità e di spessore teoretico. In secondo luogo gli storici hanno accentuato troppo la distinzione fra filosofi seri, impegnati e 'di professione' e semplici popolarizzatori della filosofia, dalle scarse conoscenze dottrinali. Infine, esiste una terza ragione, eminentemente pratica⁴⁵. Fino al 2012 non eravamo in possesso di un catalogo o di un *database* di opere concernenti la filosofia in lingua volgare durante il Rinascimento. Con il progetto *Vernacular Aristotelianism* di Warwick diretto da David Lines sono state catalogate circa 600 opere manoscritte e stampate. Prendendo in considerazione questo ampio spettro di lavori è quindi ora possibile avere una conoscenza più approfondita e precisa, nonché variegata, del problema dell'immortalità dell'anima nel Rinascimento, anche al di fuori dello stretto circolo delle università e degli ordini religiosi, dove, come accennato, la lingua di comunicazione scientifica rimaneva principalmente il latino. D'altra parte, l'esempio di Beccadelli è anche significativo perché mostra come un vescovo e nunzio apostolico fosse capace di cambiare il registro della propria produzione letteraria passando agevolmente dal latino al volgare e viceversa.

Queste opere in lingua volgare spiccano spesso per originalità, in quanto combinano ecletticamente varie posizioni filosofiche, anche divergenti, in modo articolato e coerente. Alcuni lavori cercano di conciliare gli argomenti razionali della filosofia con le dottrine della fede. Altre opere trattano il problema dell'immortalità dell'anima contro i dogmi ecclesiastici, mentre altre ancora sostengono posizioni eminentemente teologiche. Numerosi scritti cercano di conciliare platonismo e aristotelismo, riferendosi, tra i commentatori greci, soprattutto a Temistio, come avviene appunto nel caso di Beccadelli. Altri testi si basano invece sulle opere di Alessandro d'Afrodisia e di Filopono. In generale, tutte queste opere però collegano e mettono in relazione problemi metafisici e di filosofia speculativa con quelli etici e di filosofia morale, come la felicità e l'amore.

Fino al momento della composizione di questo articolo sono riuscito a rintracciare personalmente sedici manoscritti, molti dei quali copie uniche, e cinque lavori a stampa⁴⁶. L'opera di Beccadelli fa parte del primo gruppo.

⁴⁵ Cfr. L. BIANCHI, *Per una storia dell'aristotelismo volgare nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca*, «Bruniana & Campanelliana», 15 (2009), pp. 367-385.

⁴⁶ Tralascio dall'elenco delle opere le varie traduzioni e parafrasi in lingua vernacolare

Il manoscritto è ora conservato presso la Biblioteca Palatina di Parma con segnatura Pal. 975/4 e si tratta, a mia conoscenza, dell'unica copia esistente di quest'opera e ciò rende indubbiamente più importante e interessante questo testo.

L'opera inizia, come accade anche in altri scritti del Beccadelli, con un'invettiva contro la città come luogo di depravazione e vizio. Fra queste empietà una delle più gravi è che alcuni «cervelli scandalosi» che si fregiano del titolo di filosofi e scienziati vogliono insegnare la dottrina della mortalità dell'anima, in particolare sostenendo che questa era la posizione difesa da Aristotele. Si tratta per Beccadelli di un'eresia, di un'opinione blasfema contraria non solo alla religione, ma anche alle tesi dei più importanti filosofi del passato. Questi nuovi presunti e sedicenti filosofi e scienziati vorrebbero condannare gli uomini alla condizione delle bestie, anziché a

del *De anima* di Aristotele per elencare solamente i trattati che riguardano il problema dell'immortalità. Per le opere a stampa cfr. M. FRIZZOLI, *Trattato de anima*, De Viano, Venezia 1537; L. GIUSTINIANI, *Trattato de gli tre discorsi sopra il gaudio, dolore, & Gloria, per li qual si camina alla perfezione dell'Anima*, Arrivabene, Venezia 1538; B. DA CASTELLO, *Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima*, Sultzbach, Napoli 1539; P. DELLA BARBA, *Esposizione d'un sonetto platonico, fatto sopra il primo effetto d'amore che è il separare l'anima dal corpo de l'amante, dove si tratta de la immortalità de l'anima secondo Aristotile, e secondo Platone*, Torretino, Firenze 1549; R. ODONI, *Discorso per via peripatetica, ove si dimostra se l'anima, secondo Aristotele, è mortale, o immortale*, Manuzio, Venezia 1557; S. CONVENTI, *La prima parte de' discorsi peripatetici et platonici*, Bonardo, Bologna 1565; S. SPERONI, *Opere*, Occhi, Venezia 1740, vol. V, pp. 368-373, 396-401. Per i manoscritti cfr. J. CAMPORA, *De immortalitate anime*, Museo Correr, Correr 315, f. 1-55 (quest'opera conta almeno 16 manoscritti e 5 edizioni a stampa); O. GUICCIARDI, *Dell'immortalità dell'anima*, Biblioteca Teresiana, Mantova: F II 31. cart. XVI; R. GUALTEROTTI, *Dell'anima*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 1348; A. LOLLIO, *Discorso intorno all'amore e all'immortalità dell'anima*, Biblioteca Comunale Ariosteia, Ferrara: Antolini 90, s. XVI; F. VERINO, *Breve ragionamento nel quale per modo d'Epilogo si tratta dell'anima umana in universale, del numero e qualità di ciascuna sua potenza, e della certa immortalità di quella, secondo la mente di Platone e d'Aristotile conformi alla Cristiana verità*, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze: Magl. 12; AN., *Cantus de immortalitate anime*, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze: Conv. Soppr. D 5, 827, cart. XVI, f. 332-334; AN., *Sopra le opinioni de' philosophi circa la immortalità dell'anima; Circa le anime separate da' corpi*, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze: Conv. Soppr. G 4, 826, cart. XVI, f. 1-72; B. VARCHI, *Divisione dell'anima; Delle sensazioni; De sensi interiori; Dell'intellezione*, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze: Rinuccini, II.VII.136; V. MARCELLINI, *Il Paruta ovvero dell'immortalità dell'anima... ne' quali intorno all'immortalità del particolar intelletto di ciascun huomo s'intende mostrar d'accordo Aristotele con Platone*, Kongelige Bibliothek, København, Fabricius Collection: Thott 174, 2° cart. XVII; F. DI BARGAS, *Dialogo chiamato overamente dell'Immortalità dell'anima*, Biblioteca Universitaria, Padova: 64, cart. misc. XVII-XVIII, f. 1-37; N. VITO DI GOZZE, *Li discorsi della immortalità e felicità humana*, Biblioteca Oliveriana, Pesaro: Ms. 834.

quella degli angeli alla quale Dio li avrebbe in parte destinati, sostenendo che l'anima umana è mortale con il corpo, proprio come negli animali⁴⁷.

Contro questi «saccenti» pensatori – sono proprio queste le sue parole – Beccadelli vuole dimostrare l'immortalità dell'anima e per far ciò vuole lasciare da parte le inutili sottigliezze sofistiche e concentrarsi su un'esegesi diretta del testo di Aristotele⁴⁸.

In generale, afferma Beccadelli, Aristotele non si è mai dilungato molto nella trattazione dell'immortalità dell'anima perché ha sempre ragionato come filosofo naturale e ha sempre considerato l'anima come forma del corpo, ovvero congiunta alla materia, e solo raramente come forma separata, la quale è oggetto di studio del metafisico⁴⁹.

Come nello scritto latino, e seguendo Contarini, Beccadelli individua come centrale per dimostrare l'immortalità dell'anima capire se l'intelletto può operare senza la fantasia e questo, soprattutto, in opposizione a Pomponazzi⁵⁰. Il passo 'incriminato' di Aristotele si trova in *De anima* I.1, 403a 8-10, quando lo Stagirita afferma che

*se il pensare è una specie d'immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo. Se allora, tra le attività o passioni dell'anima, ce n'è qualcuna che le sia propria, l'anima potrà esistere separatamente*⁵¹.

Secondo Beccadelli, Pomponazzi avrebbe sbagliato a generalizzare l'argomento aristotelico e a formare il seguente sillogismo:

- 1) l'intelletto non opera senza fantasia;
- 2) la fantasia dipende dal corpo;
- 3) l'intelletto dipende dal corpo.

Questa argomentazione si baserebbe su premesse accidentali e su opinioni di Aristotele che sono avanzate solo come ipotesi provvisorie, come indicherebbe il cospicuo uso del condizionale e di proposizioni disgiuntive nel passo⁵². Inoltre Beccadelli contesta l'asserzione pomponazziana secondo la quale l'intelletto senza la fantasia cessa ogni operazione. Infatti, riprendendo proprio Contarini, afferma che l'intelletto senza fantasia non solo

⁴⁷ Pal 975/4, pp. 5v-6r.

⁴⁸ *Ibi*, p. 7r.

⁴⁹ *Ibi*, p. 7v.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 8v-9r.

⁵¹ I corsivi sono miei.

⁵² *Ibi*, p. 9r.

intende, ma intende in modo migliore⁵³. L'esempio che fa Beccadelli è piuttosto chiaro: è come se dicessimo che nell'utero della madre il figlio viene nutrito e dopo il parto esso rimane senza nutrimento; ciò non è vero, anzi è nutrito direttamente in modo migliore⁵⁴.

Beccadelli elenca poi tutta una serie di passi aristotelici in cui si sosterebbe l'immortalità e il carattere divino dell'anima: dal passo in cui si afferma che l'intelletto è impassibile, quindi incorruttibile, al passo in cui si afferma che è divino, sino al passo in cui si dice che è precedente a tutti gli elementi naturali. Se si vuole però esaminare la dottrina dell'immortalità dell'anima in Aristotele bisogna a suo avviso considerare solamente il terzo libro del *De anima*. In generale tutta l'argomentazione a favore dell'immortalità dell'anima è comunque sviluppata in opposizione a Pomponazzi, in misura decisamente maggiore rispetto allo scritto latino, quasi come se l'amico Bolognetti avesse chiesto un suo parere in merito alle posizioni dell'illustre filosofo mantovano.

Così in primo luogo Beccadelli afferma che è errata l'opinione di Pomponazzi secondo la quale è impossibile che l'anima vegetativa si separi dalle altre anime con la conseguenza che anche l'anima intellettiva deve morire con esse. Beccadelli replica che l'anima vegetativa è distinta da quella intellettiva perché, nel passo preso in considerazione da Pomponazzi⁵⁵, Aristotele sta parlando solo dell'attuale condizione dell'essere umano nella carne che ha bisogno di nutrimento. Tuttavia, senza carne non è necessario alcun nutrimento e quindi l'anima intellettiva può essere considerata separabile da quella vegetativa e quindi dal corpo. Inoltre secondo Beccadelli⁵⁶ Aristotele sembrerebbe affermare in un altro luogo che la potenza intellettiva sia diversa dalle altre e che essa sia la sola separabile ed eterna: Aristotele infatti, in un altro passo del *De anima*, sembra paragonare l'intelletto degli uomini ad altri intelletti divini o celesti⁵⁷, come quelli degli angeli, segno che l'intelletto può essere separato dal corpo.

Beccadelli poi sorvola brevemente il secondo libro dell'opera aristotelica che tratta dei cinque sensi, del senso comune, della fantasia, dell'opinione e del discorso, affermando semplicemente che Aristotele costruisce una scala per giungere a ciò che vi è di più importante nell'anima, ovvero l'intelletto, il quale è il vero e proprio oggetto del terzo libro del *De anima*, in

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibi*, p. 9v.

⁵⁵ ARISTOTELE, *De anima* II.2, 414 a 15-25.

⁵⁶ *Ibi*, 413 b 24-27.

⁵⁷ *Ibi*, II.3, 414 b 16-20.

particolare nel capitolo quarto⁵⁸. Innanzitutto Aristotele si premurerebbe di distinguere il senso dall'intelletto nell'atto di conoscere. Il senso, in quanto intrinsecamente connesso con il corpo, sarebbe affetto dall'oggetto e sarebbe incapace di conoscere se non le cose più semplici e immediate, al contrario dell'intelletto, il quale, speculando, può conoscere le cose più astratte e complesse. Più l'intelletto si affina e meglio intende senza la materia, essendo separato ed impassibile, come disse, secondo Beccadelli, Anassagora. Per Beccadelli infatti Aristotele segue esplicitamente Anassagora nel primo libro del *De anima* e nell'ottavo libro della *Physica*. L'intelletto non sarebbe quindi altro che l'attitudine a ricevere le forme intelligibili. Esso però non sarebbe forma. Sarebbe piuttosto un 'magazzino' che in potenza può ricevere tutte le forme. Alcune di queste forme sono forme miste con la materia e queste sono conosciute sempre per mezzo dei sensi, mentre altre sono concepite come astratte completamente dalla materia in modo semplice, come delle idee, e in questo modo la mente non è affetta da alcun oggetto e intende per sé⁵⁹. Così, afferma Beccadelli, «come ben nota Temistio», l'intelletto compie un'operazione completamente slegata dalla materia che lo rende immateriale, puro e semplice, quindi immortale.

Beccadelli esamina poi il capitolo quinto del *De anima* che, ai suoi occhi, dovrebbe fugare ogni dubbio sul fatto che per Aristotele l'anima era immortale. Seguendo ancora una volta la linea interpretativa di Contarini, Beccadelli sostiene che, come in ogni cosa si deve considerare la materia e la forma, ciò deve essere fatto anche per l'intelletto. Per materia dell'intelletto si intenderebbe non tanto l'oggetto preso in considerazione, ma, dal punto di vista sostanziale, l'atto in cui l'intelletto cerca di *intelligere* ancora congiunto con la materia. La forma dell'intelletto è invece il suo vero e proprio essere sciolto dai vincoli della materia, così come esso si trova nell'eternità ad intendere senza i sensi e senza la fantasia. In questo caso Beccadelli sembra contravvenire al principio ispiratore della sua posizione filosofica, ovvero di dimostrare semplicemente che secondo i testi di Aristotele l'anima è immortale, avventurandosi in un'affermazione sullo stato dell'intelletto sciolto dal corpo del quale non si ha mai alcuna esperienza. Dalla possibilità ammessa da Aristotele di un'operazione sciolta dai sensi, Beccadelli descrive infatti surrettiziamente la condizione dell'intelletto dopo la morte. Non si tratta però per Beccadelli di un'ipotesi immaginaria, la quale sarebbe difficilmente dimostrabile riguardando appunto ciò che avviene dopo la morte. Questa condizione in cui l'intelletto si trova sciolto dai sensi come nell'eternità è verificata e si verifica

⁵⁸ Pal 975/4, pp. 7v-8r.

⁵⁹ *Ibi*, p. 9r.

anche in vita, e non solo dopo la morte, con l'intelletto agente. Ma che cos'è l'intelletto agente per Beccadelli? E qual è la sua funzione? L'intelletto agente rappresenta a suo avviso la parte più nobile e perfetta dell'intelletto che si contrappone all'intelletto possibile. Non sono due sostanze separate, si affretta a dire Beccadelli, piuttosto «una medesima, nominata con due nomi»⁶⁰. Ciò è particolarmente importante al fine di salvaguardare l'unità dell'anima che dà forma al corpo e che sopravvive dopo la morte.

Solo l'intelletto agente è immortale ed eterno e non bisogna credere all'opinione di Alessandro d'Afrodisia che riteneva fosse coincidente con Dio e che pertanto assegnava all'uomo il solo intelletto possibile che periva con il corpo. Per Beccadelli la posizione d'Alessandro sarebbe contraria a ciò che affermava Anassagora sul quale, come già detto, egli era convinto si basasse principalmente Aristotele. Lo Stagirita avrebbe chiaramente detto e altrettanto chiaramente Averroè avrebbe ribadito che, nell'atto di *intelligere*, intelletto possibile e intelletto agente sono un'unica e medesima cosa e non due sostanze separate⁶¹. Ciò sembra confermato anche dal passo in cui Aristotele discute se all'intelletto separato dal corpo rimane memoria delle cose successe in vita. La risposta è negativa perché nel primo libro al capitolo quarto si afferma che la memoria, il discorso e l'intelletto passivo, chiamato anche intelletto comune, muoiono con il corpo. È evidente che qui Beccadelli sta seguendo l'interpretazione, o sarebbe meglio dire la misinterpretazione, di Temistio. In *De anima* I.4, 408b 26-29, Aristotele si domanda infatti se «amare, odiare non sono proprietà dell'intelletto, ma di questo determinato soggetto che lo possiede, in quanto lo possiede». La risposta è che, quando il soggetto muore, la memoria, l'odio e l'amore cessano di essere. Perciò, afferma Aristotele «esse sono attività non dell'intelletto, ma del composto (τὸ κοινόν) che è perito»; infatti, l'intelletto è «qualcosa di più divino e impassibile (ὁ δὲ νοῦς θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές)». Temistio, per ragioni sconosciute, interpreta in modo sbagliato questo passo, probabilmente basandosi su un testo corrotto, e legge «intelletto comune (τοῦ κοινοῦ νοῦ)» invece che «composto (τὸ κοινόν)». In modo più specifico, come ha sottolineato Bruno Nardi, Temistio sembra avere letto του κοινοῦ come genitivo maschile riferito a νοῦς, piuttosto che come il genitivo neutro τὸ κοινόν riferito al composto⁶². Non solo, Temistio afferma che questo intelletto comune è uguale all'intelletto passivo (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρός),

⁶⁰ *Ibi*, p. 10r.

⁶¹ *Ibi*, p. 11r.

⁶² Cfr. B. NARDI, *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, Sansoni, Firenze 1947, p. 22; ID., *Naturalismo e Alessandrismo nel Rinascimento*, Torre d'Ercole, Brescia 2012, p. 135.

esattamente come indicato da Beccadelli sia nello scritto in volgare che in quello latino⁶³. Non si tratta di una posizione isolata quella di Beccadelli, ma è rintracciabile anche in altri lavori in lingua vernacolare sull'immortalità dell'anima come quelli di Benedetto Varchi⁶⁴. Ciò prova che Temistio fosse particolarmente strumentalizzato da chi voleva difendere la tesi che Aristotele ha sostenuto veramente l'immortalità dell'anima.

L'interpretazione di quel particolare passo da parte di Temistio è per Beccadelli comunque incontrovertibile e fornisce la prova definitiva che per Aristotele l'anima è immortale; altrimenti, ai suoi occhi, lo Stagirita avrebbe dovuto affermare che il ricordare, il pensare e l'amare non erano possibili perché era morta l'anima in generale e non solo l'intelletto passivo, lasciando così intendere che l'intelletto possibile e l'intelletto agente, che costituiscono la forma del corpo, sono immortali. Misinterpretazioni e argomenti impliciti resi espliciti sostengono quindi per Beccadelli, in via aristotelica, l'immortalità dell'anima.

Ulteriore prova dell'immortalità dell'anima è tratta dal passo *De anima* III.7, 431b 13-20, nel quale Aristotele affermerebbe che esiste un altro modo in cui l'intelletto intende quando è privo di passioni e questo accade quando è sciolto dal corpo e in stato di perfezione⁶⁵. Questa condizione, afferma Beccadelli, è quella dei beati e degli angeli. L'indagine di questa condizione di beatitudine e perfezione, ai cui limiti tende il filosofo naturale, è tuttavia oggetto dell'indagine del metafisico, come «bene ha notato Themistio»⁶⁶. Dunque anche l'idea che il filosofo naturale non possa spiegare lo stato dell'anima dopo la morte, ma che possa solo indicarne l'esistenza, deriva per Beccadelli da Temistio.

Egli, tuttavia, non è pago degli argomenti razionali che ha fornito sulla scorta della lettura di Aristotele e continua ad esaminare il testo aristotelico alla ricerca di altre prove. Un argomento, simile a quello annunciato in precedenza e già sviluppato da Contarini, è quello fornito nel capitolo settimo del terzo libro del *De anima*, quando Aristotele affermerebbe che gli intelligibili non sono conoscibili senza i fantasmi se l'intelletto è congiunto al corpo, ma che sono perfettamente conoscibili se esso è separato⁶⁷.

Beccadelli poi cerca di individuare anche in passi aristotelici appartenenti ad altre opere evidenze in merito all'immortalità dell'anima. Così ricorda il terzo capitolo del secondo libro del *De generatione animalium*,

⁶³ Cfr. ROSSI, "Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti", p. 370.

⁶⁴ Cfr. SGARBI, *Benedetto Varchi on the Soul*.

⁶⁵ Pal. 975/4, pp. 12v-13r.

⁶⁶ *Ibi*, p. 13r.

⁶⁷ *Ibi*, p. 13v.

dove Aristotele sosterebbe che l'intelletto non si origina con il corpo, ma viene dal di fuori ed è divino⁶⁸. Considera anche il luogo del dodicesimo libro della *Metaphysica*⁶⁹ in cui si afferma che solo l'intelletto è separabile dal corpo ed è forma eterna dell'uomo.

Inoltre, riferendosi direttamente a Contarini, Beccadelli afferma che, se Aristotele avesse sostenuto in una qualche maniera la tesi della mortalità dell'anima, l'avrebbe dovuto fare in maniera esplicita contro Platone che è invece a favore della sua eternità e immortalità, come fece per molti altri argomenti per i quali criticò il maestro. In nessun luogo però si trova tale critica, quindi, a buona ragione, si può affermare che i due massimi filosofi greci fossero d'accordo su questo argomento: sia Platone che Aristotele per Beccadelli difendevano l'immortalità dell'anima e questo soprattutto, ribadiamolo, perché leggeva lo Stagirita attraverso il filtro platonico di Temistio. Infine Beccadelli rigetta l'idea che Aristotele non abbia confutato il maestro per paura di una condanna da parte degli Ateniesi come fu inflitta a Socrate, perché Epicuro, che sostenne la tesi mortalista, non fu mai condannato⁷⁰. Così, conclude Beccadelli, Aristotele ha sostenuto indubbiamente la tesi immortalistica perché nei suoi libri «sempre alla pietà, et buoni costumi ha exhortato le genti»⁷¹.

In conclusione si può affermare che l'approccio aristotelico di Beccadelli è tipico dell'ambiente della Controriforma e del periodo posteriore all'*Apostolici regiminis*. Le possibili dottrine 'eretiche' di Aristotele sono addomesticate grazie all'interpretazione di Temistio che salvaguardava l'immortalità personale dell'anima. Questo addomesticamento, tuttavia, non è qualcosa di estraneo, come se si sentisse la necessità di cristianizzare Aristotele. La lettura di Temistio sembrava infatti non solo la più coerente con i dogmi della Chiesa, ma anche la migliore dal punto di vista filologico per una corretta interpretazione del testo aristotelico. Non è quindi un'operazione ideologica quella che muove autori come Contarini o Beccadelli nel formulare una difesa dell'immortalità personale dell'anima. È piuttosto un'autentica presa di posizione, un tentativo di ritornare ad Aristotele attraverso i migliori commentatori greci, in questo caso Temistio e talvolta anche Simplicio⁷². Alessandrismo, averroismo, tomismo e le nuove letture

⁶⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De generatione animalium* II.3, 736b 27-29; cfr. Rossi, "Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti", p. 381.

⁶⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica* XII.3, 1070a 25-26; XII.5, 1071a 14-16; cfr. Rossi, "Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti", p. 381.

⁷⁰ Pal. 975/4, p. 15v.

⁷¹ *Ibi*, p. 16r.

⁷² Cfr. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, pp. 365-442.

di Simplicio e Temistio produssero però un'ipertrofia di interpretazioni del problema dell'immortalità dell'anima che nel giro di qualche decennio fece estinguere ogni discussione sull'argomento⁷³, con un conseguente spostamento d'interesse sugli effettivi 'meccanismi' fisiologici di funzionamento delle varie facoltà cognitive⁷⁴. Nondimeno, i trattati sull'immortalità dell'anima in lingua volgare, come quello di Beccadelli, dimostrano come in quel periodo il problema fosse assai diffuso non solo nello stretto circolo dei professori universitari e degli appartenenti alle scuole religiose, ma anche nell'ambito di interesse di un pubblico più vasto, come quello rappresentato appunto da Francesco Bolognetti, che frequentava le accademie e che discuteva, pensava e ragionava in lingua italiana.

2. *Testo*

TRATTATO DI MONSIGNOR BECCADELLI DE IMMORTALITATE ANIMAE

[1r] Al Mag.^{co} m[esser] Francesco Bolognetti Gentilhuomo Bolognese

Anchora che da san Giovanni ne sia stato questo mondo quasi dipinto, come un bosco folto di spine: pure quando considero Mag.^{co} Franc.^o Sig[nore] et compare mio Hon.^o lo stato corro dei n[ost]ri tempi, tutto mi spavento, vedendo le virtù in ogni ordine, et in ogni grado esser da vitii senza rossore oppresse, et quelli come piu brutti sono, in maggior pregio tenuti, cioè gola, luxuria, et avaritia, inche hoggidi tanto s'avanzano le genti, che ancho se ne gloriano, et per dapiu si tengono, nella qual materia non voglio entrare, che longhe invettive s'havriano da fare contra molti d'ogni grando, et d'ogni sesso: essendo le citta di ripiene d'invidie, lascivie, et spese soverchie, et consequentemente poi, d'usure, et rapine, de quai [1v] disordini s'altri alcuna volta si duole, è come sciocco schernito, o hipocrita riputato: segno manifesto della n[ost]ra miseria, la quale se piu oltre non passasse, manco male sarebbe, ma il peggio è, che non contenti come animali bruti nutrir-

⁷³ Questa tesi è stata avanzata da Luca Bianchi riferendosi all'aristotelismo rinascimentale in generale, e non solo al problema dell'immortalità dell'anima. Cfr. L. BIANCHI, *Una caduta senza declino? Considerazioni sulla crisi dell'aristotelismo fra Rinascimento ed età moderna*, in ID., *Studi sull'aristotelismo rinascimentale*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 133-172, in particolare p. 134.

⁷⁴ Cfr. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, pp. 352-354, 365-419.

si nel fango di questa carne, alcuni, anzi molti, all'incontro fatti piu ardi, come angioi di Lucifero vogliono trapassare con l'intelletto i cieli, et con la veduta d'una spanna, come disse Dante, penetrare i secreti di Dio Benedetto, et correggere gli ordini, che la Santa Chiesa, sua immacolata sposa, n[on] ha proposto; presontione troppo insolente et diabolica, donde credo che tante rovine vengano, c'hoggi vedemo al mondo, con oppressioni de Regni, et travagli de Cittadini, [2r] et popoli. Fra le quali miserie, un'altra ne vo scopre[n]do ogni di piu, pure per la arroganza di questo n[ost]ro cieco intelletto, cioè ch'alcuni, che di philosophi et scientiati fanno professione, aprono, quanto per loro si puo, una strada ancho peggiore dell'heresia; volendo seco tirare altri nell'impietà, con dire che l'anime n[ost]re sono co'l corpo mortali, et che questa è stata la sentenza d'Aristotile, che fu di sapere Maestro, come dicono, al quale chi ha senno tenere si dè, et lasciare li semplici ne loro errori. Opinione non solo contraria alla n[at]ura vera et s.^{ta} religione, ma anchora a tuta la scola delli famosi philosophi et pare apunto che questi tali habbiano come ben dice il Flaminio nella sua Paraphrase nel XII. della Metaphisica⁷⁵, una grandiss.^a inimicizia con l'immortalità dell'anima, sforzandosi di farla mortale, et togliere quella opinione universale dagli [2r] huomini, che l'intelletto da Dio Benedetto dato ci sia per l'eternità n[ost]ra, et non lasciarci perire in questa carne come bestie, parere com'ho detto rifiutato da tutta la scola delli piu honorati philosophi, et da Aristotile in prima, come si farà palese, accio questi tali come gli heretici rimangono confusi a gloria di Dio Benedetto, et a consolatione della generazione humana, che piu a gli Angioi, che alli brutti è assomigliata. Della qual materia a voi Sig.^f compare volentieri scrivo, sapendo quanto buono et giudizioso siate, et quanto vi offendiate di questi cervelli scandalosi, che vorrebbero sopra Pelio mettere Ossa, et Olimpo, per conturbare il paradiso se potessero.

Et per procedere in questo trattato chiaramente dico, che intendo di mostrare che Aristotile con tutti li dotti, quantunque [3r] gentili, confessano l'anima n[ost]ra restare dopo il corpo eterna, et per hora lasciando da parte gli argomenti et sofismi, che in tale dispute si fanno, sarò contento della semplice et nuda opinione d'Aristotile, su l'autorità del quale questi saccenti fanno tutto il suo fondamento, et piglierò per procedere con ordine i tre libri dell'anima, scritti da lui nell'historya degli animali, sopra i quali male intesi si sono fondati, et dico con tutti li Greci, che sopra Aristotile hanno scritto, da Alessandro in poi, che l'anima n[ost]ra intellettiva resta dopo il corpo immortale, benchè l'altre potentie di quella periscono

⁷⁵ M. FLAMINIO, *Paraphrasis in duodecimum Aristotelis librum de prima philosophia*, Tacuino, Venezia 1546, 2r-3v.

con lui, si come la memoria, la fantasia, ira, et [3v] cupidità, et altri affetti dell'animo da sensi procedenti, ilche all'intelletto non avviene, come a parte non corporea, ma divina, della qual cosa se Aristotile non ha fatto lunghi discorsi in questi libri, è perche fuora cadeva del suo proposito, ch'è di scrivere come philosopho naturale della forma congiunta alla materia; perche il considerare la forma separata dalla materia, tocca al primo philosopho, com'esso dice in questo primo libro nel primo capo⁷⁶, et nel secondo della Phisica⁷⁷, dopo il principio, et nel p.º de partibus animalium dopo il mezzo del primo capo⁷⁸. Qui dunque tratta come l'anima congiunta co'l corpo sia instrumento di quello, et lo faccia operare, [4r] discorrendo delli sensi et altre potenze comuni a gli altri animali con l'huomo, il quale oltra gli altri è dotato della parte intellettiva, che per eccellenza l'huomo è dimandata da Aristotile medesimo, nel libro nono dell'Ethica al capitolo quarto⁷⁹. La materia del qual intelletto in questi tre libri de anima, riserba Aristotile all'ultimo libro⁸⁰, discorrendo nel primo sopra l'opinioni de gli antichi, come fece ancho de primi principii nel primo libro della Phisica⁸¹, et della felicitate nel p.º dell'Ethica⁸². Et se qualche volta nelli due primi libri tocca alcuna cosa della essentia dell'anima, quanto all'immortalitate, lo fa accidentalmente, disputando con gli antichi, [4v] hora una cosa, hora l'altra accennando, riserbando al suo luoco poi il determinarla risolutamente. Talche per cosa c'habbia sopra ciò detto, nel primo et nel 2.º libro, non è da farvi risoluto fondamento, anchora che in essi per lo piu accenni l'eternità dell'anima, come vedremo, et questo dico per scoprire un'errore del Peretto gran philosopho a n[ost]ri tempi, che sopra cio scrivendo disse, ch'Aristotile l'anima poteva mortale, et ch'espressamente l'haveva terminato nel primo di questi libri al testo 12. d'Averoe come dicono per le scole, dove Aristotile dice, che se la parte intellettiva non opera senza fantasia, et la fantasia dal corpo pende⁸³: seguita necessariamente [5r], che l'intelletto anchora dal corpo ~~esso~~ ~~ancho~~ penda, et con esso si estingua, sopra il qual detto fe gran fondamento il Peretto, che poco però, o nulla fa a questa risoluzione, perche com'ho detto sono tentativi accidentalmente fatti, prima che tocchi la questione principale, riserbata al terzo libro, et

⁷⁶ ARISTOTELE, *De anima* I.1, 403b 15-16.

⁷⁷ ID., *Physica* II.2, 194b 14-15.

⁷⁸ ID., *De partibus animalium* I.1, 641a 17-b 13.

⁷⁹ ID., *Ethica nicomachea* IX.4, 1166a 17-19.

⁸⁰ ID., *De anima* III.7.

⁸¹ ID., *Physica* I.1-2.

⁸² ID., *Ethica nicomachea* I.5-6.

⁸³ ID., *De anima* I.1, 403a 8-16.

però qui Aristotile parla sotto conditione, dicendo, s'è vero che l'intelletto non operi senza fantasia etc. perche questo poi si risolverà nel terzo. Oltra che non vale la conseque[n]za, che si fa, l'anima congiunta co'l corpo, intende per mezzo della fantasia etc. dunque separata dal corpo non piu intende; perche se bene mediante il corpo non intende, lo fa per un'altro modo migliore, [5v] come se noi dicessimo, la creatura nel ventre della madre piglia il nutrimento per l'umbelico come dicono li medici, dunque fuor del ventre non si nutre piu: è falso, perche ha un altro modo di nutrire piu eccellente come vedemo, et però Aristotile parlò conditionatamente. Et certo (et sia con riverenza detto) se tale questione della immortalità dell'anima, et di tanta importanza, havesse cosi nel principio del libro, et nelli proemii, sendo ancho nel p.^o capo, risolta in quattro parole, come dicono, poca dignità a lui, et alla materia portava. Onde saviamente la riservò a terminare, discorso c'hebbe delle altre potentie piu basse, come si dirà. Et se li detti di questo [6r] primo libro tocchi come da un sonatore, che'l suo instramento ricerca, s'hanno da mettere per decisioni nella principale questione, noi ne potremo addurre alcuni altri che la immortalità dell'anima affermano come il testo 65. nel primo, ove dice, che l'intendere non si corrompe co'l corpo, perche è impassibile etc.⁸⁴ et nel testo seguente dice, l'intelletto esser forse cosa divina et impassibile, et nel testo 82⁸⁵. disputando che l'anima non è di elementi fatta, dice, ragionevole è, che sia antichissima, et prima assai de gli elementi etc. Luochi tutti, che mostrano la divinità di quella, sopra i quali però disputando, com'egli fa, non pongo molto fondamento, si com'ancho [6v] ho detto di quel testo 12. allegato dal Peretto, ma bastami mostrare, ch'Aristotile non trattando ancho la sustanza della detta anima intellettiva, va accennando la sua divinità, che dipoi termina nel terzo et ultimo libro. Essaminate dunque che ha nel primo le opinioni diverse degli antichi, nel secondo data la diffinitione dell'anima, come instramento del corpo humano, entra a disputare de i sensi, li quali ad uno ad uno risolve senza niente entrare a parlare dell'intelletto. Vero è che'l sopranominato Peretto si serve d'un altro luoco di quel libro per mostrare la mortalità dell'anima, ch'è il testo XV. ove dice essere impossibile [7r] che dalla potenza nutritiva l'altre potenze si separino, per il che conclude il Peretto l'anima intellettiva morire con quella, ne avvertisce, che ivi Aristotile parla de gli animali in questa carne, nella quale il nutrimento è necessario, come dice nel sopradetto testo et altrove; ma separata che sia dal corpo, et fatta immortale, ivi non ne parla, ma ne da ben segno nel

⁸⁴ *Ibi*, I.4, 408b 19.

⁸⁵ *Ibi*, I.5, 410b 14-16.

medesimo secondo libro, nel testo 21. dicendo, quella potenza intellettiva parerli un'altra potenza, diversa dalle altre, et quella sola essere separabile dal corpo, et eterna⁸⁶; il che anchora poco piu sotto conferma nel testo 29. quando dice, l'intelletto essere nell'huomo, o in [7v] qualche creatura piu honorata, intendendo degli angeli, donde si vede manifestame[n]te, che va quasi intonando quello ch'è per determinare del detto intelletto⁸⁷.

Et fatto il discorso delli cinque sensi nel secondo libro, Aristotile entra nel terzo, nel quale in prima mostra come li detti cinque sensi in particolare essere piu non possono, ma oltra i quali insegna quelli dimostra esserne un altro detto senso co[m]mune, co'l quale subito le cose sensibili si distinguono l'una dall'altra. Et volendo venire all'atto dell'intendere, co'l detto senso commune, insegna quello essere differente dal sentire senso, diche gli altri animali sono partecipi. Et dalli sensi anchora separa la fantasia, et dall'opinione, [8r] et dal discorso, insegnando come quella co'l senso congiunta rade volte ne i particolari si inganni, ma separata molte volte sì. Le quai cose ben distinte tra loro, fatta quasi la scala per ascendere all'intelletto dell'huomo, ch'è quello che principalmente si cerca, viene a parlarne nel detto terzo libro al capitolo quarto, ch'è luoco suo proprio, ove diligentemente lo considera, come si vede, anzi alla divisione che si fa delli testi di Averoe, si vede chiaramente, ch'esso Averoe qui cominciava il terzo libro, et l'altre parti innanzi lasciava tutte al secondo, come cose de sensi. In tal luoco dunque magistralmente Aristotile tratta dell'intelletto [8v] et non con due parole accidentali, com'ha tocco nel primo et nel 2° libro, et per dichiarar meglio la sentenza sua, mostra in p.^a che differenza sia tra il senso et l'intelletto nel conoscere; perche essendo il senso misto co'l corpo, è di tal natura, che dall'obietto potente è offeso, et fatto inhabile a conoscere le cose piu deboli; il che non avviene all'intelletto, il quale come cose piu eccellenti va speculando, piu s'affina, et meglio intende l'inferiori, come quello ch'è puro senza mistura alcuna, ma è una potenza separata semplice et impassibile, et non soggetta ad affetto alcuno, come disse Anaxagora, l'opinione del quale toccò Aristotile disopra nel primo libro, et la replica, et [9r] segue qui; et nell'ottavo della phisica, nel capo quinto, la loda et conferma, come benissimo detta, dichiarando che quella sia una aptitudine a ricevere tutte le forme intelligibili, non che ella forma sia, ma che discorrendo l'intenda, et sia come una cella, o ripositorio in potentia di tutte quelle; di che piu chiaro parla poco disotto, risolvendo in somma, che le forme abstratte dalla materia, come l'idee semplicemente per se stessa intenda, ma le forme miste con

⁸⁶ *Ibi*, II.2, 413b 24-28.

⁸⁷ *Ibi*, II.3, 414b 18-19.

la materia, come sono tutte le cose humane, l'intende per l'aiuto de sensi con la materia, altrime[n]te intendendo le semplici, et altrimente le composte, ne patisse la mente da alcuna [9v] cosa estrinseca, per se intendendo, perche da se si sveglia, et è per se stessa come materia et forma, quasi come l'aurora co'l sole, donde si vede chiaramente, che la sentenza d'Aristotile è che l'intelletto nostro sia immateriale, et puro et semplice, come diceva Anaxagora, et ben nota Themistio.

Ma perche questa materia è sottile, et in se difficile, accio meglio fusse intesa, nel quinto capo che segue, la ripiglia, et piu distintamente la espone, come ancho fece nel primo dell'*Ethica* al capo quarto⁸⁸, et cosi a noi toglie ogni dubbio, dicendo, che come in ogni cosa si considera la materia et la forma, cosi ancho nell'intelletto far si deve, [10r] quello considerando come materia, ch'è quando ancho non intende, ma cerca di farlo non separato dal corpo, al meglio che puo. Forma poi si dice, quando intende, come informato dell'essere suo, et nel suo stato migliore, ch'è quando si trova nell'eternità, sciolta da i sensi, come dirò.

Et questa parte, o potenza, è chiamata intelletto agente, come quella ch'è piu nobile dell'altra parte gia detta et imperfetta, domandata dagli interpreti intelletto possibile, non che siano due cose separate, ma una medesima, nominata con due nomi, sicome nel fuoco si dice luce et caldo per diversi rispetti, che pur sono un subietto [10v] medesimo. Et ancho un medesimo corpo, si dice infermo et sano, ne si separano dette potenze l'una dall'altra, come parti corporee, ma solo con l'intelletto, come si dice del concavo et del convexo in un medesimo circolo, achora che paiono opposte, il che Aristotile ricorda nell'ultimo capo del p.º dell'*Ethica*⁸⁹.

Dalle due potentie dunque gia dette dell'intelletto n[ost]ro, Aristotile lo nomina dalla parte migliore, ch'è l'attiva, chiamandolo intelletto agente, il quale, solo dice che tra l'altre potentie dell'anima resta immortale et eterno, ch'è quanto si cercava da Aristotile di sapere, et lo dice chiarissimamente, benche Alessandro et suoi si sforzino di fuggirlo, ma indarno, [11r] dicendo che parla dell'intelletto agente solamente, il qual'è Dio, et che l'intelletto chiamato possibile, ch'è dell'huomo, resta estinto; cosa molto lontana dalla proposta materia et dal detto di Anaxagora, il quale Aristotile segue, et loda com'è detto, et cosi intendono gli interpreti greci, com'ho riferito nel com[m]entario latino sopra questo terzo libro, et che il detto intelletto quando intende non sia dalla detta potenza separato: Aristotile chiaramente l'ha detto nel capo precedente, cio è al testo VIII. di Averoe, quando disse ἔστ

⁸⁸ Id., *Ethica nicomachea* I.4, 1096a 29-35.

⁸⁹ *Ibi*, 1102b 26-34.

μὲν καὶ τότε δυνάμει πῶς⁹⁰, la quale sentenza ripigliò poi nel quinto capo, si che grande ostinazione è stata quella di Alessandro, et degli [11v] altri come il Peretto, a voler chiudere questa finestra così aperta, della immortalità dell'intelletto n[ost]ro, confessata chiaramente da Aristotile, la quale sentenza si conferma anchora per la conclusione ch'esso fa nel fine del detto quinto capitolo: dove cercando se all'intelletto separato dal corpo resta memoria delle cose prime, risponde di no, perche la parte che quelle discorrevà, la quale domanda intelletto passivo, è co'l corpo morta, ilche disse ancho dispora nel primo libro al cap[ito]lo quarto⁹¹, ove la chiama intelletto commune, et nel primo libro della Politica al capo terzo dichiara quelle parole intelletto passivo per la potenza dell'anima irrationale⁹², attà [12r] però ad obedire alla ragione, la quale dependendo dal corpo, meraviglia non è che con lui si estingua; ma quella parte nobile et divina che agente chiama senza bisogno di queste cose basse restata in essere migliore, altre cose et maggiori intende, ilche se bene non esprime, vuole però significarle con la risposta sopradetta, perche quando l'intelletto humano in tutto fusse estinto come volle Alessandro, non accadeva ad Aristotile fare quella risposta che fa, ma bastava dire, che ricordare non si puo essendo morto, et non perche habbia perso quell'organo passivo etc., dandoci a questo modo intendere che vive anchora etc. la quale sentenza viene confermata anchora per quello che [12v] Aristotile dice al fine del capo seguente⁹³, ch'è il sesto, ove discorrendo come l'intelletto intenda, et come s'inganni, dice nel fine, che un altro modo ha da intendere, ch'è quando privo della cosa che cerca si sente involuppato nel contrario, come se cercando luce, o sanità, si trovasse in tenebre o infermo; perche a questo modo conosce quello che li manca, il qual modo di conoscere non ha chi non è subietto a tale privazione. Talche l'anima che si trovasse intermine, che a tali passioni non fusse soggetta, quella dice essere in stato di conoscere se stessa, et trovarsi in atto separata, che altro dire non vuole se non che gli animi che sono da [13r] simili impotentie separati, et in stato di perfettione, cioè beati, conoscono se stessi, et vivono sciolti da quel difetto, si come degli angeli si dice, che confirmati in gratia, peccare non ponno, la quale impotentia è somma perfettione, come ancho noi diremmo d'un corpo non sottoposto ad infirmitati. Onde qui manifestamente si vede Aristotile concedere che gli intelletti n[ost]ri ponno per questa via di perfettione intendere, la quale si fa co'l restare incorporei et eterni, ma in

⁹⁰ Id., *De anima* III.4, 429b 8-10.

⁹¹ *Ibi*, I.4, 408b 24-30.

⁹² Id., *Politica* I.5, 1254b 5-25.

⁹³ Id., *De anima* III.6, 430b 25-30.

poche parole lo tocca per non essere questa materia del naturale come disopra si disse, ma del primo philosopho, il che bene ha notato Themistio.

[13v] Un'altro testimonio della detta eternità dell'animo n[ost]ro ne da Aristotile nel capo VII. seguente, ove insegnando come l'intelletto in questa carne per li fantasmi, cioè l'imaginatione, intenda, domanda se oltra questo puo intendere le prime sostantie, cioè le cose eterne, et incorporee, essendo esso nel corpo legato; et dice insomma et brevemente τὰ πρῶτα νοήματα, che cosi le chiama, non conoscersi per fantasmi, senza i quali qua giu non s'intende, volendo dire che dipoi altrimenti si conoscono, cioè quando sono gli intelletti separati, et non hanno bisogno di imaginationi⁹⁴. Et però ivi dice la chiosa greca, che quelle tali cognitioni [14r] Νῦν γὰρ ἐν τῇ χωρισθήσῃ ζωῇ ἀναφαίεται, cose tutte degne di considerazione, ne dette a caso.

Talche per le sopradette esposizioni vere et sincere, necessariamente bisogna confessare, Aristotile in questi libri ponere senza dubbio per immortale l'anima n[ost]ra intellettiva, a che s'accordano tutti i migliori come disopra ho detto, et Aristotile medesimo chiaramente lo conferma nel secondo libro de generatione animalium nel terzo capo, ove due volte replica, che l'intelletto n[ost]ro non have origine dal corpo, ma che di fuori viene, et quello esser solo divino nell'huomo⁹⁵, et nel XII. della metaphisica al testo 17. d'Averoe, cercando delle parti separabili dal corpo, [14v] dice, che questo è solo dell'anima intellettiva, soggiungendo che l'anima è la forma eterna dell'huomo⁹⁶. Et di questa opinione che Aristotile tenesse l'anima immortale furono risolutamente gli antichi latini de buoni secoli, di che fa largo testimonio Cicerone nel primo delle Tusculane, ove trattando questa materia della immortalitate, et adducendo alcuni che la negavano, fra quali era Aristoxene, già auditore d'Aristotile, Cicerone a lui rispondendo, et trattandolo da poco intendente di questa philosophia, havendo egli atteso alla musica, come fanno testimonio i libri sopra cio da lui composti, dice Aristoxenes canere doceat, [15r] haec magistro concedat Aristoteli, havendo per chiara l'opinione d'Aristotile della immortalitate, che forse a quei tempi era ancho piu manifesta.

Ma come ben diceva et scrisse l'Ill.^{mo} et R.^o Cardinale Contarino mio singular Signore et patrone, nel libro che contra il Peretto, ch'era stato suo precettore, compose sopra la detta materia: se Aristotile fosse stato d'altra opinione che Platone nell'eternità dell'anima, la quale tante volte affermò come si vede, dubbio alcuno non è che in questo l'havaria tocco, et contraddetti, come in molte altre cose ha fatto, di minore momento. Ne qui dica

⁹⁴ *Ibi*, III.8, 431b 10-15.

⁹⁵ *Id.*, *De generatione animalium* II.3, 736b 27-30.

⁹⁶ *Id.*, *Metaphysica* XII.3, 1070a 25-26.

alcuno, come [15v] ho sentito alle volte, che Aristotile di questo non volle apertamente parlare per non essere notato dagli Atheniesi, come di Socrate s'era fatto, che questi tali male mostrano haver letto l'histoire di quei tempi, impero che Epicuro, che fece il banditore della mortalità dell'anima, in Athene pubblicò con audienza grande la sua opinione, mentre che Aristotile fuori d'Athene in Calcide, ove morì, insegnava. Tante bugie, et false opinioni fanno trovare le passioni degli huomini, mentre vogliono ostinatamente diffendere quello che una volta s'hanno proposto, per falso che sia, come hanno fatto questi n[ost]ri [16r] moderni philosophi, per non dire impii, volendosi far scudo d'Aristotile, il quale ne i libri c'ha lasciato scritti, sempre alla pietà, et buoni costumi ha exhoratato le genti, et scrittolo anchora nelle sue leggi, come un'altra volta potrò far noto a V.S. se dalle sue gravi facende, et belle compositioni c'ha per le mani, le sarà dato tanto d'otio, che possa le mie scritture leggere.

Abstract

Il presente articolo esamina il problema dell'immortalità dell'anima nel Rinascimento con particolare riferimento al trattato manoscritto di Ludovico Beccadelli (1501-1572), di cui si propone anche un'edizione in appendice. L'opera di Beccadelli è significativa in primo luogo perché rappresenta uno dei pochi lavori sul tema dell'immortalità dell'anima in lingua volgare e quindi destinato ad un pubblico diverso da quello che era consueto leggere di questioni così complesse in lingua latina. Inoltre il manoscritto rappresenta una risposta alle sollecitudini della bolla *Apostolici regiminis* ed è un tipico esempio di opera della filosofia della Controriforma italiana, influenzato da altri scritti come quelli del Cardinal Gasparo Contarini. Infine, la posizione di Beccadelli risulta peculiare di questo periodo nel suo tentativo di riconciliare Aristotele con le dottrine cristiane, basandosi principalmente sull'esegesi di Simplicio e soprattutto di Temistio.

Parole chiave: Beccadelli, immortalità dell'anima, volgare, Rinascimento, Aristotele, Contarini, Temistio

This paper examines the problem of the immortality of the soul in the Renaissance with particular reference to the manuscript treatise written by Ludovico Beccadelli (1501-1572), which is transcribed as appendix. Beccadelli's work is significant first of all because it represents one of the few works on the immortality of the soul in the vernacular language and therefore addressed to different audience in comparison to that common to read such complex questions in the Latin language. In addition, the manuscript is a response to the concerns of the *Apostolici regiminis* and is a typical work of the Counter-reformation Italian

philosophy, influenced by other writings such as those of the Cardinal Gasparo Contarini. Last, Beccadelli's perspective is peculiar of this period in its attempt to reconcile Aristotle with the Christian doctrine, relying mainly on the interpretation of Simplicius and most of all that of Themistius.

Keywords: Beccadelli, immortality of the soul, vernacular language, Renaissance, Aristotle, Contarini, Themistius