

Nel suo ancora fondamentale studio su Pietro Pomponazzi, Francesco Fiorentino non esitava ad esaltare la modernità e la carica dirompente della speculazione mortalista del Peretto, classificando al contrario come «narratore di filosofia» ed «espositore del pensiero altrui» il napoletano Simone Porzio¹. Per quanto Fiorentino concedesse che l'accentuata ricerca dell'immanenza tentata da Porzio nella trattazione sull'anima «ringiovaniva l'aristotelismo» e sfiorava addirittura il pensiero moderno, lo storico calabrese interpretava tuttavia l'intuizione come un progresso casuale, raggiunto dal napoletano pensando di seguire la lettera di Aristotele. Dedicando però qualche anno dopo proprio a Porzio un intero saggio di esemplare erudizione, Fiorentino ribaltava il suo precedente parere: non solo grande pensatore il napoletano, ma anzi capace di sottrarre a Pomponazzi la palma di più grande alessandrista del Cinquecento².

Al di là dell'opinabile etichetta di alessandrista attribuita a Pomponazzi³, conta qui sottolineare che rivedendo così radicalmente la sua posizione, Fiorentino dichiarava in modo implicito di voler liberare la biografia e la produzione di Porzio dall'ingombrante ombra del Peretto – ipoteca di una lunga tradizione interpretativa coronata anche da Brucker – e in particolare nella prospettiva degli sviluppi successivi della filosofia italiana riabilitava l'importanza anche di un aristotelico che a fine Ottocento era noto quasi solo per essere il padre dello storico Camillo. Del resto le cose non erano sempre andate in questo modo: lo stesso Fiorentino notava che a metà Cinquecento il nome di Simone Porzio era noto in tutta Italia, e in certa misura anche in Europa, come quello del massimo filosofo conteso fra atenei e regnanti per accrescere la propria fama. Ed era proprio questa antica fama di Porzio che lo storico calabrese voleva giustificare, a partire dalle letture esegetiche e pure filologiche che il filosofo aveva dato dei testi aristotelici, molte delle quali

¹ F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI con molti documenti inediti*, Firenze, 1868, pp. 270-299.

² F. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, 1911, pp. 81-153.

³ Cfr. sul tema B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1965; A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, 1970.

potivano essere considerate valide dagli stessi studiosi contemporanei: corretta era ad esempio l'interpretazione del *De anima* data nell'opera *De mente humana*, credibile l'attribuzione a Teofrasto del libello *De coloribus*, fino a quel momento ritenuto di Aristotele. Fiorentino non mancava di accennare ad altri aspetti e ad altre opere del professore napoletano, ma non gli era ovviamente possibile esaurire in settanta pagine la complessità del personaggio. Inevitabilmente il particolare accento che lo storico continuava a porre sull'interpretazione mortalista del *De anima*, sull'avversione nei confronti delle contaminazioni filosofiche dei teologi, sulle indiscutibili competenze filologiche del pensatore rischiavano di lasciar trapelare un'immagine di Porzio ancora tutto sommato riduttiva e che non si staccava in modo significativo dalla tradizione interpretativa che Fiorentino voleva combattere, secondo la quale il napoletano sarebbe stato un profondo esegeta che a differenza di Pomponazzi conosceva il greco e sapeva farne un buon uso. Nuovamente troppo poco, anche secondo le intenzioni dello stesso Fiorentino: mancava ad esempio un'adeguata sottolineatura della dottrina porziana della materia, un'originale revisione del *prope nihil* di Aristotele, mancava un'analisi dei contenuti dell'*An homo*, un'opera di etica tra le più interessanti del tardo Rinascimento, mancava la messa in evidenza di certe ambiguità religioso-eterodosse, mancava in sintesi l'indicazione di una reale eccentricità del personaggio rispetto al panorama filosofico dell'epoca.

D'altro canto il saggio di Fiorentino rappresenta ancora dopo più di un secolo il punto di partenza per ogni ricerca su Porzio, in quanto non si può dire che l'auspicio di Calogero per una «monografia compiuta» sul filosofo napoletano – lanciato nel 1935 dalle colonne dell'*Enciclopedia italiana* sia stato ascoltato⁴. Spesso la storiografia filosofica si è infatti occupata di Porzio non per la sua importanza autonoma, ma ancora per la sua presunta dipendenza da Pomponazzi, per i suoi legami con Nifo e con Gelli, oppure per ipotizzarne in modo fugace l'influenza nei confronti di Andrea Cesalpino e

⁴ A. Calogero, *Porta, Simone*, in *Enciclopedia italiana*, XXVII, Roma, 1935, pp. 964-965.

soprattutto di Giordano Bruno⁵. Si è altrimenti teso soprattutto a privilegiare aspetti slegati della produzione porziana, attraverso l'analisi di singole opere. Il risultato, a scorrere la bibliografia, suggerisce un confuso *puzzle* nel quale pare difficile cogliere tracce di un pensiero compiuto tra scritti etico-morali e altri di animastica, trattati d'amore e cataloghi di pesci, opere di matrice antimetafisica e commenti a preghiere. L'esigenza di trovare un'interpretazione unitaria del pensiero di Porzio spiega i limiti dei tentativi monografici che hanno tagliato forzatamente fuori dalla valutazione dell'opera del pensatore napoletano i suoi scritti etico-religiosi che ne incrinerebbero una lettura puramente materialistica⁶. Eppure valorizzare gli aspetti teologici di Porzio, come solo di recente è stato fatto⁷, non serve solo a riscoprire un aspetto di totale originalità della sua produzione che va quindi oltre la pura esegesi aristotelica, ma anche a rintuzzare la tentazione di voler

⁵ In particolare A. Corsano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940; N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955; C. Colombero, *Il pensiero filosofico di Andrea Cesalpino*, in «Rivista di storia della filosofia», XXXII, 1977, pp. 269-284; P. Zambelli, «Aristotelismo eclettico» o polemiche clandestine? *Immortalità dell'anima e vicissitudine della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalsky (1879- 1947)*, a cura di O. Pluta, Amsterdam, 1988, pp. 535-572. Su Gelli e Porzio cfr. in particolare A. L. De Gaetano, *Giovanbattista Gelli and the florentine academy. The rebellion against Latin*, Firenze, 1976, pp. 223-235 e 267-279; P. Simoncelli, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, Roma, 1979, pp. 365 e 408.

⁶ Alludo a A. Saitta, *L'aristotelico Simone Porzio*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1949, pp. 279- 306; analisi parziali, ma brillanti sono invece quelle di E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, II, Torino, 1966, pp. 540-544; E. Kessler, *Metaphysics or Empirical Science? The two Faces of Aristotelian Natural Philosophy in the Sixteenth Century*, in *Renaissance readings of Corpus aristotelicum, Proceedings of the conference held in Copenhagen 23-25 April 1998*, ed. by M. Pade, Copenhagen, 2001, pp. 79-101. Comunque utile D. Facca, «*Humana mens corruptibilis*»: *l'antiverroismo di Simone Porzio*, in D. Facca- G. Zanier, *Filosofia, filologia, biologia. Itinerari dell'aristotelismo cinquecentesco*, Roma, 1992, pp. 3-104.

⁷ Il merito spetta in particolare a C. Vasoli, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés: note su Simone Porzio*, in «Rivista di storia della filosofia», 2001, pp. 561-607, che prendendo spunto da alcune osservazioni di M. Firpo, *Gli affreschi del Pontormo a San Lorenzo*, Torino, 1997, ha approfondito la presenza di tematiche etico-religiose nella produzione porziana, a fianco dei soliti problemi più tipicamente aristotelici.

incasellare il filosofo sotto l'esclusivo segno di un naturalismo non sempre ben definito. Un uso superficiale e generico della categoria ha infatti come inevitabile conseguenza la riduzione di Porzio ad anticipazione in scala ridotta di pensatori come Telesio e Bruno, proiettando quindi opere come il *De rerum naturalium principiis* o il *De mente humana* fuori dal contesto nel quale erano nate, senza effettivi appigli testuali. Bisogna invece ricordare che il quadro nel quale si muove Porzio è squisitamente aristotelico e che se il filosofo enfatizza materia ed immanenza disinteressandosi di metafisica e votandosi ad una - critica - preferenza alessandrista, lo fa sempre da interprete, dall'interno di un paradigma peripatetico che è ben lungi dal voler liquidare: se dunque di naturalismo porziano si vuole parlare, non si dovrà mai dimenticare di omettergli la qualifica di "aristotelico"⁸. Del resto, è proprio grazie a questa militanza esegetico-filosofica tra gli ormai già definiti e conclusi confini del cosmo dello Stagirita che è possibile per Porzio individuare una "regione esterna" nella quale il dominio spetta invece alla religione, per quanto in mezzo a questi due fuochi, a costituire la zona di massima tensione o - per paradosso - di massima conciliabilità tra aristotelismo e fede, stia l'uomo con la sua libertà, un tema sul quale il filosofo si interroga ripetutamente da prospettive diverse. Resta comunque in generale la volontà da parte di Porzio di salvaguardare la reciproca dignità di aristotelismo e teologia, altrimenti minata da indebiti prestiti e contaminazioni insostenibili sulla base dei principi dei due paradigmi.

Quello che dunque il presente lavoro si propone è tentare di rispondere all'invito di Calogero, cercando di delineare, fra le ambiguità e le apparenti contraddizioni del filosofo napoletano, una sua definizione complessiva. A questa sarà possibile giungere proprio misurandosi con i contrasti che caratterizzano la figura di Porzio, professore di rigida ortodossia peripatetica, ma nello stesso tempo accademico, autore di severi trattati filosofici, ma

⁸ Affermare come F. P. Raimondi, *Giulio Cesare Vanini e la filosofia napoletana del Cinquecento*, in «Scuola e cultura nella realtà del Salento», II, 2004, pp. 7-128, in part. p. 44, che l'aristotelismo costituiva per Porzio un mero strumento concettuale è pertanto a mio parere un fraintendimento del significato complessivo della sua produzione.

anche cortigiano di successo, amico di Seripando e di Audet, ma ambiguo e talora inquietante in tema di religione. “Poligrafo” dunque, ma non come il suo frivolo maestro Nifo che oscurò anziché illustrare quasi tutto Aristotele⁹ e che per motivi cronologici rimase d'altronde estraneo al clima delle accademie letterarie che animò gli anni pisani di Porzio, e anche ai fermenti ereticali che serpeggiavano prima e dopo il fallimento dell'incontro di Ratisbona.

Per la nostra ricostruzione non faremo solo ricorso alle opere porziane a stampa, ma anche a materiale di altra natura, in particolare alle *reportationes* di lezioni universitarie¹⁰. Non bisogna infatti dimenticare che l'insegnamento costituì l'attività principale del napoletano, quella che forniva lo spunto primario per la composizione di trattati autonomi come il *De fato*, il *De puella* e il *De dolore*. Non solo, perché come era facile prevedere in base alla negligenza di cui è stato sostanzialmente finora vittima Porzio, lo scavo in biblioteche ed archivi ha permesso di recuperare un notevole numero di opere e anche di documenti epistolari inediti. In base alla ricchezza del materiale – e alla sua disomogeneità – che riflette in modo perfetto la varia e versatile produzione del filosofo napoletano, solo una monografia dall'andamento irregolare poteva quindi proporsi di attingere le diverse vite di Porzio: la scelta è stata pertanto quella di isolare i nuclei tematici del filosofare porziano ed affrontarli in modo diacronico al loro interno per

⁹ G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, III, Venezia, 1823-1825, p. 472.

¹⁰ Ad esempio i saggi di Bruno Nardi su Pomponazzi, nonché diversi contributi di Garin su Vernia e Nifo dimostrano come nel caso di questi professori aristotelici sia impossibile limitarsi a considerare le sole opere a stampa, senza tenere conto dei resoconti delle loro lezioni universitarie per valutare il significato e in particolare lo sviluppo delle loro posizioni filosofiche. Il difetto principale di un'opera per altri aspetti utile come quella di M. Pine, *Pietro Pomponazzi, radical philosopher of the Renaissance*, Padova, 1986 era proprio quello di escludere dalla sua trattazione questo lato così decisivo della speculazione pomponazziana. Cfr. O. Pluta, *Rezension zu Martin Pine, Pietro Pomponazzi*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 36, 1989, pp. 507- 512.

coglierne gli eventuali sviluppi o più spesso evidenziarne la persistenza pure attraverso inevitabili richiami tra un capitolo e citazioni incrociate.

Desidero ringraziare chi mi ha guidato per tutto il corso dei miei studi arricchendomi con i suoi i consigli, vale a dire il prof. Michele Ciliberto. Devo gratitudine al prof. Adriano Prosperi per alcune preziose indicazioni sul tema dell'eresia, al prof. Giuseppe Cambiano che mi ha permesso di sviluppare all'interno di un suo seminario le riflessioni confluite nel terzo capitolo della mia tesi, nonché ovviamente al prof. Cesare Vasoli e alla prof.ssa Jill Kraye per la disponibilità con la quale hanno accettato di seguire il mio lavoro. Il prof. Francesco Del Punta e la prof. ssa Cecilia Trifogli hanno notevolmente facilitato il mio soggiorno oxoniense. Utili indicazioni per le mie ricerche sono venute anche da amici e colleghi come il dott. Marco Cavarzere, il dott. Carlo Alberto Giroto, il dott. Marco Fiorilla e il dott. Ivanoe Privitera. Altri ringraziamenti vanno alla dott. ssa Tatiana Korneeva e al dott. Fyodor Montemurro e al dott. Gabriele Donati. La gentilezza di Antonella Pascucci è stata fondamentale per garantire al mio lavoro l'ambizione di una certa completezza nella ricognizione del materiale disponibile. Poi una particolare menzione, in giorni nei quali la triste situazione della Biblioteca Nazionale di Firenze ha finalmente trovato una pubblica denuncia, va alla cortesia con la quale sono stata accolta e aiutata dai bibliotecari della stessa Nazionale di Firenze, della Laurenziana, della Nazionale di Roma, della Biblioteca Apostolica Vaticana, della Corsiniana, dell'Ambrosiana, della Saffi di Forlì, dell'Estense di Modena, della Bodleian e della Bibliothèque Nationale de France, ma soprattutto dai dipendenti della Nazionale di Napoli, della Lancisiana e delle sorprendenti Eustachio Rogadeo di Bitonto e Pietro Siciliani di Galatina. Ma ovviamente ringrazio soprattutto la mia famiglia e chi mi è stato vicino, dimostrando entusiasmo per il mio lavoro e facendo di tutto per favorirlo.

I. Il principe dei filosofi

Simone Porzio nacque a Napoli nel dicembre 1496¹¹. La sua infanzia non fu sicuramente segnata dalla romanzesca fuga da Creta al seguito del padre omicida, ma si svolse tranquilla e agiata in una villa di Posillipo¹². Il giovane Simone iniziò gli studi a Napoli, anche se già intorno al 1519 era divenuto l'allievo prediletto del celebre Agostino Nifo all'università di Pisa¹³. Il maestro era tanto orgoglioso dell'allievo da farlo comparire nel dialogo *exemplum* che chiude la sua *Dialectica ludicra* nel quale, alla presenza del medico Andrea Turini, Porzio discuteva alla pari con Nifo su di una paradossale affermazione di Carlo V:

Niphus. Heus Portie, quid nam de Karolo imperatore disserebant gentes nunc apud Arnum, audivi enim utrinque tumultum, inter quos erant nostri doctores etiam.

Portius. Dicebant Karolum vocasse omnes mundi homines ad venandum secum, hinc disserebant an id ipsum fuerit possibile, ut omnis homo mundi una venetur. Ubi erant opiniones, ego autem dixi id non modo esse possibile, sed aliquando de facto fuisse, ut parum post Deucalionis tempora ubi homines erant pauci, scimus enim eos tunc facile potuisse ad unum convenire.

Turinus. Ego etiam mi Niphe illud ammitterem, quia si possunt duo una simul ire venatum et omnes, potissimum si diluvio vel lue vel bello homines derelicti essent, ut aliquando fuerunt.

Niphus. Si ita est, nunquid tu o Portie sis homo.

Portius. Ni versus sim in asinum, ut Apuleio contigit, concedo.

Niphus. Dic mihi bone Portie cum nunquam feras venatus sis nunquid venaris.

Turinus. Si Portius omnem hominem venari cum Karolo tibi dedit, et ipsum homines esse, dare quoque tibi eum oportet nunc venari quamquam venationum studio nunquam functus fuerit.

Portius. Mi Turine, quod respondere proposueram recte explicasti.

Niphus. Hercle acutus es : sed dic queso venatur omnis homo.

¹¹ F. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 85.

¹² Ivi, p. 86.

¹³ Ivi, p. 88; M. Iofrida, *La filosofia e la medicina (1543-1737)*, in AA. VV. , *Storia dell'università di Pisa (1343-1737)*, I, Pisa, 1993, pp. 292-296; II, pp. 12-14.

Portius. Vis Niphe, ut concedam quod amisi et dein iterum, quod dedi, detur tibi, cum semel amissum sit et datum.

Niphus. Nunquid Portie omnis homo vigilet.

Portius. Et quidem bene, siquidem et omnis homo nunc venetur.

Niphus. Et tu ne o Portie vigilas.

Portius. Ego mi Niphe et vigilo et assequor nunc capreas, ut tibi prius dedi, ac amisi.

Niphus. Nunquid me loqui nunc audias.

Portius. Audio et quidem ut soles adversus me, ac venatores irasci, imo excandescere, imo furere, nonne vis ut te audiam.

Niphus. Si me loqui audis, propono o Portie tu respondes ad casus positos.

Portius. Aha nego preceptor, non enim si vener assequarque capreas, disserere tecum potero.

Niphus. Propono o Portie tu negas te nunc mecum disputare.

Portius. Mi preceptor, nec hoc concedam statim enim sequetur me tecum disputare.

Niphus. Heus Portie propono, omnis homo venatur.

Portius. Toties me illam concedere vis audire. Concedam ergo, et quousque non non dixeris cesset disputatio proposita semper cum illam iterum proposueris concedam. Sumque paratus omnia, que aut concessi, aut amisi dare iterum atque iterum si cupis, et non tantum sed id omne, quod illa sequetur negare vero omnia, quecunque illis repugnabunt. Offero etiam quecunque interponentur, si vera sint concedere, sin autem falsa negare sic enim me edocuisti non decipi a sophistis.

Turinus. Niphe mi hec dubitatio ortum habuit ex cesareo convivio, an verum sit dubito possibile tunc est. Sed vis audire nos dissere aliud casum qui forte urgentior est isto.

Niphus. Quis dubitat, quod si velis disputare videberis omnibus qui nunc te audiunt alter Zeno, aut Prothagoras. Magnifeci enim te semper et inter tuos semper magnum nomen consecutus es, sed dic queso, quidquam de Portio videtur ?

Turinus. Hercle, nunquam arbitrabar eum ita argutum, quod si perget ut cepit, eum cavillis perdifficile erit decipere¹⁴.

Dove, al di là dell'astrusa contesa dialettica, colpisce quella sorta di investitura finale che chiude il dialogo nelle battute ammirate e stupite di Nifo e Turini, i quali proprio nell'ottobre del 1520 avrebbero conferito a Porzio il dottorato in arti e medicina. Fu invece il frate minorita Giovanni

¹⁴ A. Nifo, *Dialectica ludicra tyrinculis atque veteranis utillima peripatheticis consona*, Florentiae, 1520, ff. 91r-91v. L'opera di Nifo è segnalata da C. Dionisotti, *Machiavellerie*, Torino, 1980, p. 130.

Donato De Rubeis ad essere il promotore, quando nel marzo del 1522 Porzio venne dichiarato dottore anche in teologia¹⁵.

Probabilmente per placare le ripetute minacce di Nifo di abbandonare l'ateneo toscano – che sarebbe così rimasto privo di una delle sue principali attrattive – al suo protetto Porzio furono garantiti incarichi di insegnamento non appena conseguito il dottorato, prima come ordinario di logica e poi come straordinario e quindi ordinario di filosofia¹⁶.

Fino al 1525 il giovane professore rimase a Pisa, poi seguì presumibilmente Nifo alla corte di Ferrante Sanseverino e quindi nel 1529 all'università di Napoli appena riaperta¹⁷. Per questa lunga parentesi meridionale non disponiamo di molte testimonianze, sappiamo solo che Porzio teneva corsi sulla fisica e sull'anima e che godeva già di uno stipendio notevole pari a 250 ducati¹⁸. Nel frattempo si era sposato con la ricca patrizia Porzia d'Anna, la quale morì intorno al 1537 dopo avergli dato sei figli¹⁹.

Cronologicamente parlando pare che la prima opera composta da Porzio sia stata un *Sull'affetti* rimasto incompiuto alla fine degli anni '20 e concluso intorno al 1546-7, quando ormai il filosofo era tornato in Toscana²⁰. A partire dal 1537 comparvero invece le sue prime opere a stampa, tutte per i tipi di

¹⁵ Sulle assegnazioni dei dottorati cfr. A. Verde, *Dottorati a Pisa e a Firenze. 1505-1528*, in *Xenia Medii Aevi Historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppeli O. P.*, ed. R. Creytens O. P., P. Künzle O. P., Roma, 1978, pp. 607-785.

¹⁶ Da una lettera conservata nel fondo notarile antecosimiano, sappiamo che nel 1520 Nifo ritardò di proposito il suo ritorno a Pisa per costringere l'ateneo a conferire incarichi ad alcuni suoi allievi, in particolare il già maturo Tiberio Russiliano e l'ancora giovanissimo Porzio. In attesa dell'arrivo del maestro, Tiberio e Simone intrattenevano gli scolari «con lectioni e persuasioni» (cfr. A. Verde, *Recensione a Zambelli Paola, Une réincarnation de Jean Pic à l'époque de Pomponazzi*, in «Memorie domenicane», 8-9, 1977-8, pp. 477-479). Sugli incarichi poi ottenuti da Porzio cfr. N. Cortese, *L'età spagnuola*, in *Storia dell'università di Napoli*, Napoli, 1924, pp. 232-237.

¹⁷ Ivi, p. 230.

¹⁸ Ivi, p. 234.

¹⁹ Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., pp. 90-91.

²⁰ I trattati porziani sono conservati in Ms. Brancacciano V D 17, Biblioteca Nazionale, Napoli, ff. 1r-71r; ma anche ms. Ashburniano 674, Biblioteca Laurenziana, Firenze.

Sultzbach. Si trattava in realtà di libelli da ascrivere a vario titolo alla letteratura degli scritti d'occasione: per quanto anticipi alcune linee guida della successiva speculazione porziana, il *De celibatu* era infatti stato composto per celebrare l'ottenimento dell'arcivescovato da parte del gran ciambellano o rettore dell'università di Napoli, Tommaso Caracciolo Pisquitti²¹, mentre l'epistola a don Pedro di Toledo *De conflagratione agri puteolani*²² -- che venne tradotta in volgare dal calabrese Ortensio Rizzuti²³ -- e il *De puella germanica*²⁴ dedicato a Paolo III erano brevi commentari medico-naturalistici non privi di interesse, ma dettati da avvenimenti contingenti. Comparato con la produzione editoriale degli anni toscani, il lungo periodo napoletano non sembrerebbe davvero a prima vista fecondo per Porzio, ma alle opere appena citate va aggiunto il *Cristianae deprecationis interpretatio* il quale, uscito anonimo, sarà ristampato a Firenze più di dieci anni dopo: e non solo con un titolo diverso²⁵. L'epistola *De bonitate aquarum* del 1545, riportata da vari registi di opere porziane, altro non è invece che una breve lettera che introduce l'opera omonima dell'ex maestro Andrea Turini, diventato nel frattempo archiatra di Clemente VII e Paolo III²⁶.

D'altro canto l'insegnamento assorbiva gran parte dell'impegno di Porzio: «in Napoli lesse pubblicamente detta scientia [la filosofia] con molta sodisfazione d'ogniuno», come dimostrato dal fatto che le *reportationes* delle lezioni porziane che ci sono giunte risalgono pressoché tutte agli anni

²¹ S. Porzio, *De celibatu*, Neapoli, 1537. Notizie sul Caracciolo Pisquitti, amministratore dello Studio dal 1528 al 1542, in R. Trifone, *L'Università degli Studi di Napoli dalla fondazione ai giorni nostri*, Napoli, 1954, p. 42.

²² S. Porzio, *De conflagratione agri puteolani*, Neapoli, 1539.

²³ S. Porzio, *Trattato del fuoco apparso in li luochi de Puzolo*, Neapoli, 1539.

²⁴ S. Porzio, *De puella germanica quae fere biennium vixerat sine cibo potuque*, s. l. d. [1542]

²⁵ [S. Porzio], *Cristiane deprecationis interpretatio*, [Neapoli, 1538].

²⁶ L'epistola, presente appunto in A. Turini, *Opera omnia*, Romae, 1545, s. i. p., non contiene altro che banali osservazioni sulla maggiore salubrità dell'acqua corrente rispetto a quella stagnante, e sul conseguente confronto fra la divinità naturale dei fiumi e l'artificialità delle cisterne.

trascorsi nella città partenopea²⁷. Una produzione parallela si intreccia peraltro con l'attività didattica: se le lezioni sul secondo libro dell'*Anima* (del 1542) sono strettamente legate con il *De puella germanica*, fu sempre in quegli anni che Porzio – sollecitato dal commento che aveva fatto al secondo libro della *Fisica* – compose anche il *De fato*, pur senza che il libello ricevesse mai l'onore delle stampe²⁸. La fama del filosofo non si limitava comunque alle sole aule universitarie, a giudicare dalla grande impressione destata da una sua pubblica disputa, nella quale affrontò contemporaneamente diversi interlocutori su svariati temi in tutte le lingue: ancora molti anni dopo Tasso avrebbe richiamato Porzio come «il migliore e più famoso filosofo non sol di Napoli, ma di Italia tutta»²⁹.

Si guadagnò in questo modo la stima di personaggi alquanto diversi fra loro, da Ortensio Lando a Gerolamo Seripando e Nicolas Audet³⁰, mentre i più

²⁷ In base alle nostre attuali conoscenze, andrebbe fatta eccezione solo per il ms. Bywater 7 conservato ad Oxford e per un suo estratto contenuto nel ms. Mellon 32 di Yale. La testimonianza sul magistero napoletano di Porzio è tratta dal ms. Dupuy 348, f. 32 conservato presso la Bibliothèque Nationale di Parigi.

²⁸ Sebbene Porzio si dichiarasse assai orgoglioso di questo libello nel corso delle lezioni su *Physica I*, del 1543: «speculationem feci in libro de fato, quam cum vidi valde laetatus sum» (ms. Ambrosiano P 197 sup., f. 70r).

²⁹ T. Tasso, *Il Porzio ovvero de la virtù*, in *Dialoghi*, II, ii, a cura di E. Raimondi, Firenze, 1958, p. 943.

³⁰ Per O. Lando cfr. i suoi *Paradossi*, a cura di A. Corsaro, Roma, 2000, p. 256 («è possibile, o dotto Simon Portio, che col tuo bellissimo ingegno non abbi penetrato mai sì avanti ch'abbi conosciuto che questo tuo tanto familiare Aristotele fusse un bue? Hai tu deliberato di morire in così fatti studi? Deh volge altrove l'animo, né consentire che il testimonio tuo gli dia più autorità di quello che sin ora dato le ha, che pur troppo è stata») e i *Commentari de le piu notabili, & mostruose cose d'Italia, & altri luoghi*, s. i. l., 1548, p. 12: «Vidi andar per Napoli [...] un Porco ed un Falcone nella dottrina di Aristotile molto eccellenti.». Per il lungo rapporto di amicizia con Seripando cfr. H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16 Jahrhunderts*, 2 voll., Würzburg, 1984, ad indicem. A testimoniare il forte legame che univa invece il filosofo a Nicola Audet, resta una lettera prefatoria di Porzio alla sua perduta opera *De partibus animae*, indirizzata proprio al carmelitano: «Si unquam inter homines amicitiae leges adunguem fuisse servatas accepimus, Doctissime Nicolae, quemadmodum inter Grecos, Ulysses cum Diomede, Pyladen cum Oreste, frequens

importanti poeti dell'epoca come Luigi Tansillo e Giano Anisio non esitavano a definirlo «uomo il miglior di questa etate», ad esaltare questo «Parthenopes civis» che tentava la conoscenza dell'intero universo³¹. Così sempre lo stesso Anisio gli indirizzava una delle sue epistole *de religione*, mentre il celebre medico Paolo Grisignano, uno dei principali fautori della nuova fioritura dello Studio salernitano, gli dedicava una delle sue opere implorandone l'approvazione («te unum elegi qui naturalium perscrutatione hac nostra tempestate nulli secundus videri poteris»)³². Eppure, per quanto grazie alla sua attività di docente e alla fama della sua straordinaria cultura fosse circondato – come filosofo e anche come medico – dall'ammirazione del mondo culturale cittadino e in particolare dello stesso Viceré Pedro di Toledo

meminit historia, inter ipsos Romanos Laelium cum Scipione legimus, qui te exploratum habet, qui te frequentat, qui te familiaris utitur: Graecorum et Romanorum relictis exemplis, in te uno imaginem verae, sanctaeque, amicitiae depictam sine ulla dubitatione affirmabit. Tu enim tuis sanctis moribus, tua singulari doctrina, tuo iudicio vel acerrimo, amico instruis, doces, arguis, et ad bonarum artium studia impellis. Est enim amicitiae actus (ut Aristoteli placuit) convivere: hoc est vitam bonis moribus, posito supercilio, ac severitate instituere. Nam quis naturae tam agrestis erit, si tecum vixit, ubi te propediem discessurum cognoverit non modo, non convivere tecum, doleat, sed ne vivere quidem amplius dicat? Quandoquidem (sicuti docet Aristoteles) ita natura comparatum est, ut modo sine fido amico nequeat vivere. Accedit etiam tibi me tantum debere. Omnia siquidem tibi debeo, quo tuus a me discessus sit ferendus quam gravissime. Haec animo quam volutarem, quaerebam aliquam ex meis foeturis, quae meus apud te partes, ageret, si modo illam comitatu admitteres tuo. Incidit liber de partibus animae corrosa facie, ultroque se obtulit pollicitus non iniocundum comitem fore, laudavi consilium, eumque tuo nomini ascribo ac dedico. Nam et auctoritatem et aeternitatem abs te consequuturum certo scio. Nec indigebit Glauci gramine, Victurus liber habere debet Genium. Quare si cum a te probatum iri sensero, ad alia plura et maiora animum excitabis» (ms. V D 16 Brancacciano, Biblioteca Nazionale, Napoli, f. 209r).

³¹ Cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., pp. 84-85.

³² G. Anisio, *Epistolae de religione et epigrammata*, Neapoli, 1538, s. i. p.; P. Grisignano, *De pulsibus et urinis libellum*, Salerni, 1543, p. 2. Cfr. S. De Renzi, *Storia documentata della Scuola medica di Salerno*, Milano, 1967, pp. 593-595; P. O. Kristeller, *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Napoli, 1986, pp. 92-93.

(che nel 1541 avrebbe accompagnato in un viaggio in Puglia)³³, Porzio non si trovava forse del tutto a suo agio nell'ambiente napoletano. Le sue mire parevano piuttosto dirigersi a Roma: ormai rimasto vedovo, scriveva così al cardinale Farnese nel settembre 1538

Illustrissimo e Reverendissimo Signor mio,

Sono già tre anni che Sua Santità me chiama et invita alli servitii de Sua Beatitudine e sempre ho desiderato haver occasione de poterla servir, e cossi desidero adesso de servir Sua Beatitudine et Vostra Signoria Excellentissima per le eccellenti virtù di quella et sancte costume, e per conoscere che tutto lo bene de Cristiani e la virtù de nostra religione se chiude nella bona e santa anima de Sua Beatitudine, et io como prete sono obligato senza esser invitato venir a servirla con lo corpo e con l'anima e a Vostra Signoria Excellentissima darmeli in preda, ma non hanno mai voluto quelli che hanno negoziato questa cosa redurla affine, per non volerno intender il punto dela difficoltà. Spero Vostra signoria Excellentissima la difficoltà la terminerà con la sua prudentia, che il vice re di Napoli non vole che io me parta e me ha fatto retiner li anni passati et al presenti me retene che io non venga, e tutto e che desidera Sua Santità le scriva uno breve, stringendolo di questo, per che io conosco che il vice re desidera fare servitio a Sua Santità. Per questo Vostra Signoria Excellentissima più per fare gratia a me e liberarme da questa servitù, che per bisogno habia dela servitù mia, voglia ultimarlo in fare scrivere ditto breve al vice re de questa forma, che Sua Santità se vole servir per alcuni dì di me, non nominando di leger, né altro, e cossi io sarò assoluto e Vostra Signoria Reverendissima libererà una anima dal purgatorio, e venerò a servirla subito e farli conoscer che non ho desiderato altro al mondo, se non servirla e adorarla. E questo breve quella se degne farlo spedire subito avanti venga il tempo di legere e me li dedico perpetuo servo, e le bacio le mano.

Di Napoli a dì XXII di settebro [sic] del XXXVIII,

deditissimo servitor

Simone Portio³⁴.

Una lettera certo intrisa di spirito cortigiano, ma dove non può sfuggire l'impazienza di Porzio di lasciare Napoli, al punto di giungere a suggerire supplicante anche sottili strategie diplomatiche. Non sappiamo se il cardinal Farnese scrivesse in tempo quel breve a Toledo, ma in ogni caso l'accorato

³³ Cfr. M. Flaminio, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Roma, 1978, pp. 103-104.

³⁴ Lettera di S. Porzio al cardinale A. Farnese, 22 settembre 1538, Fondo Piancastelli, Forlì.

appello di Porzio non riuscì a sortire alcun effetto: per sette anni ancora non sarebbe riuscito a lasciare Napoli in modo definitivo, riuscendo solo in qualità di medico a trascorrere alcuni brevi soggiorni presso la corte pontificia. Fu proprio durante una di queste permanenze romane nel settembre 1545, che si presentò al filosofo la possibilità di abbandonare il «purgatorio» napoletano: Don Luigi, figlio del viceré, si era infatti ammalato mentre era in visita dal cognato Cosimo de' Medici e aveva espresso il desiderio di essere curato da Porzio³⁵. In realtà Paolo III non avrebbe voluto farlo partire alla volta di Firenze proprio nel momento in cui si apriva l'*affaire* dei domenicani di San Marco³⁶, ma alla fine Porzio riuscì a giungere al capezzale di don Luigi. Il Duca Cosimo non perse tempo e pensò di sfruttare l'imprevista circostanza per ottenere il trasferimento del filosofo all'ateneo pisano che stava rinnovando proprio in quegli anni. Un provvidenziale attacco di gotta patito da Porzio fornì quindi al Duca un alibi sul quale formulare al suocero Toledo l'esplicita richiesta di trattenere in Toscana il filosofo almeno per quell'inverno:

M. Simone si ritrova con la gotta et di sorte indisposto che chi lo lassase mettere in camino sarebbe un voler che morissi. [...] In ogni modo, se venisse, non potrebbe essere a Napoli al principio del studio perchè inanzi che possa partire di qua per la gotta, la quale lo ha assaltato in un ginocchio, bisogna che passi tutto questo mese et forse qualche giorno del altro, et in oltra in quel tempo è malissimo cavalcare per ogni uno ma tanto più per quelli che son

³⁵ Cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 92.

³⁶ Sulla vicenda dei domenicani cacciati di San Marco e da altri conventi nei dintorni di Firenze a causa dei sospetti di savonarolismo gravanti su loro, cfr. A. Amati, *Cosimo I e i frati di San Marco*, in «Archivio storico italiano», LXXXI, 1923, pp. 226-277, con una ricca documentazione sul braccio di ferro fra Cosimo e il papa che sarebbe durato almeno altri due anni e che in ogni caso sarebbe stato uno degli episodi culminanti dell'iniziale politica antiromana di Cosimo, che permise la diffusione a Firenze di dottrine ereticali. Su questi temi cfr. A. Stella, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545-1547)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 27, 1965, pp. 133-182; G. Spini, *Cosimo I e l'indipendenza del principato mediceo*, Firenze, 1980; Firpo, *Gli affreschi del Pontormo*, cit., ; Id., *Politica, religione e cultura nella Firenze cosimiana*, in *Tra lo spedale e il principe. Vincenzo Borghini: filologia e invenzione nella Firenze di Cosimo I*, Padova, 2005, pp. 21-36.

amalatj come è luj. Ma lasciando questo quando bene e' fussi sano io non lo lasserei partire, perché lo Studio di Napoli non ha bisogno di una persona tanto grande, quale è quella di messer Simone: il che non è così dello Studio mio di Pisa, il quale, essendo in sul principio, ha bisogno di lettori grandi, che sian causa con la fama loro di farvi venire degli scolari forestieri. Sì che non dubito punto che, per lo amore che la Eccellenza Vostra mi porta, non si contenti che messer Simone se ne stia questo inverno da noi, sapendo che lei desidera la salute di messer Simone et l'hutilità et augumento dello Studio mio di Pisa, del quale ella non è manco padrone che di quel di Napoli³⁷.

Di fronte alle perplessità di Don Pedro, poco entusiasta all'idea di separarsi da colui che non era solo il principale *magister* dell'ateneo napoletano, ma anche il suo medico personale, Cosimo rilanciava la sua proposta con consumata abilità diplomatica per ottenere un trasferimento che fosse definitivo. Non solo cercava impudentemente di convincere il viceré delle scarse competenze mediche di Porzio, ma al contempo gli comunicava senza perdersi in giri di parole che in ogni caso a Napoli il filosofo non avrebbe fatto ritorno:

Quanto a Simone Porzio, mai ho saputo che fusse particular medico di V. Ex., perchè non lo tenevo per buon medico, nè tampoco è tenuto da altrj, nè in vero è. Ma se V. E. ha animo di servirsene, io glielo rimanderò in ceste insino a Napoli, perchè non lo terrej un passo senza la buona gratia di V. E. Ma dicendo lui che, se a me non serviva, voleva star con il Papa et non più tornare a Napoli, li dissi, "Andate a Pisa et intanto intrattenetevi et guardate se le cose di quello Studio stanno bene. Intanto verrà la risposta di S. E. et così si termeneranno le cose nostre." Si che V. E. mi avisi se lo ho da tenere o no, et se non vuol, dicamelo, che lo manderò via. Ma ben prego V. S. che, non se ne volendo servir, lej non lo toglia a me per darlo al Papa, che, spendendo l'anno X mila scudj in quello Studio et essendo imperfetto senza luj, non lo voglia torre a me per darli ad altrj³⁸.

³⁷ Cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 94.

³⁸ Lettera di Cosimo de' Medici a Pedro de Toledo, 17 novembre 1545, Fondo Mediceo del Principato, Archivio di Stato di Firenze, 6, 357.

Temendo quindi che un suo dissenso avrebbe provocato un conflitto con il genero, peraltro in rapporti ormai tesi col Papa, Don Pedro fu costretto a cedere³⁹.

Appena giunto in Toscana, Porzio era stato costretto ad un disagiata soggiorno presso la villa di Poggio a Caiano in «uno pocho di stanza da non essere desiderata dalle bestie»⁴⁰, ma le attenzioni presto ricevute da parte del duca e del suo *entourage* lo ripagarono del tutto, a cominciare dalla villa di Filettole e dal conferimento del bramato titolo di professore straordinario che gli garantiva la massima sicurezza economica⁴¹.

Dal 1545 al 1553 il filosofo costituì dunque uno dei massimi richiami dell'ateneo pisano, sebbene le sue lezioni – fondate sui commenti greci e quindi decisamente complesse – non ottenessero secondo alcuni il favore generale: è nota la testimonianza di Lelio Torelli, per il quale Porzio «non può molto, e più serve la sua reputatione e il nome, che l'effetto» in quanto appunto l'anno precedente «lesse letioni, si può dire da vaglia, e di niuno profitto a chi ha bisogno d'imparare»⁴². Allo stesso modo Francesco Spina scriveva compiaciuto a Pier Vettori di una disavventura accademica occorsa all'invidiato professore straordinario:

³⁹ L'11 dicembre 1545, Cosimo scrive a Toledo per ringraziarlo di avergli permesso di trattenere Porzio a Pisa (Fondo Mediceo del Principato, Archivio di Stato di Firenze, 6, 441). Porzio tornerà brevemente a Napoli nel 1549 per sistemare alcuni affari di famiglia e in quell'occasione incontrerà nuovamente don Pedro il quale continuava a tenergli «il moscio» per il suo trasferimento a Pisa. Cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 102

⁴⁰ Lettera di V. Ferrini a P. Riccio, 25 ottobre 1545, Fondo Mediceo del Principato, Archivio di Stato di Firenze, 3, 165.

⁴¹ A. Fabroni, *Historiae academiae pisanae*, Pisis, 1791-95, II, p. 334, ma anche Giovan Francesco Lottini a Pier Francesco Riccio, 21 ottobre 1545, Fondo Mediceo del Principato, Archivio di Stato di Firenze, 3, 152. Nel dialogo *Del terremoto* (Modena, 1571, f. 27v) di G. A. Buoni, uno degli interlocutori vale a dire Benedetto Mansoli avrebbe ricordato il suo maestro pisano proprio definendolo «di grande reputazione e di grosso stipendio». Sulla villa di Filettole cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., pp. 97-98.

⁴² Fabroni, *Historiae academiae pisanae*, cit., p. 334.

Portius vero ille Philosophus initium suarum lectionum fecit VI Id. Nov. Maximo omnium concursu. Ejus vero oratio tendebat ad meteora Aristotelis. Quum autem finem fecisset, a plurimis reclamatum est, anima, anima. Coactus itaque, aegre tertium de anima aggressus est: ejusmodi vero illius fuit oratio, ut minime hominum expectationi responderit⁴³.

Un episodio che senza dubbio dovrà avere in mente De Sanctis accennando nella sua *Storia della Letteratura* a casi analoghi accaduti a pavidetti professori che volevano evitare temi pericolosi⁴⁴, per quanto intenzione di Porzio non fosse assolutamente quella di sottrarsi alla trattazione sull'anima, come dimostrano non solo la ricorrenza del tema nelle sue lezioni napoletane, ma soprattutto la testimonianza "pisana" di Pompeo Della Barba e il già ricordato manoscritto di Oxford⁴⁵.

D'altro canto le critiche venivano compensate da elogi entusiastici: Simone Fornari ricordava come «divine» anche le contestate lezioni sulle *Meteore*, mentre Cesare Rao avrebbe scritto ad un amico che a Pisa «tutt'i giovani studiosi, come ad un nobilissimo Mercato da ogni parte concorrevano per udir Filosofia dal Portio Filosofo Napoletano, ch'ivi all'ora con maravigliosa, e rara dottrina leggeva le cose di Aristotele»⁴⁶. Anche un "cattivo soggetto" come Alfonso de'Pazzi era costretto a definire il filosofo «un sol tra gli huomin rari»⁴⁷. Non sorprende affatto che Fornari giungesse allora a definire Porzio «senza contradiction niuna in questa età principe dei philosophi». Anche un ricordo di Francesco Verino rivela quanto il napoletano avesse acquisito un ruolo di primissimo piano nell'ateneo pisano, e non solo fra i lettori di filosofia. Se il neoplatonico biasimava «coloro i quali non entrano nè alle lezioni pubbliche, nè alle private, et massimamente di filosofia, per esser

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Torino, 1958, I, p. 484.

⁴⁵ P. Della Barba, *Espositione d'un sonetto fatto sopra il primo effetto d'amore*, In Firenze, 1549, p. 77.

⁴⁶ S. Fornari, *Della espositione sopra l'Orlando Furioso*, in Firenze, 1550, s. i. p.; per la testimonianza di Rao cfr. G. B. Tafuri da Nardò, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, III, iv, In Napoli, 1752, pp. 308-309.

⁴⁷ A. de' Pazzi, *Sonetto XII*, in *Libro delle opere burlesche*, III, In Firenze, 1723, pp. 336-337.

tutto il giorno con i dottori di medicina dandosi a credere di impararla da per loro, et non si accorgono che la filosofia è molto più difficile ad apprendersi per trattarvisi di così più universali et più remote dal senso che nella medicina, et perchè Aristotele è assai più stretto scrittore che alcuno degli authori di medicina»⁴⁸, non poteva che guardare con rimpianto a quei tempi nei quali gli aspiranti medici erano obbligati a seguire le lezioni di un così raro insegnante per ottenere il dottorato:

In oltre perchè gli scolari havessero ad entrare al sopraordinario di filosofia, che era l'ecellentissimo messer Simone Portio, uno dei miei più rari maestri, fu ordinato che al'esamina de punti oltre al priore et ad un altro dottore cavato per sorte vi avesse ad essere il Portio, et sopra tutto il suo giudizio, se quel laureando era idoneo o non a dottorarsi, onde per farselo benevolo ogni scolare l'andava ad udire, et così ancora imparava della sua dottrina, et meritamente perchè oltre al valere assai nel esaminare et risolvere sottilmente le questioni, era un lettore bravo et di gran maestà quanto alcuno altro anzi più assai di quelli, i quali ci hanno letto dal 1543 sino a questo anno 1587⁴⁹.

Del resto a garantire la posizione di Porzio avrebbe sempre provveduto il suo grande benefattore, Cosimo I. Il Duca amava la compagnia del filosofo

⁴⁸ *Parere o vero Giuditio di messer Francesco de Vieri detto il Verino secondo, intorno al famoso et nobilissimo Studio di Pisa*, ms. 44 B 20, Biblioteca Corsiniana, Roma, ff. 51r-51v. Su questo curioso scritto del Verino cfr. A. Del Fante, *Lo Studio di Pisa in un manoscritto inedito di Francesco Verino Secondo*, in «Nuova rivista storica», LXIV, 1980, pp. 396-420; A. Verde, *Il «Parere» del 1587 di Francesco Verino sullo studio pisano*, in *Firenze e la Toscana dei Medici*, Firenze, I, 1988, pp. 71-94.

⁴⁹ *Parere o vero Giuditio di messer Francesco de Vieri*, cit., ff. 21v-22r. La stessa fama di Porzio come medico era così diffusa al punto che Isabella di Capua, moglie del vicerè di Milano Ferrante Gonzaga, si rivolgeva appositamente al napoletano per avere lumi sulle acque termali da preferire per curare le sue indisposizioni (cfr. la lettera di S. Porzio a Isabella di Capua, 15 settembre 1550, Autografoteca Campori., Biblioteca estense universitaria, Modena). Il napoletano aveva conosciuto la viceregina nel marzo 1544, quando aveva intercesso presso Don Pedro a favore del suo medico curante Giovan Francesco Ingrassia, garantendogli il conferimento di una cattedra presso l'Università di Napoli. E' lo stesso Ingrassia (*Iatropologia*, Venetiis, s. i. d., p. 260) ad informarci della vicenda, non mancando di stendere un elogio di Porzio («post Aristotelem Spyrarchus»).

napoletano, al quale affidava missioni diplomatiche e mondane, fossero esse l'organizzazione di una festa, le trattative per un matrimonio o l'acquisto di una biblioteca⁵⁰. Gli spiccati interessi scientifici di Cosimo lo spingevano a incoraggiare le ricerche naturalistiche del filosofo, in particolare la realizzazione di un catalogo di pesci – rimasto però incompiuto – al quale

⁵⁰ Ad esempio Porzio prendeva spesso parte ai banchetti di corte (su tutte cfr. la lettera di M. Ieronimo a P. Riccio, 15 aprile 1546, Fondo Mediceo del Principato, Archivio di Stato di Firenze, 2, 39: «Stando loro Ex.tie dissinando a piacere con messer Simone e altrj doctorj e monsignorj epischoppi molto allegramente [...]», ma cfr. anche D. Mellini, *Ricordi intorno ai costumi, azioni, e governo del serenissimo Gran Duca Cosimo I*, Firenze, 1820, p. 6). In particolare il filosofo funse da mediatore per le nozze fra il conte di Popoli e la figlia naturale di Alessandro de' Medici, come documenta un buon numero di lettere conservate all'Archivio di Firenze e in gran parte pubblicate da Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., pp. 100-104. Nonostante i dissapori sulla sua partenza, Porzio era poi il referente più logico per avere informazioni sul cuore di don Pedro: per questo Cosimo si rivolge al filosofo per sapere se accettare la richiesta di protezione inoltrata da Giovanni da Sessa, noto medico fuggito da Napoli in seguito alla rivolta del 1547 contro l'istituzione dell'Inquisizione da parte del Vicerè. Il Duca annota in margine alla richiesta: «Intendasi dal Portio chi costui è, è persona scandalosa, et odiosa al Vicerè» (Lettera di G. Orsini a Cosimo de' Medici, 7 febbraio 1551, Fondo Mediceo del Principato, Archivio di stato di Firenze, 401, 337). Un'altra missiva di Lelio Torelli a Pier Francesco Riccio datata 1550 (Fondo Mediceo del Principato, Archivio di stato di Firenze, 14, 3) ricorda la splendida festa organizzata a Pisa da Porzio e Giovio in onore di Cosimo («Rendo molte gratie alla S. V. della parte che si è degnata farmj della contesa del Ponte et delli valenti guerrieri che vi si sono travagliatj et della comedia recitata et dell'intratenimento di Sua Ex.tia da Mon.or Giovio et dal S. Portio: che certo non credo l'havesse più bello l'imperatore da due persone si rare nelle loro exercitationj»). All'acquisto – poi fallito – della biblioteca del cardinale Ridolfi si riferisce invece la lista conservata presso l'Archivio di Stato di Firenze nel fondo Mediceo del Principato, 397, 173-174. Porzio aveva iniziato a stilare una lista dei libri della biblioteca laurenziana per verificare appunto la convenienza dell'acquisto dell'enorme patrimonio librario messo insieme da Ridolfi che già era stato un suo protettore. Cfr. sulla vicenda Fondo Mediceo del Principato, Archivio di Stato di Firenze, 3, 38; 3, 43; 3, 48; R. Ridolfi, *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, in «La Bibliofilia», XXXI, 1929, pp. 173-192; D. Mugnai Carrara, *La biblioteca di Nicolò Leonicensi*, Firenze, 1991, pp. 100 e sgg.

aveva collaborato anche Francesco Bacchiacca («quello pittore del Duca»)⁵¹ con alcuni disegni⁵².

Il favore di cui godeva presso Cosimo spinse Porzio a partecipare in prima persona all'istituzione intorno alla quale si iniziavano ad accentrare in quegli anni gli interessi del Duca, quell'Accademia fiorentina dove la questione della lingua e un certo dissenso religioso non erano altro che potenti strumenti politici al servizio mediceo⁵³.

Già la vicenda editoriale del *De conflagratione* aveva dimostrato in ogni caso che anche in precedenza Porzio non avesse pregiudizi di sorta contro la dignità scientifico-letteraria del volgare e fosse evidentemente portato in modo autonomo a condividere il programma linguistico dei fiorentini: all'Accademia fu ammesso all'unanimità nell'agosto 1546 e ne fu eletto Padre nel 1547⁵⁴. La frequentazione col mondo accademico fu fondamentale per la produzione successiva del filosofo napoletano, in quanto gli permise di conoscere colui che sarebbe divenuto il suo abituale collaboratore negli anni successivi: Giovanbattista Gelli. Questo orgoglioso artigiano innamorato di Dante tradurrà infatti in volgare la maggior parte degli scritti che Porzio pubblicherà a Firenze presso Torrentino, in piena armonia con gli intenti linguistici – e in qualche caso pure religiosi – dell'Accademia⁵⁵.

Negli anni toscani Porzio non si limitò infatti a scambiare sonetti con la sua grande ammiratrice Tullia d'Aragona⁵⁶, ma compose nell'arco di pochi anni

⁵¹ Lettera di A. Porzio a P. Vettori, 15 settembre 1550, ms. add. 10271, British Library, London, f. 21r.

⁵² Cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., pp. 122-125.

⁵³ Cfr. M. Plaisance, *L'accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici*, Manziana, 2004.

⁵⁴ Ivi, p. 227.

⁵⁵ Firpo, *Gli affreschi del Pontormo*, cit., pp. 187-188.

⁵⁶ Anche il sonetto che Tullia indirizza a Porzio è del resto un'indubbia testimonianza della stima da lui goduta nell'ambiente fiorentino: «Porzio gentile, a cui l'alma natura / e i sacri studi han posto dentro 'l core/ virtù, ch'esser vi fa primo cultore / di lei, cui 'l cieco mondo oggi non cura;/ poi che rendete a feconda cultura/ sue alpestre piaggie, onde d'eterno onore/ semi spargete, e d'immortal valore/ cogliete frutti che 'l tempo non fura;/ piacciavi,

tutte le sue opere principali. La prima ad uscire dai torchi di Torrentino fu una traduzione latina con commento al *De coloribus* (1548), del quale il filosofo napoletano dimostrava con ammirevole perizia filologica la falsa paternità aristotelica⁵⁷. Di argomento in qualche modo analogo fu l'opera successiva, il *De coloribus oculorum* (1550), che mescolava fisionomica e trattazione medica sulla scia delle opere naturali di Aristotele⁵⁸. Fu in ogni caso il 1551 l'anno più prolifico: mentre venivano ristampati il *De conflagratione agri puteolani* e il *De puella germanica*, Porzio consegnava a Torrentino gli inediti *De dolore*, di carattere medico, *An homo bonus vel malus volens fiat*, dove affrontava non senza inquietanti prospettive il tema del libero arbitrio, e *De mente humana*, di radicale ispirazione mortalista⁵⁹. L'anno seguente sarebbe uscita la nuova versione di quell'*Interpretatio* apparsa anonima a Napoli, la *Formae orandi christianae enarratio* che stavolta presentava però l'indicazione dell'autore ed era inoltre ampliata con uno scolio al Vangelo di Giovanni⁶⁰. Fatta eccezione per il *De coloribus*, il *De dolore*,

prego, che vostra alta mente/ a l'umil pianta mia volga il pensiero,/ s'ella forse non n'è del tutto indegna,/ che di quel che per me poter non spero,/ col favor vostro a la futura gente/ di maraviglia ancor si fara degna». In risposta Porzio scriverà: «Or qual penna d'ingegno m'assicura/ di poter appressarmi al gran valore/ di quella che di pregio alto e d'onore,/ ornarmi con sue rime ha tanta cura?/ La debil pianta, mia da sè non dura,/ e se prende crescendo alcun vigore,/ nutrita è dal fecondo vostro umore,/ che tal frutto non vien d'altra coltura./ Ma se di quella vostra le semente/ sempre mi trovo al petto, nè più spero/ sentir d'essa giammai cosa più degna,/ scorgete adunque col giudizio interno/ che tutte l'altre voghe in me son spente,/ e vive quel ch'amor di voi m'insegna». Cfr. Tullia D'Aragona, *Rime*, a cura di E. Celani, Bologna, 1891, pp. 120 e 127.

⁵⁷ S. Porzio, *De coloribus libellus*, Florentiae, 1548.

⁵⁸ S. Porzio, *De coloribus oculorum*, Florentiae, 1550.

⁵⁹ Le ristampe sono Porzio, *De conflagratione agri puteolani*, Florentiae, 1551 e *De puella germanica quae fere biennium vixerat sine cibo potuque*, Florentiae, 1551. Le altre opere: S. Porzio, *De dolore*, Florentiae, 1551; *An homo bonus, vel malus volens fiat*, Florentiae, 1551; *De humana mente disputatio*, Florentiae, 1551.

⁶⁰ S. Porzio, *Formae orandi christianae enarratio*. In *Evangelium Divi Ioannis Scholion*, Florentiae, 1552.

e il *De conflagratione* (del resto già tradotto da Rizzuti), tutte queste opere furono appunto volgarizzate da Gelli⁶¹.

Vanno poi aggiunti i testi che invece rimasero manoscritti, per quanto richiamati spesso nelle opere a stampa come il già citato *Sull'affetti* (con i complementari trattatelli sugli occhi, sulla mano e su due sonetti petrarcheschi), il *Del sentire* e probabilmente l'ancora perduto *De arbitrio humano*⁶².

Se il clima della Toscana favoriva quindi l'ispirazione del filosofo, non altrettanti effetti benefici aveva sulla sua salute: per questo, forse dopo aver già cercato nel 1550 di andare a Salerno, nel 1552 Porzio tornava infine a Napoli⁶³. Nonostante avesse mascherato la sua partenza chiedendo al Duca che gli venissero concessi «questi pochi mesi d'inverno a ciò accomodi la casa mia quale ho trovato in grave desordene, e mi possa ristorar della sanità» e che pure in seguito Cosimo cercasse in tutti i modi di richiamarlo a Pisa, il filosofo ormai molto malato non avrebbe più lasciato Napoli. Come spiegava entusiasta Seripando a Cocciano, Porzio avrebbe voluto abbandonare definitivamente l'insegnamento per ritirarsi nella sua splendida villa di Posillipo:

A Posilypo è gionto il Portio, et m'ha mandato a dire di volervisi ridurre affatto, perché vi ha una villa bellissima. Quando perseveri in questo proposito et voglia dopo le fatiche durate per leggere ad altri in questo extremo leggere qualche lettione a se stesso, io harò il compimento della mia felicità dalla compagnia di un tal huomo⁶⁴.

⁶¹ Il volgarizzamento del *De coloribus oculorum* è del 1550, gli altri risalgono tutti al 1551. Altro discorso merita il volgarizzamento del *De mente humana*, rimasto manoscritto e attribuito in forma non ancora definitiva a Gelli. Cfr. cap. V.

⁶² Cfr. *infra*.

⁶³ Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., pp. 108-114.

⁶⁴ Lettera di G. Seripando a A. Cocciano, 9 luglio 1552, ms. XIII AA 50, Biblioteca Nazionale, Napoli, f. 134r. E ancora sempre scrivendo a Cocciano pochi giorni dopo, il 23 luglio, l'agostiniano aggiungeva: «Che questi rumori turcheschi o semichristiani non mi disturbino Posilypo et la compagnia di Portio» (Ivi, f. 140r).

A quanto pare il filosofo non tenne però fede al suo proposito, come dimostrerebbe la testimonianza del giovane Francesco Storella, giunto a Napoli intorno al 1550 e destinato a sua volta a diventare uno dei più noti professori dell'ateneo partenopeo:

Ex his etiam liquet non satis esse tutum, quod excellentissimus Portius in cathedra dixit, ac etiam nobis intra domesticos parietes confirmavit, scilicet expositionis in praedicabilia Ammonium minorem autorem esse, eius vero quae in praedicamenta maiorem⁶⁵.

Fu mentre proseguiva così l'attività accademica – sia dalla cattedra, sia tra le mura di casa – che Porzio diede alle stampe ancora un'opera, il *De rerum naturalium principiis*⁶⁶. Ultima opera, perché come annotò tristemente Seripando sul suo diario, il 27 agosto 1554 Porzio morì: all'amico agostiniano avrebbe lasciato in eredità la sua ricchissima biblioteca⁶⁷.

⁶⁵ F. Storella, *De inventore logices*, Neapoli, 1555, f. 12v. Su F. Storella cfr. A. Antonaci, *Francesco Storella, filosofo salentino del Cinquecento*, Galatina, 1966.

⁶⁶ E' lo stesso Porzio a dichiarare però nella prefazione che l'opera era già pronta ai tempi del suo soggiorno toscano. Cfr. Porzio, *De rerum naturalium principiis*, Neapoli, 1553.

⁶⁷ Alla data del 27 agosto 1554 si legge infatti in G. Seripando, *Diarium de vita sua (1513-1562)*, ed. D. Gutiérrez, Roma, 1963, p. 89: «Simon Portius, multorum mihi annorum amicus, vir apprime doctus, diem suum obiit». Cfr. anche N. A. Pacca, *Endixes logicae. Logicis utriusque classis quam necessariae*, Neapoli, 1557, ff. 14v-15r: «haec clara sunt et doctissime a clarissimo Portio in ordinariis suis lectionibus, dum Deus voluit, declarata (Qui in nobiliorem vitam vocatus, 27 mensis Augusto dicati anno a Christo 1554 omnes sua doctrina privasset, nisi Eximius Longus omnem eius doctrinam sua ingenii felicitate percepisset)». Il Longo cui fa riferimento Pacca è il noto Giovan Bernardino, autore di una disputa *De cometis*, Neapoli, 1578 e di una *Dilucida expositio in prologum Averrois*, Neapoli, 1551 nella quale però manifestava una notevole distanza dal maestro affermando che «NEMO ARISTOTELICUS NISI AVERROISTA». Semmai fu un noto allievo di Longo, G. C. Lagalla in *De phaenomenis in orbe lunae novi telescopii usu a D. Galileo*, Venetiis, 1612, pp. 346-347, ad esaltare il ritorno porziano alle pure fonti dell'aristotelismo. L'opzione averroista dei suoi allievi come appunto Longo, ma anche Storella, Pacca e Pavese conferma l'affermazione che Tasso mette in bocca a Porzio nel dialogo a lui dedicato, *Il Porzio*, in *Dialoghi*, II, ii, cit., p. 952, secondo la quale il filosofo non avrebbe «avuti sempre seguaci i suoi scolari». Sulla donazione della biblioteca a Seripando cfr. A. Rocca, *Biblioteca apostolica vaticana*, Romae, 1591, pp. 396-397: «Neapoli item

II. All'ombra di Pomponazzi

Dopo aver ottenuto la cittadinanza romana per le benemerenze guadagnate dal padre ed avere ereditato la villa di Posillipo ed una masseria a Poggioreale⁶⁸, nel 1568 Camillo e Antonio Porzio progettavano di realizzare presso Giunti una ristampa corretta e riveduta dell'*opera omnia* del genitore che sarebbe stata arricchita da alcuni scritti ancora inediti in loro possesso⁶⁹. Per quanto Aldrovandi affermasse a più riprese di aver visto nella bottega dei Giunti opere di Porzio⁷⁰, pare certo dagli annali della tipografia fiorentina che l'impresa editoriale non riuscisse a realizzarsi.

sunt aliae Bibliothecae, ut antiqua illa sancti Severini in pulvere quasi neglecta non secus atque illa, quae est Pausilypi in Aediculis Augustinianorum a Simone Porcio philosopho doctissimo et quidem insigni ex testamento ibi relicta in gratiam Hyeronimi Seripandi eiusdem Augustinianae Familiae olim Magisteri Generalis, deinde Archiepiscopi Salernitani, ac tandem S. R. E. Cardinalis, et in Concilio Tridentino Legati».

⁶⁸ Il documento di cittadinanza nel ms. V D 16 Brancacciano, Biblioteca Nazionale, Napoli, f. 214r. Le notizie sull'entità dell'eredità lasciata da Simone ai figli in C. Minieri Riccio, *Recensione a G. Beltrani, Degli studi di Camillo Porzio*, in «Archivio storico per le province napoletane», III, 1878, pp. 606-617.

⁶⁹ «Io non ho scritto al Vettorio per non isviluppare Vostra Signoria da letterati e stampatori e con speranza di godere alcuna volta le lettere di Vostra Signoria e per dirgli anchora come l'Eccellenza de la Signora Principessa è tanta sua affettionatissima che non può esser più e con tanta amorevolezza parla di lei ch'io dubito che non affatturiate le genti, e se così potesser fare quei Giunti con l'opere o beata la memoria sua, ma lasciando le baie la medesima richiesta m'hanno fatto li stampatori di Napoli ch'hanno fatto a Vostra Signoria quelli di Fiorenza ma io amo più per molte cause che Giunti le ristampino, et oltre del correggere et aggiungere molti luoghi alle opere stampate mi forzarò di darle fuori alcuna che non sia stata anchora veduta, ma signor Alfonso mio ci vole del tempo perciò che queste cose non si possono fare in furia et s'io fossi in Napoli cominciarla d'adesso, ma ne darò pensiero al Camillo e per rivedere le stampate saria bene che i Giunti mi mandassero tutte l'opere che si stamporno per il Torrentino a Fiorenza ch'io al presente non me ne trovo niuna, né a Roma ce ne sono per quanto io ho cercato» Lettera di A. Porzio a A. Cambi, 21 agosto 1568, ms. add. 10271, cit., f. 22r.

⁷⁰ *Ulisse Aldrovandi e la Toscana. Carteggio e testimonianze documentarie*, a cura di A. Tosi, Firenze, 1989, pp. 111 e 157.

Eruditi e studiosi avrebbero assai apprezzato però la stampa giuntina degli scritti porziani, come dimostra la richiesta anche di quelli più rari: lo stesso Aldrovandi cercava di avere una copia dell'incompiuto *De piscibus*, Dupuy scriveva a Pinelli per avere invece il *De fato*, il *De libero arbitrio* e il *De celibatu* che gli risultavano stampati da Torrentino⁷¹. Considerando che il *De celibatu* è un volume poco diffuso, stampato comunque solo a Napoli da Sultzbach, e che gli altri due trattatelli – per quanto spesso citati da Porzio – non furono mai pubblicati e rimasero manoscritti, colpisce la conoscenza che Dupuy aveva della produzione del filosofo italiano. Non deve quindi stupire l'interesse che aveva Fabri de Peiresc nel trovare nel Duomo di Napoli la tomba di Porzio, che sempre Gian Vincenzo Pinelli lo aveva invitato a cercare:

De plus, il s'appliqua à rechercher le tombeau de Simon Porzio, philosophe célèbre, qui était mort naguère; en effet Pinelli lui avait confié le soin de l'examiner, si par hasard on pouvait le trouver, et surtout l'épithaphe⁷².

Senza dubbio l'edizione parigina del *De coloribus* aveva contribuito a suscitare gli apprezzamenti e gli interessi degli intellettuali francesi nei confronti dell'aristotelico napoletano, capace non solo di interpretare i testi dello Stagirita, ma pure di maneggiarli con le armi della filologia. Tuttavia Porzio non era conosciuto solo in Francia. Ancora in un documento del 1566, il catalogo ginevrino della biblioteca venale di Guglielmo Gratarol – medico bergamasco convertito al calvinismo, noto per aver pubblicato a Ginevra il *De incantationibus* e il *De fato* di Pomponazzi – troviamo presenti due opere di Porzio, opere quanto meno diverse fra loro come il *Formae orandi christianae enarratio* e il *De rerum naturalium principiis*: il nicodemismo teologico dell'una

⁷¹ Gian Vincenzo Pinelli et Claude Dupuy. *Une correspondance entre deux humanistes*, I, ed. par A. M. Raugei, Firenze, 2001, p. 149. A p. 158 Pinelli risponde a Dupuy che «Il Portio de fato, de libero arbitrio, et de coelibatu non fù mai stampato, si che non accade cercarne».

⁷² Pierre Gassendi, *Vie de l'illustre Nicolas-Claude Fabri de Peiresc Conseiller au Parlement d'Aix (1580-1637)*, trad. par Roger Lassalle et Agnès Bresson, préface de Jean Emelina, Paris 1992, p. 51. Abbiamo notizia del luogo della sepoltura di Porzio anche nel già citato ms. Dupuy 348, f. 32, conservato presso la Bibliothèque Nationale de France di Parigi.

e il materialismo radicale dell'altra bastavano a suggerire senza dubbio agli acquirenti la complessa e stupefacente personalità del pensatore napoletano⁷³. L'immagine così versatile e multiforme dei talenti e degli interessi di Porzio era però destinata in poco tempo a ridimensionarsi in modo brusco e non semplicemente per l'imminente tramonto del mondo peripatetico. Mentre il libello sul disastro di Pozzuoli e in particolare quello sulla miracolosa anoressia della *puella germanica* avrebbero continuato ad essere letti spesso per essere confutati – e non sempre con armi migliori dell'aristotelismo⁷⁴ – o le novità del *De rerum naturalium principiis* sarebbero state presto ridimensionate dalle autentiche rotture operate da Telesio e da Bruno, la fama sulfurea e l'urgenza del tema dell'unica opera porziana a cadere sotto le attenzioni dell'Indice finirono infatti per oscurare il resto della produzione del filosofo napoletano. Il riferimento è ovviamente al *De mente humana*, il quale a causa delle sue radicali conclusioni mortaliste non solo fu appunto inserito nell'Indice parmense del 1580 e poi in quello romano del 1590 *donec ad normam regularum corrigantur*, ma ancora nel 1610 veniva pubblicamente bruciato nelle piazze di Napoli⁷⁵. Fu solo poco prima di queste condanne ufficiali che il giureconsulto Giacomo Antonio Marta – futuro oppositore anche di Telesio – pubblicò una sua improbabile confutazione del trattato porziano, mentre già Gesner l'aveva definito con un poco arguto gioco di parole sul cognome dell'autore «opus non dignum homine sed porco»⁷⁶. L'accentrarsi dell'attenzione sul *De mente humana* ebbe però soprattutto un effetto di lunga durata, che attraverso un'evoluzione graduale avrebbe

⁷³ L. Perini, *La 'biblioteca venalis' di Guglielmo Gratarolo*, in «Rinascimento», VII, 1967, pp. 293-308. Cfr. anche A. Rotondò, *Recensione a "La biblioteca venalis di Guglielmo Gratarolo" di Leandro Perini*, in «Rivista storica italiana», 83, 1970, pp. 503-505.

⁷⁴ Cfr. *infra*.

⁷⁵ P. Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, 1974, p. 35.

⁷⁶ Cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 128.

segnato la fortuna critica di Porzio fino ai giorni nostri, vale a dire la sua sostanziale ed acritica riduzione ad epigono di Pomponazzi⁷⁷.

Era facile e quasi spontaneo accostare Porzio e il Peretto quali negatori dell'immortalità dell'anima: Pompeo Della Barba, allievo del primo e lettore appassionato del secondo, associa già le conclusioni del *De immortalitate animae* alle lezioni sul terzo libro dell'anima tenute a Pisa dal professore napoletano, quando ancora il *De mente humana* non era stato composto:

Contradirebbe ancora a un altro principio, dove mostra che ogni cosa che ha principio a d'havere fine, questa anima harebbe principio e non fine se fisse eterna, e mille altri simili inconvenienti ne seguirebbe, come ben dimostrò il Dottissimo Portio Napolitano precettore mio leggendo il terzo dell'Anima, e Pietro Pomponatio nel libro dell'Immortalità dell'anima⁷⁸.

A sua volta Nicola Pacca ripropone il binomio in un contesto decisamente apologetico che intende disinnescare gli argomenti mortalisti dei due filosofi imponendo loro una prospettiva esegetica che si sarebbe limitata ad esplorare tutte le possibilità del testo aristotelico, pure a costo di forzarlo:

Et si Petrus Pomponatius, et alii, novissime autem, omnibus numeris consummatissimus Praeceptor Portius in libro *De mente humana* ad Aristotelis aures oppositum sentire videntur, hoc potius factum esse exercitii causa, ac ad inquirendam lucidius veritatem, quam aliter, puto⁷⁹.

⁷⁷ Le differenze fra i due pensatori non sfuggivano invece agli aristotelici più preparati come J. Zabarella e G. Castellani che affrontavano da diversi punti di vista la soluzione pomponazziana, generalmente indipendente dall'Afrodisio, e quella porziana, mirata a rendere l'alessandrismo integralmente coerente con i principi della filosofia peripatetica. Su questi aspetti cfr. *infra*. Incidentalmente ricordo che la sinistra reputazione dell'*De immortalitate animae*, compromise la ricezione delle stesse opere di Pomponazzi. Cfr. ad esempio quanto sostiene G. Zanier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del "De incantationibus" di Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1975, p. 15.

⁷⁸ P. Della Barba, *Esposizione d'un sonetto fatto sopra il primo effetto d'amore*, In Fiorenza, 1549, p. 80.

⁷⁹ N. Pacca, *Endixes logicae*, cit., p. 13.

A sentire Pacca, né Pomponazzi, né Porzio, né tanto meno Aristotele avrebbero quindi sostenuto filosoficamente la mortalità dell'anima. Non così la penserà qualche anno più tardi Antonio Bernardi della Mirandola in una bizzarra quanto interminabile opera dove il problema dell'anima è solo uno dei tanti temi implicati dalla discussione sulla liceità dei duelli. Convinto assertore dell'immortalità *secundum Aristotelem*, Bernardi si preoccupa di attaccare in modo particolare il recente *De mente humana* piuttosto che l'ormai datato *De immortalitate*. Eppure trova del tutto naturale associare le due opere e i loro autori:

Cum responderimus maxime Simoni Portio faciendum videtur ut respondeamus Petro Pomponatio, philosopho clarissimo, qui ante Simonem Portium animorum nostrorum mortalitatem ex Aristotelis sententia defendit, dissolventes eius rationes quantum quidem opera nostra fieri poterit⁸⁰.

Sebbene Mersenne si premurerà di mettere in guardia nei confronti di un latente averroismo di Bernardi, il minimo non mancherà tuttavia di invitare alla lettura di queste – a suo parere – efficaci confutazioni del *De mente humana* e del *De immortalitate animae*, opere molto amate dagli empi deisti⁸¹.

Anche uno scrittore come Torquato Tasso, che pure dichiara in vari luoghi dei suoi *Dialoghi* un'autentica devozione al nome di Porzio, non ha esitazioni nel denunciare – giudicandolo pubblicamente risaputo – l'integralismo aristotelico del napoletano che lo avvicinerrebbe proprio a Pomponazzi:

Perciò che la falsità dell'opinioni non può ragionevolmente recare infamia se non quand'ella o è accompagnata da pertinazia o congiunta a volontà perversa di corrompere e d'infettare

⁸⁰ A. Bernardi, *Eversionis singularis certaminis libri XL*, Basileae, 1562, p. 618.

⁸¹ Cfr. M. Mersenne, *L'impiété des déistes*, éd. par D. Descotes, Paris, 2005, p. 673: «Pour ce qui est de l'immortalité de nos âmes, qu'ils [i deisti] attaquent souvent, vous pourrez lire Antoine Bernardus Mirandulanus, qui a fait sept excellents livres sur ce sujet qui sont le trente quatre, et le suivants jusques au quarantième de ses livres *de eversione singularis certaminis*, dans lesquels il réfute Simon Portius, et Pomponace».

altrui; la quale perversità de volontà, perchè non si trovava nel Peretto e nel Porzio, filosofo l'un mantovano e napolitano l'altro, furono ne gli studi pubblici tolerati, tutto che si sapesse pubblicamente che l'uno e altro di loro non più oltre credesse di quel ch'Aristotile avesse creduto [...]»⁸².

Poiché il terzo esempio di estremismo alessandrino allegato da Tasso riguarda un personaggio di spiccata ed indiscutibile sensibilità religiosa come Scipione Capece, la testimonianza del poeta – in ogni caso tarda – va senza dubbio sfumata⁸³. Ben altri temi e problemi prospetta invece una lettera non datata dei Professori del Collegio della Compagnia di Gesù e probabilmente indirizzata a Pio V, nella quale Porzio figura subito dietro al solito Pomponazzi, come secondo in una lista che comprende altri undici autori, quale pensatore che provoca la rovina la fede attraverso un ricorso eccessivamente disinvolto alla dottrina doppia verità: insufficienti poche righe per esporre la posizione religiosamente ortodossa, quando per pagine ci si è mossi nel solco del radicalismo filosofico:

Oporteret innovari decretum Concilii Lateranensi sub Leone X de professoribus philosophiae, imo et amplificari et per Academias executioni mandari. Advertendum praeterea hos, et consimiles alios philosophos solere perniciosissimo quodam disputandi more rationes pro fidei veritate diligentissime solve, et contrariam sententiam totis viribus confirmare. Deinde vero in fine totius longissime tractationis, una linea duobusve tantum verbis profiteri tenendam, tamen esse fidem et definitionem ecclesiae⁸⁴.

⁸² Tasso, *Il Gonzaga secondo*, in *Dialoghi*, III, cit., p. 240. B. Basile, *Il tempo e la memoria. Studi di critica testuale*, Modena, 1996, pp. 138-139 sottolinea il particolare amore che Tasso dimostra nei confronti dell'opera di Porzio, senza però giustificarlo con appigli testuali e giungendo curiosamente a lamentare che il poeta non citi mai in modo esplicito «il noto *De animi motibus*», scritto pressochè misconosciuto e ora perduto.

⁸³ Su Scipione Capece e le sue simpatie valdesiane cfr. A. Altamura, *Per la biografia di Scipione Capece*, in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, II, Napoli, 1957, pp. 299-315.

⁸⁴ Dopo Pomponazzi e Porzio, entrambi accusati per i loro trattati *de intellectu*, figurano a vario titolo Castellani, Sirenio, Bernardi, Cardano, Achillini, Jandun, Zimara, Pietro d'Abano, Vimercato, Tommaso Del Garbo e Averroè. Cfr. ms. Ottoboniano Latino 2366, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, f. 228r. Una notizia generica sui contenuti della

Un analogo spirito, che si richiama ugualmente in modo esplicito alle deliberazioni dell'ottava sessione del Concilio Laterano, è quello che informa il *De corpore animato* del gesuita Girolamo Dandini. Dopo aver sostenuto - e a suo dire dimostrato - sulla scorta di Agostino Steuco che lo stesso Alessandro di Afrodisia credeva nell'immortalità dell'anima, l'attacco del gesuita si dirige infatti contro dei bersagli ovvi:

Verum enimvero cum plerisque omnes, iique sapientiores philosophi, animae nostrae immortalitatem fateantur, pudeat Christianum hominem eam ex fidei quidem Christianae decretis immortalem dicere, at ex philosophia naturalique lumine mortalem esse concludi, neque posse naturali ratione immortalitatem demonstrari. Quod non solum Iandunum, Petrum Pomponatium, Simonem Portium et recentiores nescio quos affirmasse video, sed etiam, quod magis miror, quadam ex parte Scotum in 4 libro sententiarum dis. 43 quaest. 2. Nam etsi is naturae lumine mortalem esse concludi non dixerit, immortalem tamen demonstrari posse negavit. Sane ut mittam in Lateranum concilium sub Leone 10 sessione 8 magnopere distinctionem illam condemnari, quoniam verum vero contrarium non est, neque naturae lumen cum nostrae fidei veritate pugnat⁸⁵.

Il filologo calvinista Giuseppe Scaligero, pur riconoscendo il pregio delle trattazioni di Pomponazzi e di Porzio sull'anima, conclude che tuttavia i due «libere nimis philosophati sunt»⁸⁶, mentre in un'opera radicalmente antiaristotelica come il *De gentilismo non retinendo*, Campanella non solo indica il napoletano nello scontato elenco dei diffamatori di san Tommaso («Nam remedium spretum est a successoribus asserentibus D. Thomam [...] de industria simulasse expositionem, quod etiam Caietanus et Scotus, et

lettera era data in C. Dejob, *De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux arts chez les peuples catholiques*, Paris, 1884, p. 380.

⁸⁵ G. Dandini, *De corpore animato libri VII*, Paris, 1611, p. 1832.

⁸⁶ *Scaligeriana, Thuana, Perroniana, Pithœna et Colomesiana ou Remarques historiques, morales et littéraires de Jos. Scaliger, J. Aug. De Thou, le cardinal du Perron, Fr. Pithou et P. de Colomies*, Amsterdam, 1740, p. 140.

omnes Scotistae illi impingunt, praesertim in expositione libri de anima. Nedum Nyphus, Pomponacius, Iandunus, [...], Zimara, Simon Portius, Burleus, Zabarella, il Cremoninus et alii innumeri Averroistae, et Alexandraei»⁸⁷, ma lo coinvolge in modo sorprendente all'interno di un'ideale storia dell'impostura che parte da Aristotele passando per Machiavelli:

A quo enim Machiavellus didicit Religionem esse artem regnandi, et leges imposturas astutorum, Deum humana non curare, nisi ab Aristotele, Averro, Alexandro Aphrodisio et horum sequacibus ex quibus prodire nuper pravi consultores schismarum Gibellini et Imperiales, ut Marsilius Paduanus, Pomponatius, Simon Portius, et alii qui Venetis, et Hispanis, Germanis ac Gallis, Anglis et Danis consulerunt apostasiam pro dominatu amplificando⁸⁸.

L'impostura delle religioni è un tema che mai si affaccia nelle opere di Porzio, che del resto al di là di ogni sua ambiguità eterodossa, era ben alieno dal consigliare scismi a scopi politici. Evidentemente era la forza attrattiva legata al nome di Pomponazzi, il quale sia nel *De immortalitate* sia nel *De incantationibus* aveva fatto riferimento al carattere puramente legale ed esteriore della religione, che spinge Campanella a citare il napoletano in questa lista.

Questa associazione filosofica fra Porzio e Pomponazzi che in molti avevano postulato in nome della comune posizione mortalista ha però un ulteriore sviluppo con la creazione di un'autentica leggenda biografica dettata unicamente dalla successione cronologica fra i due autori: secondo questa, il napoletano sarebbe stato nient'altro che uno, anzi il migliore degli allievi del Peretto⁸⁹. Senza dubbio l'aristotelismo radicale di Porzio - a dispetto delle

⁸⁷ T. Campanella, *De gentilismo non retinendo. Quaestio unica*, Parisiis, 1636, p. 20.

⁸⁸ Ivi, pp. 20-21.

⁸⁹ In quanto a conoscenza del contenuto della *Dialectica ludicra*, un bibliofilo come Gabriel Naudè non cade in questo equivoco e fa correttamente di Porzio un allievo di Nifo: «Et hercle frequenti semper audire suggestum conscenderit, nominat in dialectica sua, p. 155 Simonem Portium [...]. Fuit vero Simon Portius tantae post Niphum praeceptorem suum, in

tangenze biografiche fra i due che mancano di ogni testimonianza diretta e sarebbero in ogni caso insignificanti – si sposa meglio con le audaci posizioni del mantovano piuttosto che con il sincretismo generalmente inerte del vero maestro Nifo⁹⁰. Tuttavia, per essere un mortalista che aveva subito l'influenza di Pomponazzi, a Porzio sarebbe bastato in ogni caso leggere le sue opere, senza bisogno di esserne direttamente discepolo. Ad essere ripetutamente ricordato dal napoletano come *praeceptor* è del resto Nifo, non il Peretto il quale viene più volte citato – e altrettante confutato – nel corso delle lezioni su *Anima III* del 1545 come «philosophus non obscurus» e che poi appare di nuovo nel tardo *De rerum naturalium principiis* in riferimento alle dottrine contenute nel suo *De fato*, quando probabilmente solo grazie alle sue frequentazioni fiorentine Porzio aveva potuto conoscere l'ancora manoscritto trattato del mantovano («Sunt et rationes Petri Pomponatii, qui hanc sententiam mordicus defendit libro suo De Fato»)⁹¹. Nello stesso tempo poi

philosophia auctoritatis, ut propter compta et eruditi styli nervos, accuratamque peripateticorum dogmata enucleationem, nemo unquam maiori cum auctoritate et faventium Auditorum veneratione, in Gymnasio Neapolitano docuerit». (*De Augustino Nipho philosopho Iudicium*, in *Augustini Niphi sua tempestate philosophi omnium celeberrimi Opuscula moralia et politica*, Parisiis, 1645, s. i. p.). Evidentemente questa documentata testimonianza di Naudè non ebbe lettori attenti e numerosi.

⁹⁰ E' impossibile pensare che Porzio – nato nel 1497 – sia stato un allievo padovano di Pomponazzi per evidenti motivi cronologici. Ad escludere invece un'esperienza accademica bolognese del napoletano è il già ricordato certificato di dottorato in arti e medicina rilasciatoogli a Pisa nell'ottobre 1520, dal quale risulta che egli aveva studiato solo a Napoli e appunto a Pisa. Cfr. Verde, *Dottorati a Pisa e a Firenze*, in *Xenia Medii Aevi*, cit., p.; P. Zambelli in *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano, 1991, pp. 288-289 dà per certo un soggiorno bolognese di Porzio, fondandosi sul fatto che là si trovava intorno al 1519 il suo condiscipolo Tiberio Russiliano: durante questo periodo il napoletano avrebbe avuto modo di seguire le lezioni di Pomponazzi. Ma nei documenti su Tiberio a Bologna, non si fa mai menzione di Porzio.

⁹¹ Porzio, *Anima III*, Bywater 7, Bodleian Library, Oxford, f. 4r. Interessante è che a f. 89v, Porzio critica Pomponazzi per avere avanzato nel *De immortalitate animae* ben quindici argomenti a favore della mortalità, senza presentarne alcuni decisivi: «mihi non placet Perettus facit quindecim argumenta et nunquam venit ad hoc, aeternitas est de ratione aeterni intellectus est aeternus ergo aeternitas est de ratione eius sed Aristoteles non ponit

l'aspetto per il quale Porzio avrebbe superato il presunto maestro, a detta di questi poco informati biografi, denuncia all'opposto il suo legame con Nifo, in quanto «nequaquam praeceptore suo inferior, sed in eo superior, quod ad peripateticae scientiae a doctoribus barbaris hactenus tractatae cognitionem linguae Graecae et bonarum literarum ornamenta attulit»⁹². Oppure ancora, sempre ricordando che la pubblicazione del *De mente humana* aveva rappresentato per la chiesa un *magnum scandalum*, si dice che «Simon Portius, eruditissimus vir longe superior erat praeceptore suo Pomponatio, quod ad peripateticae scientiae cognitionem, linguae graecae et latinarum literarum ornamenta dederit»⁹³. Impossibile ricollegare infatti al magistero di Pomponazzi una precisa attenzione stilistica e filologica, ben altrimenti cara invece a Nifo. Per le questioni esegetiche Porzio muove sempre dall'attenta valutazione dell'Aristotele greco – inattingibile per il Peretto – e diffida non poco dei commentatori latini: Tasso gli fa infatti dire che ha «seguitata e seguito l'openione de' Greci, ch'è la più antica per origine e la più salda per fondamento di ragione e la più reverenda per autorità [...]»⁹⁴.

Tuttavia in pochi anni lo sviluppo del pensiero moderno ormai libero dai lacci dell'implosivo peripatetismo, ma anche un confronto finalmente diretto e privo di pregiudizi distorti da parte del pubblico colto con opere fino a quel momento ritenute scandalose come il *De immortalitate* ridimensionano la questione dell'anima ad un problema di esegesi che viene così privato – come

hoc in deffinitione intellectus vel ergo non cognovit hoc vel non est aeternus unde ponit quod erat sibi essentia, scilicet esse natura possibilem in diffinitionem, nam dicit sua natura nihil aliud est quam pura potentia». E' infatti verosimile ipotizzare che prima del secondo insegnamento toscano Porzio non conoscesse ancora il *De fato* di Pomponazzi: nei primi capitoli del suo trattato *De fato* (ante 1543), che riprende quasi alla lettera nella seconda parte del *De rerum naturalium principiis* proprio dove è inserita la menzione del Peretto, manca del tutto il riferimento all'omonima opera del filosofo mantovano. Cfr. Porzio, *De fato*, ms. 197 sup., cit. Quanto alla circolazione fiorentina dell'ancora manoscritto *De fato* di Pomponazzi, cfr. B. Varchi, *Opere*, a cura di A. Racheli, Trieste- Milano, II, 1858-9, pp. 352 e sgg.

⁹² J. A. Thou, *Historiarum sui temporis libri CXXXVIII*, Parisiis, 1604, p. 459.

⁹³ *Historia Atheismi, breviter delineata a Jenkino Thomasio*, Altorfi Noricorum, 1613, p. 158.

⁹⁴ T. Tasso, *Il Porzio*, in *Dialoghi*, II, ii, cit., p. 952.

aveva già tentato Pacca con finalità ben diverse – delle sue ricadute più inquietanti⁹⁵. Non si può ignorare come in questa nuova presa di posizione di fronte ai temi più tipici dell'aristotelismo, come appunto l'anima, giochino spesso motivi libertini, ma anche volendo prescindere da questi si vede bene in quale misura le parole di La Mothe Le Vayer – che Bayle citerà a sua volta nella voce *Pomponace* – si inseriscano in una diversa fase interpretativa:

Je ne sçai pourquoi après qu'Alexandre Aphrodisien, le plus celebre de tous ses interpretes, et tant d'autres après luy, comme deux Saint Gregoires, Lescot, Caietan et Simon Portius, ont avoué qu'elle estoit du tout necessaire par la doctrine d'Aristote, l'on ne s'est contenté de noter en cela son impieté, comme du reste nous venons de remarquer, sans exciter de si grandes contestations⁹⁶.

In modo analogo subito sotto il protetto di Richelieu nota con compiacimento che anche a Pomponazzi, forte solo del suo aristotelismo, è possibile opporre ben altre armi filosofiche e religiose. Insomma, il Peretto e Porzio sono ormai disinnescati come semplici interpreti di un sistema filosofico estraneo alle loro intenzioni, basti pensare che solo pochi anni dopo Louis Moreri giunge a dire in modo esplicito che il napoletano fu sì «disciple de Pomponazzi», ma soprattutto che ingiustamente «fut soupçonne d'être de l'opinion de son maitre, à qui l'on attribuoit fausement una erreur sur l'immortalité de l'ame, parcequ'il avoit soutenu qu'on ne pouvoit prouver cette immortalité par la raison naturelle d'une maniere demonstrative»⁹⁷. Brucker, mentre nota con estrema finezza la predilezione alessandrista di Porzio pur disponendo forse

⁹⁵ Cfr. sulla fortuna francese delle opere di Pomponazzi I. Jadin, *Pomponace mythique, la sincérité religieuse de Pietro Pomponazzi dans la miroir de sa réputation française*, in « Tijdschrift voor de studie van de Verlichting en van het Vrije Denken », 14-15, 1986-7, pp. 7-101.

⁹⁶ F. La Mothe Le Vayer, *Petit discours chrestien de l'immortalité de l'ame*, in *Oeuvres*, I, Paris, 1684, p. 497. Per Bayle cfr. *Pomponace*, in *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1734, IV, p. 733, nella quale il tolosano difende Pomponazzi sostenendo appunto che solo la fedeltà ad Aristotele e l'impossibilità di poter disporre delle novità cartesiane lo avevano portato a sostenere, in modo peraltro coerente, la mortalità dell'anima.

⁹⁷ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, VIII, Lyon, 1674, p. 490.

solo del *De rerum naturalium principiis*, non si sottrae a sua volta dal far propri tutti i luoghi comuni biografici definendo il filosofo «maxime vero inter Pomponatii discipulos famosum» e dicendo che «in eo autem Pomponatium peripatetica et medica eruditione clarissimum superavit, quod philosophiae philologiam iungendo, in Graecae atque Latinae linguae cognitione excelluerit, praeceptore dicendi squalorem sequente»⁹⁸. Più interessante è vedere come anche lo storico di Augusta appiattisca l'empietà del *De mente humana* ad un'esegesi di Aristotele *gnaviter* dettata dalla fiducia nei confronti del maestro:

Tanta autem fide magistri placita ipsamque Aristotelis sententiam recepit, ut singulari tractatu de anima et mente humana, [...] demonstrandum sibi sumpserit animas cum corpore interituras. Quod quibus quidem rationibus evincere conatus sit, dicere non habemus, qui librum rarissimum non vidimus; eodem vero quo praeceptor, argumentandi genere usum fuisse, et ex peripatetico systemate id demonstravisse, nulli dubitamus; eo enim supposito certissimam hanc demonstrationem esse, candide fatendum est⁹⁹.

Un esegeta devoto al proprio maestro, per quanto abile ed erudito, non può sollecitare particolare interesse per la sua figura: è in base ad una simile interpretazione ormai cristallizzata che un'opera monumentale come *l'Encyclopedie* – sostanzialmente fondata per le sezioni di filosofia proprio su Brucker – riserva a Porzio una sola scarna occorrenza all'interno di una lista di allievi di Pomponazzi composta da personaggi ben più intriganti, come ad esempio dei futuri cardinali:

Il [Nicolas Leonie Thomée] ouvrit la voie à des hommes plus célèbres, Pomponace & à ses disciples [...]. Celui - ci eut pour disciples Hercules Gonzaga, qui fut depuis cardinal; Theophile Polengius, de l'ordre de saint Benoît, & auteur de l'ouvrage burlesque que nous avons sous le titre *de Merlin Cocaye*; Paul Jove, Helidée, Gaspard Contarin, autre cardinal,

⁹⁸ J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, IV, Lipsiae, 1743, p. 183.

⁹⁹ *Ibidem*.

Simon Porta, Jean Genesius de Sepulveda, Jules Caesar Scaliger, Lazare Bonami, Jules - Caesar Vanini, & Ruphus [...] ¹⁰⁰.

Se quindi il “maestro” continua a sopravvivere ai margini della trionfante filosofia moderna, il nome del napoletano viene sempre più relegato a fugaci citazioni fra le righe delle poderose produzioni sette-ottocentesche, ormai condannato al suo ruolo di epigono e di pensatore minore¹⁰¹. Fatta eccezione per repertori di autori napoletani, che per ovvie ragioni di orgoglio locale continuano a spendere elogi per Porzio, pare che addirittura a fare ombra al filosofo non sia più il solo Pomponazzi, ma anche e soprattutto il figlio Camillo con la sua *Congiura dei baroni*, esaltato – e in buona misura frainteso – da numerosi patrioti del Risorgimento come fiero nemico della tirannide¹⁰². Tutto era insomma pronto per la riscoperta di Fiorentino e per iniziare la revisione di troppi “miti” storiografici che facevano di Porzio un semplice allievo oppure solo il padre di uno storico.

¹⁰⁰ Cfr. *Péripateticienne (philosophie)*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, XII, Paris, 1765, p. 373.

¹⁰¹ Si consideri la sola scarna notizia che di lui dà anche E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1852, p. 356: «Le Napolitain Simon Porta, élève de Pomponat, qui écrivit, à l'exemple de son maître, contre l'immortalité, comme lui aussi, attaque très vivement les averroïstes». Notevole anche in questo caso l'acritico appiattimento su Pomponazzi.

¹⁰² A suscitare l'attenzione per lo stile e i temi di Camillo Porzio fu Pietro Giordani con un articolo comparso nel 1816 sulla *Biblioteca italiana*, e poi ristampato in P. Giordani, *Opere*, I, Firenze, 1857, pp. 286-287. Un altro fervido ammiratore di Camillo fu Giuseppe La Farina che pubblicò le *Opere di Camillo Porzio precedute da un discorso*, Firenze, 1848.

III. Amori aristotelici

Agostino Nifo dedicò alla filosofia d'amore vari trattati in latino, tutti concepiti alla corte di Ferrante Sanseverino negli anni della sua vecchiaia; questi scritti senili, il *De pulchro*, il *De amore*, ma anche il *De re aulica* furono però le opere del Sessano ad ottenere maggior fortuna e a ricevere più attenzioni nei secoli successivi¹⁰³.

In particolare nel *De pulchro* e nel *De amore*, talmente legati da poter essere considerati un'unica opera, Nifo intendeva colmare con il sensismo peripatetico le insufficienze della tradizione ficiniana, colpevole di svilire il ruolo della bellezza fisica e delle percezioni sensibili nella genesi d'amore. Lo sconcertante *incipit* del *De pulchro* che dimostrava l'*an sit* della bellezza a partire dalla descrizione particolareggiata del corpo di Giovanna d'Aragona mirava appunto a ristabilire la funzione del bello esteriore in relazione alla nascita dell'amore¹⁰⁴. Mantenendosi in ogni caso sulla scia dell'*Ippia maggiore* di cui approvava alcune posizioni definitorie¹⁰⁵, Nifo non spezzava l'usuale reciprocità platonica di bello e amore, ma la "secolarizzava". Infatti affermava che

non enim de pulchro quispiam dicere poterit nisi de ipso amore dixerit quippe cum amor et pulchrum, ut inquit Socrates, correlativa sint quorum eadem est scientia¹⁰⁶.

¹⁰³ In particolare il *De re aulica* (Neapoli, 1534) per quanto mirato a descrivere il perfetto cortigiano, presentava alcune estese parentesi sull'amore. Queste erano dettate dalla passione per Phausina, l'ancella alla quale l'opera è espressamente dedicata e della quale Nifo si era invaghito, suscitando un certo clamore, ormai in età avanzata. A favorire invece la diffusione del *De pulchro* e del *De amore* fu invece G. Naudè che li ripubblicò in Francia nel 1645 (in *Augustini Niphi Opuscola moralia et politica*, cit., pp. 209-450). Sulla fortuna delle opere di Nifo cfr. B. Croce, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, III, Bari, 1952, pp. 101-110.

¹⁰⁴ Per il *De pulchro* e il *De amore* considero la prima edizione, Romae, 1531. Sulla bellezza di Giovanna il passo è a ff. Vv-VIv.

¹⁰⁵ Ad esempio accoglie le confutazioni di Socrate sul bello come utile e come convenienza. Cfr. ivi, f. VIIIr.

¹⁰⁶ Ivi, f. XIIv.

Al contempo respingeva però l'opinione platonica per la quale

quamvis corpora quaedam speciosa dicamus, non tamen sunt ex ipsa sui natura speciosa, siquidem corpus hominis unum atque idem hodie formosum, cras autem casu aliquo foedatum deforme cernitur, quasi aliud sit esse corpus, aliud esse formosum¹⁰⁷.

Il Sessano tentava comunque di fissare un fragile concordismo fra questo bello corporeo e il bello spirituale sul quale insisteva Platone, asserendo che poteva essere ritenuta spirituale la prima impressione che il bello esercita su di noi quando – agli albori dell'innamoramento – ancora non si è diffusa e localizzata nel corpo. Evidente qui la volontà di Nifo di non rigettare il platonismo, forse per timore di scivolare in un materialismo epicureo, ma nonostante questo sforzo il filosofo insiste sempre sulla sfera *proprie* fisica dell'amore:

Verum, ut amor aequivoce dicitur de amore qui est affectus appetitus sensitivi et de amore qui est affectus appetitus intellettivi, ita quoque pulchrum aequivoce dicitur de sensibilibus et insensibilibus pulchris: ita ut quedadmodum amor est proprie is qui est affectus sensitivi appetitus, qui vero intellettivi methaphorice, ita pulchrum proprie erit quod sensibus subiacet, quod vero est insensibile, methaphorice¹⁰⁸.

Stabilendo così un nesso fra appetito, bellezza fisica ed amore, Nifo nega la possibilità di un amore intellettuale puro che scaturisca da una fruizione della *pulchritudo* esteriore:

nullus frui pulchro in his potest, nisi appetitu Veneris, si fruitio sit quies in voluptifico iucundoque sibi eousque quousque id videre atque audire delectat et eius absentia fuerit dolorifica, nam, siquis quiescit in aliquo pulchro iucundo, sibique voluptifico, cuius postea absentia dolet, atque tristatur, hic in cupidinem amorem prolapsus habetur. Hoc pacto nec

¹⁰⁷ Ivi, f. Xr.

¹⁰⁸ Ivi, f. XVIr.

pater filiis pulchris, nec sanctus puellis frui poterit sine Veneris desiderio, nisi fortasse divino miraculo id fieret¹⁰⁹.

Dove è notevole l'appello al miracolo divino per la continenza dei padri e dei santi di fronte alla potenza dell'appetito del bello, peraltro sulla scorta delle testimonianze dei Padri della Chiesa. Se la presenza del *pulchrum* distrugge l'essenza dell'*amor spiritualis*, si deve concludere che l'oggetto di un simile sentimento non abbia l'attributo della bellezza: lo stesso Dio non è quindi bello.

Si capisce bene a questo punto che l'amore di cui parla Nifo è un sentimento puramente umano, appunto perché fondato su di una definizione aristotelica di bello concepibile solo per l'uomo¹¹⁰, ma soprattutto una passione esclusivamente dell'anima sensitiva che riscatta la sfera percettiva dalla bassa ferinità cui l'aveva costretta Ficino, poiché al contrario una fruizione perfetta dell'oggetto amato si può dare solo attraverso tutti i cinque sensi:

Nos vero arbitramur pulchrae puellae fruitionem cui nihil humani desiderii deest, perfectam esse non posse nisi anima quae rapta est ab ipsius puellae pulchritudine, [...] per eos omnes sensus ea fruatur per quot omnis praeparatio agnoscitur, quoniam, ut diximus superius, per olfactum, gustum et tactum in ea cognoscit rationes pulchri: per olfactum enim suavitas in odore, per gustum autem dulcedo in labellis, lingua et ore, per tactum vero lenitas carnis percipitur quas muta animalia in suis foeminis nequaquam sentiunt¹¹¹.

¹⁰⁹ Nifo, *De amore*, cit., f. LXIIr. Nifo si fonda evidentemente su di una testimonianza di San Gerolamo, riportata in seguito in un'opera quanto meno eclettica di B. Di Falco, in assenza di qualsiasi *background* speculativo. Cfr. B. Di Falco, *Trattato di amore*, In Napoli, 1538, s. n. p.: «San Geronimo più casto di tutti dicea a i suoi monaci solum cum sola non sedeas in secreto absque arbitro et teste, nec sub eodem tecto cum muliere manseris, nec in praeterita castitate confidas, quia nec tu Sansone fortior, nec Salomone sapientior».

¹¹⁰ Si tratta della proporzionalità delle parti di cui parla Aristotele nella *Metafisica* (1078 a35-b6) e che si riscontra solo nell'uomo e non in Dio e negli angeli, che sono corpi semplici, né nel mondo, che è composto di parti sferiche.

¹¹¹ Nifo, *De pulchro*, cit., ff. XLv-XLIr.

L'esaltazione dell'amore fisico non implica tuttavia per Nifo la liquidazione di Ficino, il quale «vero amplificans ea, quae Plato de amore tradidit, partim allegorizando, partim addendo multa de amore non imperite compilavit», e neanche delle opinioni di Socrate nel *Simposio* («licet vera sint, tamen paucissima»)¹¹². Ecco perchè nonostante l'evidente matrice sensista, la definizione di amore fornita dal Sessano rimanda inevitabilmente agli schemi del platonismo:

Est enim affectus residens in appetitu sensitivo quo animus noster inclinatur, allicitur, rapiturque ad veri pulchri sensualem fruitionem per omnes sensus quibus pulchri species fertur ad animam, ut in eo pulchro atque ex eo pulchrum generemus ad nostri perpetuam conservationem¹¹³.

In conclusione dell'opera Nifo sente però anche il bisogno di ridimensionare in una prospettiva del tutto platonico-cristiana il suo amore troppo figlio del senso e per il quale Croce aveva parlato addirittura di *sex appeal*¹¹⁴, introducendo ed esaltando la nozione ascetica di *verissima philautia* la quale – alla base di ogni sentimento di amore – è propria di chi «odit animam suam in hoc mundo» e quindi «in vitam aeternam custodiet eam»¹¹⁵. E proprio a questa pia *philautia* si sarebbe avvicinato moltissimo anche Aristotele grazie al *lumen naturae*, quando affermava sempre nella *Nicomachea* che i sentimenti di amicizia che si provano verso chi ci sta accanto e con i quali si definiscono le

¹¹² Nifo, *De amore*, cit. , f. Lr.

¹¹³ Ivi, f. LXVIIr.

¹¹⁴ Croce, *Poeti e scrittori*, cit. , p. 105.

¹¹⁵ Nifo, *De amore*, cit., f. CLIIIr. Una valorizzazione in chiave cristiano-neoplatonica della *philautia* si trova anche in Ficino, *El libro de amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, 1987, pp. 55-56. Ma nel sottolineare la natura cristiana di questa *verissima philautia*, Nifo ha Mario Equicola e la sua *philautia* introspettiva come obiettivi polemici (peraltro esplicitamente confutata ff. 114v-115v). Su questo aspetto cfr. E. Musacchio, *The role of senses in Mario Equicola's philosophy of love*, in *Eros and Anteros: the medical traditions of love in the Renaissance*, ed. by D. A. Beecher, M. Ciavolella, Ottawa, 1993, pp. 87-101.

amicizie, sembrano procedere da ciò che proviamo verso noi stessi¹¹⁶. L'amore secondo Nifo, per quanto ombra del senso e spirituale solo *secundum quid*, trova così infine un compimento necessario nella trascendenza che coinvolge ed innalza lo stesso Aristotele.

Accadeva spesso che gli aristotelici rinascimentali si dedicassero a temi che erano rimasti pressoché esclusi dall'enciclopedia dello Stagirita. Benché infatti certi argomenti non fossero stati trattati direttamente da Aristotele, o fossero stati da lui accennati in modo insufficiente, si poteva in ogni caso ricostruire quale fosse il suo pensiero partendo dai principi generali del filosofare peripatetico. Un simile intento aveva ad esempio mosso Pomponazzi a negare *in via Aristotelis* l'esistenza dei demoni: impresa certamente ardua capire cosa Aristotele pensasse di questo problema, affermava il Peretto, ma pure degna di essere tentata¹¹⁷.

La filosofia d'amore rientra dunque in questo genere di argomenti, ma si badi bene, rappresenta un caso *sui generis*. Il tema dell'amore, oltre a non rientrare esplicitamente in nessun scritto del *corpus aristotelicum*, era infatti uno dei nodi principali del neoplatonismo di matrice ficiniana. Estranea alle università, e per giunta spesso affrontata in volgare, la filosofia d'amore non presentava caratteri esterni che la riallacciassero alla tradizione peripatetica. Del resto Aristotele sull'amore aveva lasciato pochissime righe, sparse soprattutto nell'*Etica nicomachea*, e in realtà riferite per lo più all'amicizia o all'amore omosessuale¹¹⁸. A patto di fondarsi solo sui passi dello Stagirita pareva quindi quasi impossibile trarne spunti per una compiuta filosofia

¹¹⁶ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1166 a 1-2.

¹¹⁷ P. Pomponazzi, *Gli incantesimi*, a cura di C. Innocenti, Firenze, 1997, p. 7: «Perciò per i peripatetici rimane un grande problema [...]; infatti avendo Aristotele discusso poco o per niente di queste cose, è arduo voler capire che cosa pensasse. [...] affronterò tuttavia un pericolo tanto grande».

¹¹⁸ Ad esempio Aristotele, *Etica nicomachea*, 1159b 12-17; 1166b 32; 1167a 8; scarsa la bibliografia sull'amore in Aristotele, qualche accenno in A. W. Price, *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1990, pp. 103-130; 236-250, che si dedica però specialmente all'amicizia.

d'amore, a meno di non andare oltre il contesto delle parole di Aristotele: questo aveva fatto lo stesso Nifo affermando ad esempio l'equivalenza di amore e amicizia («Aristoteles, qui sub nomine amicitiae de ipso amore diligentissime egit, differt enim amor ab amicitia in paucis»)¹¹⁹. A simili forzature di Aristotele non erano del resto estranei gli stessi neoplatonici, che integrando lo Stagirita all'interno della *prisca philosophia*, potevano mutuare temi del libro sull'amicizia della *Nicomachea* anche per i loro trattati: in questo senso aveva lavorato Ficino, così avrebbe fatto Patrizi nell'*Amorosa filosofia* e nel *Delfino*¹²⁰. Ma se l'Aristotele manipolato costituiva un semplice arricchimento per gli scritti d'amore dei neoplatonici, per un peripatetico come Nifo era – come si è visto – un debole nucleo che seppur mescolato ad una decisa impronta sensista restava bisognoso di un puntello esterno almeno per il vocabolario e le definizioni generali. Il conseguente appello obbligato al neoplatonismo dava così origine a sincretismi curiosi per un trattato di matrice aristotelica, ma tipici della produzione del Sessano: come nel libello sull'anima aveva concluso per la sua immortalità *secundum Aristotelem* facendo largo uso di moduli ficiniani¹²¹, così nel *De pulchro et amore* l'esaltazione della bellezza fisica e il parallelo riscatto dei sensi non solo si vestono di espressioni e formule neoplatoniche, ma piegano infine ad una esigenza soprasensibile. Scegliendo il sincretismo Nifo diviene dunque cantore di un'ambigua *voluptas* terrena che necessita però della Venere celeste come di un suo irrinunciabile correlato¹²².

¹¹⁹ Anche se l'amore è un genere più ampio: «Amor in sola amatione consistens. At amicitia semper componitur ex amatione et redamatione, amamus enim inanimata, quorum non est amicitia, non enim ab eis redamari possumus, deinde amor fusior est ipsa amicitia», cfr. Nifo, *De amore*, cit., f. ILv.

¹²⁰ Per l'integrazione in Ficino di temi aristotelici cfr. F. Purnell Jr., *The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism*, in AA. VV., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Studi e documenti*, II, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze, 1986, pp. 397-416.

¹²¹ A. Nifo, *De immortalitate anime libellus*, Venetiis, 1518. Si tratta della risposta a Pomponazzi che fu "commissionata" a Nifo da Flandino e molto apprezzata da Leone X.

¹²² Nifo apprezzava del resto gli scritti di Ficino, pur riconoscendo che forzavano talvolta la lettera dello stesso Platone: «Ficinus vero amplificans ea, quae Plato de amore tradidit,

D'altro canto si sarebbe potuta preferire al sincretismo un'alternativa di origine medievale, vale a dire una dottrina d'amore che affondando le sue radici nella tradizione medico-fisiologica meglio si armonizzava con il sensismo peripatetico, senza bisogno di compromessi. Se l'amore platonico significava l'accordo di volontà e intelletto e mirava col rigetto della materia e dei sensi ad assimilare l'uomo a Dio e in generale al *bene esse*, questa soluzione "aristotelizzante" non vedeva nulla di divino nel sentimento, anzi lo credeva in grado di trasformare l'uomo in una bestia priva di ragione senza che fosse possibile opporgli una reale resistenza¹²³. Si trattava in ultima analisi del semplice amore carnale scisso da ogni controcanto trascendente, quel furore bestiale che secondo Ficino – sulla scorta del *Simposio* – era peggiore di qualunque altra cosa¹²⁴.

Questo filone interpretativo, che da Ippocrate arrivava ad Avicenna e ad Averroè fino ad essere sintetizzato nella canzone *Donna me prega* di Guido Cavalcanti, riduceva così l'amore ad una passione dell'anima sensitiva, ad una vera e propria malattia del corpo e della mente capace di portare l'uomo alla follia e alla perdita della razionalità¹²⁵. Del resto lo stesso Aristotele –

partim allegorizzando, partim addendo multa de amore non imperite compilavit». Cfr. Nifo, *De amore*, cit., f. Lr.

¹²³ Vale la pena di ricordare che l'immediata percezione dei testi platonici sull'amore – come appunto in particolare il *Simposio* – da parte degli uomini del Rinascimento non fu immediatamente positiva, e che anzi personaggi come Brunini, per non parlare ovviamente di Giorgio Trapezunzio, guardarono con sospetto all'esaltazione di amori che parevano contro natura in quanto omosessuali, senza coglierne quindi la specificità spirituale: insomma, anche il sublime amore platonico di Ficino è il risultato di una faticosa ruminazione. Cfr. sul tema J. Krayer, *The Transformation of Platonic Love in the Italian Renaissance*, in *Platonism and the English Imagination*, ed. A. Baldwin and S. Hutton, Cambridge, 1994, pp. 76-85

¹²⁴ Ficino, *El libro de amore*, cit., p. 210: «Ma che può essere peggio che questo, che lo huomo per tale furore diventa bestia?». Lo stesso Aristotele, in uno dei pochi passi che dedica all'eros, afferma comunque che l'amore è qualcosa che nascendo dal corpo finisce per influenzare anche la mente, dottrina che si armonizza perfettamente con quella cavalcantiana.

¹²⁵ L'edizione di riferimento è quella presentata in G. Cavalcanti, *Rime*, a cura di M. Ciccutto, introduzione di M. Corti, Milano, 1978, pp. 116-122. In *Donna mi prega*, Guido Cavalcanti –

sempre nell'*Etica nicomachea* – aveva fissato la sfera sessuale come uno dei domini dell'incontinenza menzionando tra le cause delle alterazioni del corpo e della mente appunto le brame di Afrodite, mentre nel contesto neutro e generale del *De anima* aveva mostrato come la ragione dovesse spesso sottomettersi alle esigenze dell'appetito irrazionale¹²⁶. Un simile sforzo ermeneutico-combinatorio sui testi aristotelici portava quindi ad una piena

lettore di Avicenna e Averroè – definiva questa insania provocata dall'amore addirittura *morte*, morte che veniva in primo luogo intesa in senso morale – sulla falsariga di Averroè – ma che poteva anche essere interpretata in senso fisico. Proprio la dottrina averroista della felicità intellettuale insieme agli scritti medici di Avicenna rappresentavano il riferimento principale per la comprensione di *Donna me prega*. Per quanto a secoli di distanza Ficino e il Verino Secondo avessero cercato di recuperare anche Cavalcanti all'interno di una cornice platonizzante (Ficino, *El libro de amore*, cit., pp. 137-8; M. Equicola, *Libro de natura de amore*, In Venetia, 1525, p. 279; F. Verino, *Lezioni d'amore*, ed. by J. Colaneri, Muenchen, 1973), già la glossa medievale del medico Dino del Garbo a *Donna me prega* aveva dimostrato la schietta ispirazione materialista dell'amico di Dante, accentuando la definizione di amore in chiave di morte corporale («Et hoc modo intelligitur hoc de ista passioneque dicitur amor: que passio propter vehementem eius impressionem iam alterat corpus alteratione non naturali: unde iam quod in ipso dicatur egrotare pateat et auctores medicine, qui de egritudinis et de eorum curis determinant, tractant de hac passione et modum etiam curationis suae». Cfr. G. Favati, *La glossa latina di Dino del Garbo a "Donna me prega" del Cavalcanti*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXI, 1952, p. 98). Il materialismo di Cavalcanti non sarebbe sfuggito del resto ad altri, come al pio Paolo del Rosso, cavaliere di Malta, che nel 1568 componeva un commento alla canzone *Donna me prega* marchiando come *vizioso* il suo autore e concludendo che l'unico vero amore – tale perché in grado di elevare a Dio la nostra essenza spirituale – era quello descritto nel *Simposio* platonico (cfr. P. Del Rosso, *Comento sopra la canzone di Guido Cavalcanti*, in Firenze, 1568). Ma simili accuse erano già apparse ne *Il Petrarca col commento di M. Sebastiano Fausto da Longiano, con rimario et epiteti in ordine d'alphabeto nuovamente stampato*, Vinegia, 1532, c. 242v, dove l'amore descritto dal poeta fiorentino era assimilato polemicamente con la Venere Pandemia. Fondamentale ancora oggi per la comprensione della difficilissima poesia cavalcantiana è la lettura che ne dà B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1949, pp. 119-120. Utile anche J. C. Nelson, *Renaissance theory of love. The context of Giordano Bruno's Eroici Furori*, New York, 1958, pp. 34-44, per ricostruire alcuni episodi della fortuna rinascimentale della canzone.

¹²⁶ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1147 a 10-17; *De anima*, 433 a 21 e sgg.

accettazione del paradigma medico sull'amore da parte della tradizione peripatetica, a prescindere da qualsivoglia infiltrazione esterna.

Poiché l'averroismo e in generale ogni radicalismo filosofico di Nifo erano stati prematuramente seppelliti negli anni padovani dalle imposizioni del vescovo Barozzi¹²⁷, il Sessano si guarda bene nel suo trattato dal conferire particolare enfasi al paradigma dell'amore-malattia. Pur avendo presente la tradizione medica sull'insania d'amore della quale tratta nel *De amore* in riferimento alla *cupido*, e per quanto affermi come Cavalcanti che l'amore è una passione dell'anima sensitiva, Nifo stabilisce infatti che esso non si converte in malattia se non in particolari circostanze («amor aliquando in aliquibus adeo accrevit, ut transierit in morbum»): senza contare che pure questi casi al Sessano preme deprecare le dolorose degenerazioni di Cupido non tanto per lo sconvolgimento psico-fisico che determinano facendo perdere all'uomo la propria eccellenza razionale, quanto soprattutto per la riprovazione di matrice evangelica che colpisce *qui perdit amat*¹²⁸.

Quando invece toccò al suo allievo Simone Porzio, di pagare un tributo alla corte salernitana, quello di comporre a sua volta un trattato d'amore, il paradigma prescelto fu decisamente quello medico. Indubbiamente sostenuto dalla cornice prescelta, quella di un commentario petrarchesco che favoriva la riproposizione del cavalcantiano binomio di poesia ed *aegritudo amoris*¹²⁹, il giovane professore bandì al contrario di Nifo ogni possibile concessione al platonismo ficiniano.

¹²⁷ Cfr. B. Nardi, *Studi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958.

¹²⁸ Nifo, *De amore*, cit., ff. LIr e LXr. Neanche la disperata passione senile per la sedicenne Phausina assume nel *De re aulica* le sembianze di un'autentica malattia: non è infatti la mutevole *cupido*, ma l'onesto e moderato *erum* «semper hilaris ac iucundus» ad unire il filosofo alla fanciulla. Cfr. Nifo, *De re aulica*, cit., cap. XII, s.i.p.

¹²⁹ In particolare M. Ciavolella, *La malattia d'amore dall'antichità al Medioevo*, Roma, 1976, dimostra che numerosi fin dall'antichità sono le osmosi e gli scambi tra poesia e tradizione medica sul tema dell'*aegritudo amoris*; sul tema cfr. anche M. Ciavolella, *Eros and the phantasms of Hereos*, in *Eros and Anteros. The medical traditions of love in the Renaissance*, cit., pp. 75-85; L. Ricci, *La redazione manoscritta del Libro de amore di Mario Equicola*, Roma, 1999, pp. 59-61.

Almeno intorno al 1530 la filosofia d'amore non doveva interessare molto Porzio, quanto il suo "committente" Ferrante Sanseverino: il filosofo lasciò infatti incompiuto questo *Sull'affetti* o *Sull'amore* che concluse solo negli anni pisani, in omaggio alla sua rinnovata posizione cortigiana, dedicandosi peraltro ad altri libelli sullo stesso argomento¹³⁰. Considerando che egli aveva sempre affidato ad altri, a Rizuto, ma in particolare a Gelli, la traduzione in volgare delle sue opere, potrebbe forse stupire che per il trattato sull'amore avesse autonomamente abbandonato il latino. D'altronde si è già detto che i trattati d'amore fossero solitamente composti in volgare e Porzio non fece altro che adeguarsi a questo uso per offrire l'opera al suo signore. Tutto ciò quindi a prescindere dalla sua successiva e attiva partecipazione all'Accademia Fiorentina¹³¹.

Di tutte queste operine sull'amore che Porzio non pubblicò mai, quella maggiormente interessante è senza dubbio l'originaria, il *Sull'affetti*, che ci è

¹³⁰ L'operetta di Porzio sull'amore sarebbe stata pronta almeno nel 1548, come ricaviamo da P. Della Barba, *Espositione d'un sonetto fatto sopra il primo effetto d'amore*, cit.. Della Barba, che afferma di aver pubblicato l'opera spinto dagli amici ma solo dopo aver ottenuto l'approvazione di Porzio (p. 6: «Onde non ho voluto mancare, poi che l'ho fatta leggere al Dottissimo Portio Napolitano precettore mio, di non sadisfargli, e darla fuori, perché si debbe più tosto con proprio biasimo compiacere gli amici, che con poca lode non compiacendogli rompere o violare l'amicitia»), pare riproporre in modo letterale alcuni passi del trattato d'amore del maestro che infatti ricorda poco dopo (p. 33: «I Peripatetici direbbero che sì come tutti i naturali accidenti, e le naturali passioni hanno le cause loro che son quattro, così amore, per esser natural passione e' natural accidente, ha anch'esso le sue cause sì come bene ha dichiarato il dottissimo Portio Napolitano in una sua operetta, ove dice che le prime cause efficienti d'amore son le stelle, perché il celo è causa universale di tutto quello che si fa qua giù, [...] un'altra causa efficiente c'è, la quale non fa l'inclinatione dell'appetito, ma lo desta ad esequire quella operatione, a la quale il celo lo inchina, e questo è l'obbietto [...]»).

¹³¹ Cfr. ms. B II 52, Biblioteca Marucelliana, Firenze, f. 37r; ma altre notizie in M. Plaisance, *Culture et politique à Florence de 1542 à 1551. Lasca et les "Humidi" aux prises avec l'Académie florentine*, in Id., *L'accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici*, Manziana, 2004, pp. 123-234, in particolare p. 228.

giunta in due diverse redazioni conservate a Firenze (Ashburniano 674) e a Napoli (Brancacciano V D 17)¹³². Nel bellissimo manoscritto napoletano, che raccoglie scritti da ascrivere agli anni trascorsi in Toscana, troviamo però altri due trattatelli concepiti come corollari a questo scritto principale, *Sull'occhi* e *Sulla mano*, il commento al sonetto petrarchesco *Quando giugne per gl'occhi al cor profondo*, nonché una lezione che Porzio tenne all'Accademia fiorentina su di un altro sonetto di Petrarca, *Io vo piangendo i miei passati tempi*: la produzione porziana sull'amore si intreccia e si identifica dunque, come era prassi comune, con un commento al canzoniere petrarchesco¹³³.

In apertura del suo *Trattato d'amore* il Napoletano si dice consapevole dello scarso peso speculativo della sua operetta, un «aborto» che egli stesso aveva appunto lasciato a giacere per oltre venti anni. E' quindi nell'augurio di parti più maturi che apre il trattato, dichiarando la fonte alla quale si appoggerà: non Platone, bensì appunto Petrarca, «poeta gravissimo in tutte le scienze e massimamente in filosofia» e quindi in grado di cantare con raro stile le passioni dell'anima¹³⁴. La poesia non è infatti un puro gioco di finzioni e sillabe e chi la sa veramente interpretare va oltre la scorza delle parole scoprendo cosa occultano le allegorie. Il conferimento di un carattere filosofico alla poesia di Petrarca non è certo una novità porziana, anzi costituisce uno dei luoghi comuni dei commentari ai vari componimenti del *Canzoniere*. Ma Porzio fa in ogni caso qualcosa di più originale individuando non nel paradigma platonico e neppure in un compromesso fra Aristotele e

¹³² La verifica delle varianti, che testimonia la maggiore precisione e rifinitura dell'esemplare napoletano, farebbe credere che il *Sull'affetti* contenuto nel Brancacciano sia la versione definitiva del trattato: trarremo pertanto da questa versione le citazioni.

¹³³ A testimonianza di quanto spesso si intrecciassero Petrarca e filosofia d'amore si confronti l'interessante affermazione polemica di Francesco Patrizi da Cherso, che priva simili ragionamenti di qualunque valore speculativo: «Ella ragiona d'amore non già alla foggia che in alcune corti si sentono ragionarne cortigiani gentili et gentili donne di palazzo, per via di quesiti e di dubbi o di tai discorsi superficiali et tolti dall'Ariosto o dal Petrarcha, ma con fondamenti filosofici». Cfr. F. Patrizi, *L'amorosa filosofia*, a cura di J. C. Nelson, Firenze, 1960, p. 7.

¹³⁴ S. Porzio, *Sull'affetti*, f. 1r.

Platone il riferimento speculativo sotteso ai versi del poeta, bensì inquadrando – seppur con qualche forzatura – Petrarca come un vero peripatetico¹³⁵. Forte quindi di questa strategia esegetica, una volta giustificato così lo statuto filosofico e misterico della poesia, Porzio può impostare il trattato secondo un rigido schema aristotelico, muovendo dall'*an sit amor* al *quid sit amor*. Se attraverso l'irrefragabile persuasione del senso è immediata la dimostrazione dell'esistenza dell'amore, maggior difficoltà offre la definizione di cosa sia l'amore, non solo perché molte categorie di dotti (medici, poeti, filosofi e teologi) hanno voluto indicarlo in modo diverso, ma anche perché la «faticosa esperienza» di chi lo prova rende nell'innamorato la ragione morta¹³⁶. Ecco dunque una prima spia del modo in cui Porzio affronterà il tema dell'amore, con questo riferimento al nesso cavalcantiano fra amore e insania della ragione.

Per quanto amore possa essere detto sia inclinazione alla perfezione, sia diletto che segue la conoscenza, sia sfrenata concupiscenza, Porzio stabilisce in modo significativo di voler trattare solo dell'ultimo, dell'«amor del senso», l'unico di cui si possa dare un'adeguata definizione escludendo così quanto esuli dalla sfera terrena e che non spetta ai filosofi, ma ai soli teologi indagare: viene così posto il bando ad ogni tentazione sincretica di sapore ficiniano¹³⁷.

¹³⁵ Mentre ad esempio in *Il Petrarca col commento di M. Sebastiano Fausto da Longiano*, cit., emerge una tendenza interpretativa platonica, in G. Gelli, *Sopra due sonetti del Petrarca in Raccolta di prose italiane*, III, Milano, 1809, pp. 64-107 si cerca di conciliare platonismo e aristotelismo all'interno del *Canzoniere* petrarchesco. Commentando i sonetti *Per mirar Policlete a prova fiso* e *Quando giunse a Simon l'alto concetto*, Gelli affermava che: «e si possono difficilissimamente intendere perfettamente i due sonetti senza la cognizione della Filosofia e Platonica ed Aristotelica [...] non volendo il Poeta nostro obbligarsi più all'una che all'altra setta, nè volendo determinare ancora quale delle loro opinioni fosse la più vera» (ivi, pp. 77-81). Nonostante quanto sostenuto da A. Bonfatti, *Il Petrarca peripatetico di Giambattista Gelli*, in «Aevum», XVII, 1953, pp. 359-369, in Gelli prevale infatti un conciliarismo filosofico, in ogni caso più vicino ad esiti platonici che aristotelici. Un Petrarca "aristotelizzato" lo si ritrova piuttosto nei commenti di Varchi, Segni o Dolce.

¹³⁶ Porzio, *Sull'affetti*, f. 3r.

¹³⁷ Ivi, ff. 9v-10r.

Alla definizione d'amore il napoletano vuole arrivare non accostando parole a caso, come aveva fatto l'ignorante Equicola, ma attraverso Aristotele «che più chiaramente ragiona non con enigmi né con retorici ornamenti»¹³⁸. Ovvio che Porzio accetti dunque una caratterizzazione di amore costruita solo secondo i principi peripatetici, quella di «sfrenato desiderio del ben dilettabile circa la potentia sensitiva»¹³⁹. Poiché «chi ama ha perduto il ben dell'intelletto», il potere di questo Cupido terreno non si può estendere alla potenza conoscitiva, tanto più che si configura come uno sfrenato desiderio tale da annullare la ragione: non casualmente viene citato proprio a questo punto Cavalcanti¹⁴⁰. Spezzato con la definizione di bene dilettevole ogni nesso oggettivo fra bello e amore («Amor dunque è desiderio sfrenato di bene delectabile. Non ho detto di bellezza, come i Platonici, perché la bellezza, benché sia amata, pur non tutti quelli che amano s'invaghiscono della bellezza, ma di non so che a lor par bene»), Porzio conclude infatti amore «esser una viva morte, per che in vita l'huomo perde la ragione, più non si può chiamare animal rationale e non è più huomo»¹⁴¹. A questa risoluzione il filosofo non concede esiti trascendenti, ma si attiene al commento dei versi petrarcheschi – che confina a sua volta nella sfera terrena – e soprattutto ai principi che ha ricavato dall'aristotelismo, in base ai quali il caso eccezionale di amore-malattia prospettato da Nifo diventa invece la regola di un desiderio che si converte in «appetito inordinato»¹⁴².

Una volta incasellato l'amore nella categoria di accidente naturale, può seguirne una rigida indagine delle cause e degli effetti. La prima causa ad essere identificata è quella efficiente, che si sdoppia nel cielo (causa

¹³⁸ E'interessante notare che nell'esemplare napoletano, quello definitivo, manca l'esplicita menzione critica nei confronti di Equicola a differenza che nell'Ashburniano f. 82r.

¹³⁹ Porzio, *Sull'affetti*, cit., ff. 10v e sgg.

¹⁴⁰ Ivi, f. 12v: «Il freno dell'appetito sensitivo, secondo il poeta nostro, è la ragione; e quando non è sottoposto il senso alla ragione si chiama appetito inordinato, per non haver il suo governatore, qual è la ragione. [...] Per questo Guido Cavalcanti disse *Quest'accidente che sovente è fero / ed è sì altero che si chiama Amore*».

¹⁴¹ Ivi, f. 13r.

¹⁴² *Ibidem*.

universale) e nell'oggetto d'amore (causa particolare e propria). Caratterizzando il cielo e le influenze stellari come cause universali, Porzio rigetta il determinismo astrologico identificando il fato astrale nella generale legge della natura sublunare, un motivo tipico di tutta la sua produzione che mutua da Alessandro di Afrodisia¹⁴³. L'oggetto come causa particolare può essere invece conosciuto solo dai sensi, infatti «niuna cosa si può voler se non è conosciuta, perché l'appetito tanto vuole e tanto desidera quanto se gli rappresenta dalla potenza conoscitiva, e questa potenza conoscitiva esteriore sono i cinque sensi esteriori, finestre per le quali si conduce all'intelletto tutto quello che s'intende»¹⁴⁴. La dimensione esclusivamente sensibile dell'amore non poteva trovare riaffermazione più forte che nel conseguente elogio del tatto, così radicalmente aristotelico e così poco petrarchesco da dover essere immediatamente disinnescato da un più innocuo ed esteso *excursus* sulla vista¹⁴⁵. Dopo aver suggerito una debole partecipazione dell'elezione dell'individuo al sorgere dell'amore, Porzio illustra in modo più coinciso la causa materiale (il cuore, dove risiede il senso comune), la causa formale («sfrenato desiderio senza misura») e la causa finale (la cosa amata, per la quale però Petrarca esclude una fruizione tattile, ma ne ammette solo una visiva).

Restano infine da definire gli effetti dell'amore, l'annullamento della volontà e del pensiero, la gelosia che genera la paura e quindi il congelamento dell'intero corpo. Il solo a non ghiacciare è il cuore, che viene però morso dagli «amorosi vermi» della tristezza, mentre la piaga si rende incurabile e l'appetito smisurato. L'ultimo e definitivo effetto è infine l'ebrietà, che

¹⁴³ Ritroviamo ad esempio il tema in opere in opere tanto lontane nella cronologia compositiva, quanto vicine nel contenuto come il *De fato* e il *De rerum naturalium principiis*.

¹⁴⁴ Porzio, *Sull'affetti*, cit., f. 18r.

¹⁴⁵ Il passo a cui Porzio fa evidentemente riferimento è Aristotele, *De anima*, 421 a 20-27. Anche Equicola si era diffuso in un elogio del tatto, che attenuava invece con l'esaltazione dei restanti quattro sensi che rendono l'uomo superiore rispetto agli altri animali. Cfr. Equicola, *Libro de natura de amore*, cit., p. 216.

inibendo i sensi interiori spinge all'odio della vita e può essere sanata solo dal doloroso rinsavimento della vecchiaia che «intepidisce il foco»¹⁴⁶.

Per Porzio l'amore è dunque un male che coinvolge il corpo e la mente secondo un'unità psicofisica del sinolo. L'amore come possibile via al cielo – che pare suggerito da alcuni versi di Petrarca – viene immediatamente neutralizzato in questo significato dalle argomentazioni del napoletano e si rivela piuttosto come una zavorra che snatura l'uomo fiaccandogli il corpo e la mente e rendendolo schiavo di un sentimento che solo l'età matura può domare. Per quanto poi Porzio indichi l'elezione dell'individuo tra i motori del sorgere dell'amore, è infatti la passione violenta che finisce ben presto per prendere il sopravvento, rivelando, come farà l'*An homo*, gli ambigui e fragili domini del nostro arbitrio¹⁴⁷.

Le *alterationes* psicofisiche che Petrarca descrive nei suoi sonetti favoriscono del resto questa strategia riduzionista di Porzio, il quale non casualmente nel trattato *De dolore* del 1551 descriverà così il tristezza dell'animo sulla scorta di Galeno: «Galenus eiusque [dell'animo] doloris praecipuam causam insatiabilitatem esse docuerit, quae ita nos torquet, et rationem subiicit, ut omne vitae spatium cum molestia transigamus»¹⁴⁸. Questa insaziabilità dell'animo descritta nel trattato medico non è infatti altro che quell'appetito sfrenato che Porzio identifica con l'amore. In questo senso è del tutto ovvio che all'interno di un'opera medica come il *De dolore* venga appunto richiamato il *Sull'affetti*, proprio quando si dimostra che a partire da ragionamenti diversi filosofi e medici devono entrambi ammettere le interazioni di anima e corpo:

a philosophis et a medicis concendendum id esse censemus, a medicis quidem quoniam accidentia animi non ob aliud animadvertenda esse perhibent, nisi quod corpus nostrum agitent. Excitatur enim aliquando atra bilis, aliquando flava, ut de Antiocho amore novercae capto, monumentis mandatae accepimus (ut libro de amoris affectibus diximus) non minus

¹⁴⁶ Porzio, *Sull'affetti*, cit., f. 25v.

¹⁴⁷ Cfr. *infra*.

¹⁴⁸ S. Porzio, *De dolore*, cit., p. 12.

philosophis fatendum est, ut ex verbis Aristotelis libro de motu animalium aperte docetur. Asserit nanque plane Philosophus, ex cogitatione, atque alteratione, alterari cor, cumque alteratio fiat in principe parte, nil mirum si in extremis quoque magnae sententiantur differentiae idque exemplo gubernaculi probat, in quo si parva fit mutatio, plurimum navis tota mutatur loco¹⁴⁹.

E' sul corpo che l'anima innamorata fa ricadere la propria alterazione, secondo una precisa relazione reciproca di carattere quasi meccanico: non sarebbe altrimenti possibile cogliere all'esterno gli accidenti interiori. I moti della bile atra o gialla, eccitati dagli effetti d'amore, si comportano nel nostro corpo come un timoniere che devia la rotta dell'intera nave seppur attraverso leggeri movimenti. La testimonianza su Antioco guarito dal grande medico Erasistrato dal suo mal d'amore - aneddoto chiave nella definizione dell'amore-malattia appunto già ricordato nel *Sull'affetti*¹⁵⁰ - ma anche l'argomento *a fortiori* tratto dal *De motu animalium* si rivelano decisivi per ribadire una volta per tutte la simmetrica reciprocità di anima e corpo. Anche sulla malattia d'amore che sconfigge l'individuo sia nella componente

¹⁴⁹ Ivi, p. 65. Cfr. anche Aristotele, *De anima*, 408 b 3-15. L'autocitazione del *Degli affetti* costituisce un *unicum* all'interno della produzione porziana.

¹⁵⁰ Diverse testimonianze antiche, fra le quali quella di Valerio Massimo, di Galeno, di Plutarco, di Luciano, riportano l'aneddoto sulla malattia d'amore di Antioco per la sua matrigna Stratonice, scoperta grazie alla perizia medica di Erasistrato. Considerando che lo stesso Petrarca nel *Triumphus cupidinis* ricorda l'episodio («Io Seleuco son, questi è Antioco/mio figlio, che gran guerra ebbe con voi;/ma ragion contra forza non ha loco./Questa, mia in prima, sua donna fu poi,/ché per scamparlo d'amorosa morte/gliel diedi, e 'l don fu lecito tra noi./Stratonica è 'l suo nome, e nostra sorte,/come vedi, indivisa; e per tal segno/si vede il nostro amor tenace e forte,/ch'è contenta costei lasciarme il regno,/io il mio diletto, e questi la sua vita,/per far, vie più che sé, l'un l'altro degno./E se non fosse la discreta aita/del fisico gentil, che ben s'accorse,/l'età sua in sul fiorir era finita./Tacendo, amando, quasi a morte corse,/e l'amar forza, e 'l tacer fu virtute;/la mia, vera pietà, ch'a lui soccorse», F. Petrarca, *I trionfi*, a cura di V. Pacca e L. Paolino, Milano, 1996, pp. 116-118, vv. 109-126) risulta impossibile stabilire se Porzio faccia riferimento ad una sola fonte nel menzionarlo. Su Antioco e la sua malattia d'amore cfr. J. Mesk, *Anthiocos und Stratonike*, in «Rheinisches Museum», 68, 1913, pp. 366-399; I. Garofalo, *Il principe e il medico*, in «Annali della facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Siena», XI, 1990, pp. 291-299

fisica, sia in quella spirituale, aleggia così ovviamente la definizione di anima *forma corporis* che implica come è noto la mortalità dell'anima e a partire dalla quale Porzio muoverà nel suo *De mente humana*¹⁵¹.

Benché parlare d'amore non fosse per Porzio «profession di filosofo»¹⁵², egli riesce quindi a sfruttare il materiale offertogli da Petrarca per armonizzarlo con le più drammatiche istanze del peripatetismo alla Cavalcanti, annullando del tutto le pretese di un platonismo vacuo che "stiracchia" i significati delle poesie, di fronte alla serietà espositiva dell'aristotelismo: non è certo casuale che Platone compaia nel trattato solo per essere confutato. Il Petrarca di Porzio è infatti piegato a parlare come un peripatetico, e sono irrilevanti i compromessi sincretici ai quali il filosofo napoletano è costretto. D'altro canto la rigidità della forma del trattato rivela subito la sua natura di opera giovanile, nonché lo scarso trasporto con il quale Porzio aveva partorito questo figlio imperfetto. Al quale non mancò tuttavia di affiancare alcuni *pendants*, a cominciare da quei due trattatelli sulla perfezione degli occhi e della mano nei quali nuovamente tornava ad intrecciare i versi di Petrarca ai principi di Aristotele.

Partendo nel primo di essi dalla considerazione che «a molti ha dato che pensare qual fosse la cagione che il leggiadrissimo Poeta messer Francesco Petrarca facesse così spesso mentione de gl'occhi et così variamente gli nominasse»¹⁵³, e che egli stesso è avvinto dagli occhi di una non meglio precisata donna amata, Porzio afferma di voler dedicare un trattato all'eccellenza di questi organi sensoriali, prime cagioni del sorgere

¹⁵¹ Suggestivo è che Pompeo Della Barba, nella già ricordata *Esposizione d'un sonetto*, cit., pp. 77-80, stringa un nesso fra amore e morte, lanciandosi così in un confronto sulle opposte dottrine animastiche di Platone e Aristotele, affermando il radicale mortalismo di quest'ultimo. Infatti se Aristotele sostenesse l'immortalità dell'anima «distruggere e guasteria tutti i principii e i fondamenti della naturale dottrina sua [...] come ben dimostrò il Dottissimo Portio Napolitano precettore mio leggendo il terzo dell'Anima». Questa testimonianza è assai importante anche per ricostruire i temi dell'insegnamento pisano di Porzio, cfr. *infra*.

¹⁵² Porzio, *Sull'affetti*, cit., f. 27r.

¹⁵³ S. Porzio, *Sulla perfettione degl'occhi*, ms. Brancacciano V D 17, cit., f. 27r.

dell'amore: già nel *Sull'affetti* era stato stabilito che «di niuno altro senso il core par che si doglia quanto de gl'occhi»¹⁵⁴. Lo stesso Petrarca, alla stregua di un filosofo naturale, mostra come gli occhi siano la causa prima non solo dei pensieri, ma anche degli atti e delle parole e che conseguentemente siano la prima difesa a cadere di fronte agli assalti d'amore. E' però il raggio che parte dagli occhi dell'amata ad insinuarsi attraverso quelli dell'amante. Infatti «de gl'uni et degl'altri occhi si duole il Poeta, ma la prima cagione che a una nuova morte lo conduce sono gl'occhi dell'amata donna, avvenga che i nostri siano strade donde passa il loro divino raggio»¹⁵⁵. Se gli occhi dell'amata hanno dunque il potere di far sorgere nell'amante «sdegno, ire, pianto, riso, vita, morte et altri vari effetti»¹⁵⁶, essi possono a buon diritto essere paragonati al sole che vivifica la terra. Porzio nota la ricorrenza della metafora del solare nei componimenti di Petrarca e cerca di giustificarne l'assoluta adeguatezza: come il sole possiede luce, calore e influenza, non possono forse riferirsi agli occhi dell'amata queste tre virtù? Se è facile attribuire agli occhi di madonna Laura luminosità e calore, il filosofo pare più interessato alla virtù occulta che essi avrebbero emanato, producendo svariati effetti nel cuore del poeta: «quali [gli occhi] secondo che gli si mostravano hora dolci, hora rei, generavano in lui effetti contrari a la stagione e al tempo, come sarebbe di state il ghiaccio, il fuoco quando inverte et questa e quella infinita virtù che in un tempo strugge e punge»¹⁵⁷. Dopo aver descritto questa eccezionale proprietà, perfettamente coerente con la materialistica filosofia d'amore del *Sull'affetti*, Porzio pare riecheggiare il suo *De coloribus oculorum* nell'abbozzare una teoria fisionomica degli occhi. Poiché, come notò Petrarca negli occhi «si scorgono quasi tutte le interne passioni dell'animo»¹⁵⁸, il filosofo napoletano ne analizza le principali proprietà sulla scorta dei versi del poeta: sono «il moto, la bianchezza e nerezza, la chiarezza, la misurata o

¹⁵⁴ Porzio, *Sull'affetti*, cit., f. 15v.

¹⁵⁵ Porzio, *Sulla perfettione degl'occhi*, cit., f. 29v.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Ivi, f. 33v.

¹⁵⁸ Ivi, f. 34r.

smisurata e mal corrispondente quantità sì come in duoi diversi accade»¹⁵⁹. Rilevato che a queste quattro caratteristiche i filosofi ne aggiungono una quinta, vale a dire l'incassatura, Porzio conclude che quando in una donna tali proprietà si presentano tutte in misurata proporzione, allora esse indicano la sua completa virtù, proprio come accade nel caso di madonna Laura. Occhi così perfetti non stupisce che Petrarca li nomini frequentemente nei suoi versi, e che li cerchi bramosamente affinché gli diano al tempo stesso vita e morte.

In secondo luogo il poeta amava però la mano della sua donna, e Porzio nel brevissimo scritto successivo non mancava di legare questa preferenza ad un celebre *tòpos* filosofico:

[...] l'huomo per la ragione è differente da gl'animali brutti, così tra le altre parti del corpo per la mano è differente da i corpi di quegli. Et i philosophi chiamano questa strumento de gl'altri strumenti. Conciosia che ella sia instrumento a operar tutto quello che l'intelletto intende intorno a le mecanice arti de le quali l'intelletto se dice esser principio, sì come bene Galeno lo chiamò arte de le arti, laonde conchiudere si puote che solo l'huomo sia vero principio d'esse et Aristotile conoscendo che molte cose eran necessarie all'huomo per conservar la sua vita come più perfetta specie di ciascun altra disse la natura prudente haverli fatta la mano con la quale egli si potesse proveder a i suoi bisogni et diffendersi la vita, per che la ragione essendo l'Architetto quale ordina nell'huomo i mezzi per il fine, la mano come suo strumento a quegli gli conduce, et ben che molti animali siano di maggior forza ch'esso huomo non è, nondimeno egli con questa e con il discorso gli signoreggia et gli fa mansueti et timidi. Ragionevolmente adunque dopo il viso che quasi è la imagine de la perfettione dell'anima, per ciò che tutti i sensi ivi si dimostrano, la mano è lo strumento principal de l'huomo, sì che a ragione il Poeta disse secondariamente amarla in lei trovandosi sì rare parti, et come strumento d'honorat'impresse [...]¹⁶⁰.

La mano di Laura viene qui esaltata non solo per le sue perfette proporzioni, ma soprattutto in qualità di primo strumento dell'intelletto, che per questo il poeta anteporrebbe alle sue pur altre bellissime parti in ossequio ad una tradizionale gerarchia del corpo cui accenna Aristotele nel *De partibus*

¹⁵⁹ Ivi, f. 34v.

¹⁶⁰ S. Porzio, *De la perfettione de la mano*, ms. Brancacciano V D 17, cit., ff. 41r-41v.

animalium polemizzando con Anassagora¹⁶¹. Porzio impone dunque ai versi di Petrarca questo sfondo aristotelico per giustificare filosoficamente la frequenza con la quale il poeta canta la mano della donna amata.

Di maggior impegno speculativo è senza dubbio l'analisi dedicata al sonetto *Quando giugne per gl'occhi al cor profondo*, per la quale il pensatore napoletano recupera il tema delle *alterationes* psicofisiche dovute all'amore che aveva costituito il fulcro del *Sull'affetti*. Nel sonetto Petrarca descrive cosa accade a due amanti che incontrandosi rimangono privi dei loro spiriti vitali a causa della reciproca vista, pur continuando miracolosamente a vivere, nonostante il pallore dei loro volti li faccia sembrare come morti¹⁶². Il poeta intende presumibilmente dipingere il prodigio di un amore corrisposto, al quale contrapporre il suo infelice sentimento. Porzio invece interpreta il sonetto ricorrendo al concetto di causa naturale, concetto che sfrutta per limitarsi a descrivere la drammatica distinzione fra l'amata e l'amante.

Petrarca aveva definito doppio miracolo il reciproco scambio di spiriti vitali e il filosofo, che teme di andare contro alle intenzioni del poeta cercando di offrire la spiegazione razionale di un simile effetto, non può che ridurlo a miracolo naturale del quale la «cagione ci è occulta, ma non già è fuori de l'ordine de la natura»¹⁶³. Tuttavia, il napoletano presenta immediatamente il contenuto del sonetto petrarchesco come un usuale tema di discussione filosofica («sogliono dubitare i philosophi qual'è la cagione che tra l'amata et l'amante al primo incontro appare un colore smorto»)¹⁶⁴, ponendo in

¹⁶¹ Aristotele, *De partibus animalium*, 687 a 7-10.

¹⁶² «Quando giugne per gl'occhi al cor profondo/l'imagin donna, ogni altra indi si parte,/ et le virtù che l'anima comparte/lascian le membra, quasi immobil pondo./Et del primo miracolo il secondo/nasce talor, che la scacciata parte/da se stessa fuggendo arriva in parte/che fa vendetta e'l suo exilio giocondo./Quinci in duo volti un color morto appare/perché 'l vigor che gli vivi gli mostrava/da nessun lato è più la dove stava./Et di questo in quel dì mi ricordava,/ch'i' vidi duo amanti trasformare,/et far qual io mi soglio in vista fare». Petrarca, *Quando giugne per gl'occhi al cor profondo*, in *Canzoniere*, cit., p. 454.

¹⁶³ S. Porzio, *Dubbi circa gl'affetti d'amore sopra le parole del Petrarca in quel sonetto Quando giugne per gl'occhi al cor profondo*, ms. Brancacciano V D 17, cit., f. 44r.

¹⁶⁴ Ivi, f. 43r.

particolare due questioni da affrontare, perché gli amanti tendano al pallido piuttosto che ad altri colori, e soprattutto se sia l'amato o l'amante a generare un simile effetto: sarà però l'analisi del sonetto a fornire una soluzione a questa ultima dubitazione.

Mentre giustifica fisiologicamente il pallore con il restringimento dei pori che impedisce l'afflusso del sangue alle guance, Porzio lo attribuisce alla paura provata di fronte alla cosa amata che potrebbe mostrarsi sdegnosa. E' vero che «la paura nasce in noi da un'imaginatione, la qual noi facciamo d'alcun male, il qual noi pensiamo di corto poterci intervenire », ma «è un'altra maniera di paura, la quale è una perturbatione d'animo et una congelatione causata da la subita vista de la cosa amata»¹⁶⁵. La cosa amata è infatti talmente grande ed insolita per l'amante al punto che gli spiriti vitali di questo sono costretti a lasciare sguarnito il resto del corpo e a rifugiarsi nel cuore, il quale altrimenti non avrebbe la forza di sopportare un simile urto. Del resto non deve stupire che la cosa amata produca un effetto così violento: tutte le cose più piacevoli come il sole o le acque fresche, quando si avvicinano troppo o in modo improvviso, si convertono immediatamente in mali accecandoci o spaventandoci¹⁶⁶.

L'immagine della donna - dopo essersi così insinuata attraverso gli occhi - prende stanza nella potenza appetiva situata nel cuore, lasciando appunto come morte le virtù motiva e sensitiva. Questo è il primo miracolo che l'amata produce nell'amante, ma sulla scorta della *Retorica* Porzio spiega anche il secondo prodigio cui allude Petrarca:

Questo color smorto conosciuto da la cosa amata genera talvolta una pietà mediante la quale ella si muove a compassione, et ha dolore de l'amante, et da questo dolore et da questa compassione (qual secondo il philosopho ne la Rethorica è dolore) concorrono al cuore i spiriti et così discolora anche lei il viso et per questa maniera vien a fare vendetta, per che fa

¹⁶⁵ Ivi, f. 46r.

¹⁶⁶ Anche per questo argomento di origine galenica cfr. Porzio, *De dolore*, cit., p. 7.

quel medesimo effetto che ella ha fatto ne l'amante, che da la pietà adunque nasca dolore è manifesto per Aristotile assai longamente [...]»¹⁶⁷.

La compassione – intesa aristotelicamente come dolore – produce anche nell'amata un concorso degli spiriti vitali al cuore, la quale al pari dell'amante resta pallida e quasi morta. Se distinte sono le cause, la paura nell'amante, la pietà nell'amata, resta che queste diverse declinazioni del dolore causano il medesimo effetto esteriore: «non è dunque inconveniente da due maniere di passione, paura e pietà, nasca un medesimo colore, per che a la paura et a la pietà si aggiugne et accompagna dolore, il quale raccogliendo gli spiriti rende il viso smorto»¹⁶⁸. Era stato intorno a questo punto, a questa comune alterazione esteriore che era sorta l'iniziale dubitazione dei filosofi, se fosse vero che l'amata in quanto causa prossima generasse prima in sé il pallore. Avendo stabilita la diversa origine dei due pallori, Porzio può a questo punto rispondere che l'amata è piuttosto una causa naturale e che quindi produce l'impressione non in se stessa, ma in un soggetto atto e disposto a riceverla, così come il fuoco genera l'effetto nel legno e non in se stesso e il pepe riscalda altre cose, ma non se stesso. Se l'amata impallidisce come l'amante – ribadisce – lo fa per compassione e non per la paura che ella ha scatenato in altri.

Porzio avrebbe avuto intenzione di dedicare un trattatello anche all'opposto fenomeno dell'arrossire, che pare non aver mai composto. Tornò invece a commentare Petrarca da ben altre prospettive in una pubblica lezione tenuta all'Accademia fiorentina, che si apriva con ostentate dichiarazioni di cerimoniosa modestia:

Io credo, anzi tengo per certo, consolo magnifico, virtuosissimi non meno che nobili achademici et voi tutti amorevolissimi uditori, che hoggi v' interverrà come interviene a coloro che stimando veder cosa più bella, corrono a veder tirar d'arco huom senza mano, o

¹⁶⁷ Porzio, *Dubbi circa gl'affetti d'amore*, cit., f. 48v. Il passo aristotelico cui allude Porzio è in *Retorica*, 1385b 12-17.

¹⁶⁸ Porzio, *Dubbi circa gl'affetti d'amore*, cit., f. 49r.

vero cucir col piede effetto mostruoso, più tosto che piacevole, et che essendovi per avventura immaginati dever udire la dolcezza de le parole et la leggiadria de lo stile di tante dotte lingue che in questo si honorato luogo de i più belli ingegni in tal maniera n'han dato saggio che nè più altamente, nè più leggiadramente mai si poteva. Udirete in cambio di loro me, il quale e dir non posso e il più tacer m'è noia, per che com'io son certo non avezzo al componimento et ornatezza de le parole, ma a investigare il vero, vi parlerò hoggi senza lingue, ma di questo non mi curo io già molto, conciosia che Christo benedetto n'insegna che non debbiamo con molto studio pensare ciò che parlar deviamo, per che dice *Nolite esse solliciti quid loquamini*¹⁶⁹.

Mentre avvertiva che non sarebbe stato all'altezza dei *belli ingegni* che frequentano l'Accademia a causa della forma trascurata della sua lezione, Porzio badava a sottolineare che la scelta di prediligere i contenuti agli ornamenti dello stile era perfettamente consona alla sua professione di filosofo, ma pure rispettosa degli insegnamenti di Cristo: dato un simile richiamo è impossibile in questa opposizione tra forma e contenuto non pensare alla polemica contro l'esteriorità farisaica e i βαπτολογέντες condotta nella *Cristianae deprecationis interpretatio*. Insomma la lezione sul sonetto petrarchesco, lungi da essere un *effetto mostruoso*, viene in questo modo improntata fin dall'inizio ai caratteri di verità e pietà¹⁷⁰.

Stavolta del resto la scelta di commentare *Io vo piangendo i miei passati tempi* imponeva un diverso sfondo alla trattazione d'amore¹⁷¹. Spinto da quel

¹⁶⁹ S. Porzio, *Letzione sopra il sonetto del Petrarca Io vo piangendo i miei passati tempi*, ms. Brancacciano V D 17, cit., f. 50r.

¹⁷⁰ Non può sfuggire lo scarto della lezione porziana rispetto ad un certo nozionismo accademico, quando il filosofo respinge con sdegno l'eventualità di trattare dati eruditi: «Cominciando hora a dichiarare particolarmente non fa mestiero ricontarvi se questo sonetto in Arquata o veramente in corte per che di questo estimo ne siate bene informati, nè troppo importa ancora sapere, come pare s'affaticheno intender molti, qual fosse in quei tempi che il presente sonetto fu composto l'età del Poeta [...]», ivi, f. 53r.

¹⁷¹ «Io vo piangendo i miei passati tempi/I quai posi in amar cosa mortale/Senza levarmi a volo havend'io l'ale/Per dar forse di me non bassi essempli/Tu che vedi i miei mali indegni et empi/Re del cielo invisibile immortale/Soccorri all'alma desviata e frale/E 'l suo difetto di tua gratia adempi/Si che s'io vissi in guerra et in tempesta/Mora in pace, et in porto et se la stanza /Fu vana, almen sia la partita honesta/A quel poco di viver che m'avanza /Et al

rinsavimento dettato dalla vecchiaia cui accennava nel *Sull'affetti* («all'età mia non conviene horamai parlar d'amore, ma sì bene pentirse del tempo de la gioventù, speso ne l'amorose fatiche»)¹⁷², Porzio affronta una poesia per la quale non può limitarsi all'oggettiva analisi medica dell'amore-passione nella sua fenomenologia, bensì deve esporsi nella condanna di un sentimento che involupa l'uomo nelle vicende terrene e lo tiene lontano dal culto di Dio: l'amore, precedentemente descritto come un sovvertimento psicofisico confinato nella sfera naturale dell'uomo, subisce qui una torsione che lo configura come un autentico peccato da cui è necessario mondarsi per raggiungere la salvezza eterna¹⁷³. In questo contesto la patologica condizione che portava l'anima sensitiva a prendere il sopravvento sulla razionale lasciandola come morta finisce per assumere ben altre - ed immateriali - connotazioni tanto che il suo superamento, vale a dire il ristabilimento della corretta gerarchia fra ragione e sensi, comporterà per l'uomo anche un ritrovato rapporto di filiale sottomissione nei confronti di Dio. Insomma, ciò che per il filosofo naturale è una malattia, per il teologo è peccato: la debolezza della ragione di fronte alla tempesta delle passioni può essere vista secondo queste diverse prospettive.

È in ogni caso tratteggiando la catarsi del poeta dai suoi empî errori, aver anteposto l'idolatrîco amore per Laura a quello per Dio e per gli altri uomini

morir degni esser tua man presta/Tu sai ben ch'in altrui non ho speranza». Petrarca, *Canzoniere*, cit., p. 1394.

¹⁷² Porzio, *Lezione sopra il sonetto del Petrarca*, cit., f. 50v.

¹⁷³ Per quanto solitamente permeato di movenze platoniche, il trapasso da un amore giovanile di tipo inferiore ad uno maturo di natura spirituale rappresenta un *tòpos* della cultura letteraria dell'epoca: ad esempio lo ritroviamo in G. Gelli (*Sopra un sonetto di messer Francesco Petrarca*, in *Tutte le lezioni fatte da lui nella Accademia Fiorentina*, in Firenze, 1551, pp. 52-53) oppure in un contesto sostanzialmente svincolato dal commento a Petrarca con B. Varchi (*La seconda parte delle lezioni di m. Benedetto Varchi nella quale si contengono cinque lezioni d'amore, lette da lui pubblicamente in Fiorenza e Padova*, Fiorenza, 1561, pp. 262-263) che allude comunque al rinsavimento dell'età che permette di guarire dall'amore volgare per guadagnare quello celeste.

ed essersi reso schiavo delle proprie passioni come un secondo Lucifero¹⁷⁴, che Porzio guadagna il terreno della teologia. Non certo però una teologia platonizzante: il filosofo nega con decisione che le *ale* di cui parla Petrarca nel sonetto siano quelle dell'anima cui si allude nel *Fedro* e non concede altro spazio ai *tòpoi* dell'Accademia. Sono piuttosto le autorità scritturali, *in primis* le epistole paoline, a fondare l'esaltazione della grazia che permette al poeta di scuotersi dall'errore e liberarsi dal peccato, tanto che il pentimento si configura – secondo un motivo tipicamente riformato – come frutto e non come condizione del beneficio divino: «Diciamo adunque che quando la benignità d'Iddio vuol muover'uno a penitenza conciosia che niuno mai per se medesimo potrebbe senza special grazia come ben dice Paulo scrivendo a Romani»¹⁷⁵. L'aristotelica malattia della mente e del corpo è diventata quindi un male dell'anima bisognoso di medicine ultraterrene, le quali costituiscono appunto i due fuochi intorno ai quali Porzio organizza il commento al sonetto: la fede e la grazia. Quando il filosofo insiste sull'esclusivo potere giustificante della fede, mostra come essa sola consenta alla ragione – evidentemente ferita dal peccato originale – di perseguire il bene e raggiungere Dio:

Soccorri all'alma, presta il tuo aiuto, [...] all'anima desviata dietro a i sensi, lasciando il lume de l'intelletto che la maestà tua si degnò darne credone simili a lei, a ciò che tenendo noi sempre la mente a te stesso, la ragion apigliandosi sempre al bene, lasciando il male ci conducesse dove tu stai, mediante il dono de la fede da te datone¹⁷⁶.

La fede infatti si presenta come l'unico efficace deterrente contro il male («Chi ha ferma fede in Christo ha la speranza de le cose promesse et chi ha speranza di queste si parte dal mal fare, teme Iddio et la punitione. Onde

¹⁷⁴ Porzio, *Letzione sopra il sonetto del Petrarca*, cit., f. 55r: «Onde desidera a la donna molto per che consequentemente desidera a se stesso, et per questa cagione se fa grande contro al suo signore come si fece il primo angelo che per troppo volere a se cercò attribuirsi quello che non gli si perveniva».

¹⁷⁵ Ivi, f. 59r.

¹⁷⁶ Ivi, f. 63r.

comincia per dilettione a oprar bene et solo Iddio al suo soccorso chiama per che è via, vita e verità a tutti quegli che in lui si confidano»)177, che in un percorso dal timore all'amore consente all'uomo di abbandonare i suoi errori ed i suoi peccati proprio perché Dio ha dato la possibilità di farsi suoi figli solo *his qui credunt in nomine eius*, come recita la citazione giovannea intorno alla quale si snoda l'intera produzione teologica di Porzio178: nessuna azione umana sarà pertanto giusta qualora non venga orientata da un aiuto soprannaturale. È a questo proposito che Porzio non manca di sottolineare ripetutamente come il dono della fede dipenda in ultima analisi dalla virtù salvifica della grazia, quell'unico puntello possibile per la fragile natura umana incapace di tornare a Dio solo con le sue forze una volta che abbia ceduto alle lusinghe del male:

Mancando adunque la natura humana in questo per esser frale e mutabile, nè potersi a voglia sua rivolgere a quella strada che ne conduce a Dio dopo ch'una volta s'è traviata da quello, bisogna che c'intervenga la gratia speciale, mandata da Iddio, però che come san Giovanni parlando da questa dice: 'Sine me nihil potestis facere'. Onde com'ancora dice san Paulo: 'La clemenza d'Iddio dà il volere et la perfettione che è il proposito fermo di non recidivare et l'habilità concessa per la gratia da essequirlo'179.

L'accento così deciso portato sulla giustificazione garantita dalla fede e la sostanziale passività dell'uomo di fronte al beneficio della grazia assume un aspetto particolare quando si ricordi che ciò avviene nel contesto di una lezione tenuta per l'Accademia fiorentina, ambiente sensibile e ricettivo ai fermenti eterodossi in chiave riformata. Porzio ha facile gioco nel curvare a simili conseguenze le suggestioni religiose offerte dal sonetto di Petrarca, conseguenze che del resto non sono affatto estranee al cristocentrismo dell'*An homo* e dell'*Interpretatio* dove a tenere il campo saranno proprio la priorità assoluta della fede e il necessario sostegno della grazia.

¹⁷⁷ Ivi, f. 67r.

¹⁷⁸ Cfr. *infra*.

¹⁷⁹ Porzio, *Letzione sopra il sonetto del Petrarca*, cit., ff. 63v-64r.

E' in ogni caso con questa implicita palinodia sotto il segno salvifico della religione che il filosofo aristotelico si congeda da un genere letterario come il trattato d'amore che la permanenza alla corte toscana e la vita da accademico gli avevano imposto di recuperare. Questo però va notato: i motivi inquietanti e drammatici di marca materialistico-sensista – con i quali Porzio aveva a più riprese affrontato il tema d'amore – vengono infine del tutto accantonati quando a tenere il campo è il dominio della fede, in ossequio ad una cifra del filosofare del napoletano così tanto ostile a *miscere diversa brodia* pure in un contesto particolare come quello del commentario poetico¹⁸⁰. Il trapasso da una considerazione puramente fisica dell'uomo ad una che invece contempla la sua più elevata sfera spirituale – certo suggerita ed imposta anche dai testi commentati – comporta necessariamente un cambio reciso di paradigma che non ammette infiltrazioni filosofiche esterne, ma che cerca appoggi esterni unicamente nell'intelligenza delle Scritture. Per questo, pure l'affrancamento dall'usuale aristotelismo, non significa neanche cedere a tentazioni sincretiche in direzione del platonismo.

¹⁸⁰ Il solo riferimento ad Aristotele che si ha nel trattatello è del resto mirato ad assimilare la posizione dello Stagirita a quella dei teologi su di una questione definitoria: « Et questa non solo è stata considerata dal theologo, ma Aristotile ancora ne l'economica mostra che due sono le manier' del timore, cioè servile, ch'è timor d'odio, per che t'induce contr'all'animo tuo a lasciar quello che tu brami seguire, e filiale, considerato d'Aristotile nel poema d'Homero quando Penelope parla a Laerte suo socero» (ivi, f. 59v). La preoccupazione porziana nel tenere distinte filosofia e teologia non affliggeva invece l'amico Gelli, che con disinvoltura intrecciava passi evangelici, gli insegnamenti del Verino primo e motivi aristotelici sempre nel commentare gli spirituali sonetti in morte di madonna Laura. Esempi eloquenti sono rappresentati dalla seconda e dall'ottava lezione contenute in G. Gelli, *Tutte le lettioni*, cit..

IV. *Parva naturalia* tra Napoli e Pisa

Una convinta militanza aristotelica filtrata attraverso l'esegesi antica di Alessandro, il conseguente rifiuto di elementi esterni al paradigma peripatetico per quanto dotati dell'*appeal* da argomento alla moda, un interesse per il dato positivo e particolare ed infine una minuziosa attenzione filologica alle parole sono le linee direttive che è dato cogliere da queste opere senza dubbio minori, ma che permettono di cogliere l'ossatura e i confini tutti terreni della fisica e della psicologia di Porzio. La ricomposizione dei diversi aspetti avviene nelle grandi opere come il *De mente humana* e il *De rerum naturalium principiis*: qui importa però sottolineare la vastità delle competenze del filosofo napoletano, capace di dedicare - come si vedrà - affondi monografici alla medicina, alla filologia e anche alla biologia.

Due libelli dalla storia lunga

Opere come l'epistola *De conflagratione agri puteolani* (1539) e il trattatello *De puella germanica* (1542) possono essere incasellate all'interno di più generi a causa delle loro vicende editoriali. Esse nascono come brevi relazioni di carattere scientifico, l'una a proposito di un terribile stravolgimento sismico d'origine vulcanica avvenuto a Pozzuoli nel 1538 pochi mesi prima della pubblicazione del libello, l'altra su di un caso di inedia ai limiti del miracoloso che aveva interessato molti dei più importanti medici europei intorno al 1542. Entrambe si pongono dunque sotto il segno dell'attualità, come risposte immediate agli interrogativi suscitati da quegli eventi stupefacenti. La loro ripubblicazione circa dieci-dodici anni più tardi sposta il fulcro dell'interesse, lasciando ovviamente cadere l'aspetto legato alle contingenze temporali. Se nel 1551 sia il *De conflagratione*, sia il *De puella* vengono ristampati da Torrentino, ciò accade perché ormai i due libelli hanno trovato un esclusivo inserimento nella letteratura sui *monstra*, i *mirabilia*, i *miranda*, le *raritates* così cara alle corti e che in quegli anni tanta fortuna incontrava in particolare sul

versante medico dei *consilia* individuali¹⁸¹. Nate insomma come *instant books*, le due opere perdono con la ristampa il loro carattere più caduco configurandosi unicamente come descrizioni di eccezionali fenomeni naturali singoli che il filosofo riesce tuttavia a ricondurre all'interno della regolarità delle leggi fisiche¹⁸².

Le soluzioni che l'epistola e il trattatello portano per spiegare rispettivamente la distruzione di Pozzuoli e il prolungato digiuno della fanciulla di Spira non sono tuttavia da leggere come applicazioni a casi particolari di un generale paradigma direttamente ancorato al *De incantationibus*, per quanto la suggestione non manchi di una certa efficacia¹⁸³. L'intenzione di giustificare eventi apparentemente prodigiosi rimanendo *in puris naturalibus* accomuna infatti Pomponazzi e Porzio, entrambi interessati a salvaguardare il peripatetico concetto unitario di natura quale sola scaturigine delle proprietà del mondo sublunare, ma il primo non esita nel farlo a ricorrere ad armi spurie, come l'astrologia e le teorie dell'immaginazione, mentre il secondo compie la stessa operazione facendo appello ad un versante puramente fisico: cerca le ragioni dell'*asitia* nella tradizionale fisiologia della teoria degli umori, così come spiega i terremoti più violenti parafrasando in modo fedele la

¹⁸¹ Sulla fortuna della letteratura medica sui *miranda* e i casi individuali a metà del XVI secolo cfr. L. Deer Richardson, *The generation of disease: occult causes and diseases of the total substance*, in *The medical renaissance of the sixteenth century*, ed. by A. Wear, R. K. French e I. M. Lonie, Cambridge 1985, pp. 175-194; N. Siraisi, *Medicine and the Italian University 1250-1600*, Leiden, 2001, pp. 226-227.

¹⁸² Nel caso dell'epistola si perdeva anche la dimensione napoletana della narrazione, in quanto nell'edizione fiorentina Porzio specifica alcuni aspetti toponomastici e lascia cadere altri particolari incomprensibili per un cittadino non partenopeo.

¹⁸³ Questo accostamento dei libelli *De conflagratione* e *De puella* con il *De incantationibus* di Pomponazzi sorge infatti abbastanza ovviamente e costituisce un luogo comune della loro interpretazione a partire da Saitta, *L'aristotelico Simone Porzio*, cit.. A quanto risulta dal volgarizzamento dell'epistola *De conflagratione* curato da Rizzuti, (*Porzio, Trattato del fuoco*, cit., p. 7), il filosofo avrebbe composto un trattato più ampio sui prodigi, ma poiché il riscontro con l'originale latino non conferma la notizia, si potrebbe piuttosto ipotizzare che il presunto *De portentis* altro non sia che l'accademico commento alle *Meteore* che lo stesso Porzio cita più volte nel corso del libello.

Meteorologia aristotelica. Questo non implica – ben inteso – nessun giudizio sulla maggiore o minore modernità di Porzio nei confronti di Pomponazzi, in quanto la vera differenza che semmai è dato cogliere nei loro approcci è l'assoluta adesione del napoletano all'ortodossia del testo aristotelico in opposizione ad una maggiore indipendenza speculativa del Peretto, manifesta a partire dalle forzature che egli opera all'interno del cosmo aristotelico con l'enfasi che conferisce alla magia, all'astrologia e all'*imaginatio*. Anche senza avventurarsi in rischiose confutazioni dell'esistenza dei demoni o evocare altre categorie estranee all'aristotelismo tradizionale, Porzio afferma con disinvoltura l'autosufficienza dei fenomeni della natura: i suoi *miranda* – accidentalmente connessi a particolari avvenimenti umani – vogliono solo essere integrati all'interno della razionalità delle leggi fisiche, restando slegati da ogni vicenda cosmico-astrologica complessiva che possa divenire una compiuta sorta di filosofia della storia¹⁸⁴. E' dunque altrettanto evidente che una categoria seppur vasta come quella di “magia naturale” appaia impropria per definire il contenuto di libelli come il *De conflagratione* e il *De puella germanica*, tutti incentrati a riaffermare la regolarità del corso del mondo indipendentemente da ogni intervento esterno, divino o umano che sia. Il prodigio per Porzio è solo un evento naturale raro di fronte al quale il filosofo ha il dovere di impiegare le armi della ragione per disinnescare le paure del volgo ignorante, e sfruttando dichiaratamente alla lettera i principi del *corpus aristotelicum* può astenersi da ogni confronto mistificatorio verso i miracoli cristiani: i domini della sua filosofia non si spingono così oltre¹⁸⁵.

L'epistola *De conflagratione* conobbe un immediato successo prima ancora di essere stampata: esemplari manoscritti dell'opera, qualche volta volgarizzati,

¹⁸⁴ Cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, 1935, p. 170.

¹⁸⁵ Non concordo pertanto con quanto affermato da P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 279, che definisce i due libelli opere come descrizioni di casi singoli di magia naturale. Sia il *De conflagratione*, sia il *De puella* sono – come si vedrà – nient'altro che applicazioni a singoli casi di dottrine naturali di Aristotele, che nulla hanno quindi a che vedere la magia naturale.

sono infatti molto diffusi¹⁸⁶. Il libello – stampato per la prima volta nel 1539 e poi nel 1551 – ebbe tuttavia anche una versione in volgare “ufficiale” realizzata da Ortensio Rizzuti sempre nel 1539, nonché numerosi epigoni¹⁸⁷.

Il pregio principale dell’epistola porziana dovette risiedere nella prontezza con la quale comparve subito a ridosso dell’evento che descriveva: il terribile terremoto che nel settembre 1538 squassò la zona di Pozzuoli per giorni e giorni, distruggendo le celebrate terme di acque solforose e provocando il sorgere repentino di un monte che prese per questo l’appellativo di Nuovo. L’opera si apre proprio sottolineando la natura eccezionale dell’evento, che si prestava pertanto ad essere frainteso e addirittura proiettato in una dimensione ultraterrena:

Multa sunt, quae etsi naturali ratione eveniant, quia tunc raro contingunt, portenta hominibus atque iis maxime, qui rumore potius ea quam visu percipiunt, videri solent. [...] Quae natura raro fiunt, non una ratione oriuntur, cum eorum quaedam certis careant definitisque causis, cuiusmodi sunt, quae temere et casu fiunt, alia vero non sine certis causis tametsi ea quoque raro eveniat. Huius generis sunt luminarium defectus, ignae exhalationes, terraemotus¹⁸⁸.

Nonostante la tendenza dei *rudiores* ad associare la rarità di un fenomeno a concetti come caso o prodigio, il carattere di eccezione di un avvenimento non pregiudica la possibilità di spiegarlo razionalmente poiché ad esempio di

¹⁸⁶ Mi risultano almeno 4 esemplari manoscritti del *De conflagratione*, il ms. 26 A, University Library, Manchester; il ms. Phill. 12844, Harry Ransom Humanities Research Center, Austin; il ms. V A 46, Biblioteca Nazionale, Napoli; e infine un volgarizzamento coevo dell’epistola conservato nel ms. D 129 inf., Biblioteca Ambrosiana, Milano.

¹⁸⁷ Della traduzione di Rizzuti, di estrema rarità, è stato finora possibile rinvenire un solo esemplare purtroppo mutilo presso la Biblioteca Eustachio Rogadeo di Bitonto. Sarebbe auspicabile colmare la lacuna – che riguarda la parte centrale dell’epistola – in quanto pare contenere alcune significative varianti rispetto all’originale latino, come il già ricordato riferimento all’altrimenti sconosciuta opera *De li portentis*, ma anche l’inserimento di passi della *Meteorologia* omessi da Porzio (ad esempio il richiamo ai *mugiti* gettati dalla terra che è attinto da *Meteorologia*, 368a 20-26).

¹⁸⁸ Porzio, *De conflagratione*, cit., p. 3.

eclissi e terremoti è possibile rinvenire le cause certe e definite. Anzi, la ricerca di queste cause naturali dei fatti sarà «philosophi proprium munus» e dopo un sommario riepilogo dei fatti accaduti nella zona di Pozzuoli, Porzio inizia la sua indagine sui terremoti.

L'azione del sole sulla terra umida e porosa produce dei vapori negli antri e nelle caverne. Se questi vapori riescono ad uscire si limitano a generare venti, ma qualora vengano impediti dalla solidità della terra o dall'eventuale vicinanza al mare («quod suo tum frigore tum fluctu, fumos illos in terrae viscera repellit») squassano la terra con il loro moto velocissimo dopo essersi incontrati con i fuochi sotterranei. L'intensità del terremoto sarà così proporzionata alla quantità di soffio che uscirà dalla terra. E' a questo punto chiaro che Porzio sta parafrasando il secondo libro della *Metereologia*, in particolare la sezione che Aristotele dedica proprio ai terremoti. La stessa associazione del terremoto alle eclissi e agli *stellarum conventus* tipici dei solstizi di primavera e autunno ricalca quasi alla lettera le osservazioni dello Stagirita, il quale non aveva peraltro mancato di segnalare la natura tendenzialmente sismica della zona flegrea. Per questo Porzio, dopo aver mostrato in generale le cause efficienti dei terremoti, si dedica a rilevarne la presenza nel caso della conflagrazione di Pozzuoli. E in effetti

Locus vero, qui maxime terraemotibus quatitur, has natura ipsa sortitus est conditiones ut sit mari finitimus, eiusque terra velut spongia sit poris affluens et cavernis, quibus omnibus Puteolanus ager obnoxius, frequentes patitur terraemotus¹⁸⁹.

Del resto la natura calda delle acque termali che un tempo sgorgavano a Pozzuoli dimostra a sufficienza l'esistenza di fuochi sotterranei nella regione, che a seguito del terremoto avevano preso ad incendiare il bitume provocando per giorni l'eruzione di ceneri e pomici infiammate dal sottosuolo. In base a questa considerazione risulta pressoché impossibile a Porzio fare previsioni sulla durata del fenomeno conflagratorio:

¹⁸⁹ Ivi, p. 4.

Verum qui Vesevi incendia huic nostro comparaverit, facile intelliget, non minori tempore duraturum hoc quam illud, cum magnum terrae spatium, imo totus ager Puteolanus, sulfureo bitumine plenus sit, unde habeat ignis ille aptam, et non cito defecturam materiam¹⁹⁰.

Come si era visto in precedenza, Porzio attribuisce all'astrologia le osservazioni corrette sul legame fra terremoti, eclissi e solstizi che recupera come gli altri argomenti da Aristotele. E' tuttavia alla rilevazione della concomitanza di queste circostanze che il filosofo limita il valore delle speculazioni astrologiche. Se Porzio trova utile l'associazione causale tra fenomeni naturali celesti e terreni, considera invece dannosi e falsi i tentativi di giustificare come conseguenze dirette dei moti stellari gli eventi umani. Infatti un terremoto, legato alle eclissi e solstizi, non annuncia niente «praeter siccitatem» la quale provoca solitamente carestie ed epidemie. Tutto ciò mira senza dubbio a relativizzare le posizioni di chi rende più drammatico questo contesto, individuando ulteriori conseguenze: infatti «Astrologi intestina bella sequutura predicant, corpora namque arserunt, ut animus ad iram pronior fuerit»¹⁹¹. Il rapporto individuato dagli astrologi fra terremoti, siccità e guerre civili viene però facilmente liquidato da Porzio col porlo sotto il debole segno dell'accidentalità¹⁹². A prescindere dalla possibile opzione politica sottesa all'argomento – prospettare l'effettiva possibilità di tumulti popolari non avrebbe certo fatto piacere al viceré Toledo, destinatario dell'epistola – non può sfuggire l'insofferenza del pensatore napoletano nei confronti dell'astrologia, un'insofferenza che in altre opere si trasformerà in un'assenza molto significativa del tema piuttosto che in un violento attacco come quello che chiude il libello, teso completamente a ribadire l'irriducibile

¹⁹⁰ Ivi, p. 7.

¹⁹¹ Ivi, p. 8.

¹⁹² Analoga posizione sarà tenuta quasi cinquanta anni dopo da un allievo di Porzio, G. B. Longo, nella sua *De cometis disputatio*, Neapoli, 1578, ugualmente fondata sulla *Meteorologia*. Longo sostiene infatti che le comete nulla indicano se non «siccitas ac ventorum copia, bella autem seditiones, novaeque sectae nimis accidentaliter ac remote a Cometis causari dicuntur» (f. 24r).

conflitto del *philosophus naturalis* contro queglii «Harioli, somniorumque interpretes, ac vulgares Astrologi» che «alio trahunt, quae natura duce proveniunt»¹⁹³. A questa astrologia mistificatrice si oppone senza dubbio un'astrologia utile, quella osservativa, che per il filosofo Porzio non è in ogni caso niente di più che un utile strumento di seconda mano. Non c'è tuttavia da stupirsi di una concessione così limitante, se ben si considera anche quanto la concezione alessandrista di cielo come causa universale – sottesa all'intera produzione di Porzio – lasci poco margine operativo agli strumenti dell'astrologia¹⁹⁴.

La polemica antiastrologica di Porzio fu pienamente colta ed accettata da Pietro Giacomo Toletto, scienziato di origine spagnola il quale compose a sua volta nel 1539 un *Ragionamento del terremoto*. L'opera in volgare di Toletto è in sostanza una ripetizione in forma più diffusa dell'epistola porziana, dalla quale recupera *in toto* i presupposti fisici aristotelici per la spiegazione della conflagrazione di Pozzuoli. E' costruita però come un dialogo, dove uno degli interlocutori è un discepolo del da poco defunto Nifo: nonostante l'appellativo di Sessano, è possibile scorgere dietro questo personaggio

¹⁹³ Porzio, *De conflagratione*, cit., p. 8.

¹⁹⁴ In un'opera probabilmente coeva come il *De fato*, Ms. Ambrosiano P 197 sup., f. 79r, dopo aver bollato come «non digna philosophis» la posizione degli astrologi sul pervasivo potere delle influenze astrali, Porzio affronta largamente il problema dei limiti logici e fisici dell'azione dell'universale causalità celeste: «nullus effectus est perfectior totali causa, modo ad omnem effectum istorum inferiorum concurrat causa universalis caelum, et particularis, quae cum agat per qualitates activas et passivas non est tanta simpliciter necessaria, ergo istud aggregatum ex universali, et particulari causa non simpliciter necessarium, et tamen effectus qui sequitur ex istis causis est simpliciter necessarius, ergo esset perfectior causa totali. Amplius isti effectus sunt impedibiles, ergo non necessarij. Item corpora inferiora sunt materia superiorum, tunc arguitur sic quae sunt penes esse variabilia, sunt penes operari, sed ista corpora sunt variabilia secundum esse, quoniam generantur et corrumpuntur, ergo et difformiter operantur, et sic caelum in istis inferioribus non potest effectum causare nisi difformem, et non necessarium [...]».

proprio il napoletano Porzio¹⁹⁵. Sebbene Toletto infiltri in modo non sempre coerente elementi alieni ad una trattazione rigorosa di filosofia naturale – l'imprescindibile consenso di Dio al verificarsi dei fenomeni sismici – non esita in conclusione ad affermare che «il terremoto è cosa naturale e non significa alcuna disgrazia, non può significare altro che le cause sue [...] e gl'effetti suoi». Proprio come Porzio il Toletto insiste sul legame accidentale che sussiste fra terremoti e guerre, con una denuncia di sapore prebayliano:

Ma il geno umano è ingrato al suo fattore non sapendo ritrovar le cause de gli effetti naturali si confonde e veggendo questi mali alcuna volta venire unitamente con li terremoti giudica che la terra consapevole delle sceleranze di lui tremi quasi spaventata da gli flagelli del'ira di Iddio li quali lor soprastanno, ma scioccho lui, che ti so dir che se di questo la terra havesse cognicione che per ciò tremar dovesse non mai si quieterebbe per continuamente essorno li peccati sopra la faccia de la terra, e così horribili come sono¹⁹⁶.

E' piuttosto dall'eterna battaglia degli elementi e sulla loro reciproca alternanza che si deve partire per spiegare i fenomeni terrestri *in puris naturalibus*, tenendo presente che questa continua guerra andrà sempre a danno dell'uomo.

Nuovamente dipendente nei contenuti e nello schema compositivo dall'epistola di Porzio è il trattato *Dell'incendio di Pozzuolo* del gentiluomo Marcantonio Falconi¹⁹⁷. In particolare Falconi non si limita – dopo aver spiegato i fenomeni sismici attraverso la teoria dei soffi sotterranei – a rifiutare le drammatiche predizioni degli astrologi, ma anzi le capovolge convertendole sotto il segno del trionfo della fede: il fuoco eruttato durante la conflagrazione di Pozzuoli non sarebbe altro che segno di allegrezza e della vittoria della repubblica cristiana.

¹⁹⁵ Anche se non va dimenticato che lo stesso Nifo aveva pubblicato (Venetiis, 1531) un commento ai libri delle *Meteore*, nel quale distingueva otto tipi di terremoto sulla scorta di Alberto Magno.

¹⁹⁶ P. G. Toletto, *Ragionamento del terremoto, del nuovo monte, del aprimento di terra in Pozzuolo nel anno 1538 e della significatione d'essi*, In Napoli, 1539, s. i. p.

¹⁹⁷ M. A. Delli Falconi, *Dell'incendio di Pozzuolo*, s.i.l., 1539.

Nel suo poemetto *Incendium ad Avernum lacum*, sempre del 1539, il poeta Girolamo Borgia sceglieva invece di interpretare la conflagrazione di Pozzuoli come segno dell'ira divina, respingendo come insufficiente la spiegazione naturale cui pure accennava in apertura del componimento («*Ignem/excitat inclusi specubus vis arida venti*»)¹⁹⁸. Nonostante conferisse dunque maggior valore all'individuazione delle cause ultraterrene – e poiché indirizzava il poemetto a Paolo III, ciò era decisamente ovvio – Borgia sentiva però il bisogno di giustificarsi di fronte a chi aveva splendidamente illustrato quanto accaduto a Pozzuoli unicamente in base ad elementi fisici, vale a dire Simone Porzio:

Nunc ego, ni verear, dum conor seria cultis
admiscere iocis, fastidia gignere nando
longa per oceanum, canerem miracula versu
plurima veridico, verum memoranda relinquam
ista viro quem nunc audit studiosa iuventus
et dextra et lingua naturae abstrusa docentem,
cuius ab ore fluit culto sapientia cantu.
Porcius haec apte doceat meus omnia pubem
Hesperiam, sed nos divina oracula multo
scrutati melius verumque per astra per altum
aethera quaerentes causis ad iusta secundis
supplicia et sceptro naturae novimus uti
saepe Deum et toto penitus nihil orbe moveri
illius iniussu, nam quis mortalia nescit
diluvio peccata Deum mersisse tremendo¹⁹⁹?

Versi questi che, pur se non memorabili, rappresentano un'ulteriore testimonianza della fortuna dell'insegnamento napoletano di Porzio non solo presso i soli studenti, ma anche presso gli intellettuali napoletani.

¹⁹⁸ G. Borgia, *Incendium ad Avernum lacum horribile pridie cal. Octob. MDXXXVIII nocte in tempesta exortum*, s. i. l. d., f. 4r.

¹⁹⁹ Ivi, f. 4v.

La ristampa fiorentina dimostrò che l'opera sul terremoto di Pozzuoli poteva interessare il pubblico anche ad un decennio dalla sua originaria composizione in un contesto che non era più quello napoletano, così legato ai luoghi dell'evento narrato ed interpretato. Ancora nel *Dialogo del terremoto* (1571), scritto in occasione del sisma che aveva colpito Ferrara, Giacomo Buoni inseriva per bocca del noto aristotelico Benedetto Mansoli una traduzione integrale dell'epistola, che riteneva uno dei riferimenti imprescindibili per la trattazione del tema:

Questa è una bella epistola, stando ne i termini puri naturali, et degna d'un philosopho di tanto nome, et molto a proposito di quello che noi trattiamo. Non è maraviglia che Monsignor Manzuolo sia riuscito così gran philosopho, havendo havuto così gran maestro²⁰⁰.

Proprio in base agli argomenti presentati dall'opera porziana Buoni – che pure molto concedeva alle forze divine ed ultraterrene – era infatti costretto a riconoscere il valore e la sostenibilità di una spiegazione dei terremoti *in puris naturalibus*:

Dirò pur quello che m'avanza a dire. Egli è vero che senza astrologia con i principi naturali pigliati da Monsignor Manzuolo dello spirito, o vento, della essalation della terra e del sito vario di quella, si può rendere ragione delle apparenze et effetti del terremoto²⁰¹.

Il *De conflagratione* avrebbe però svelato i suoi limiti una volta iniziato lo sgretolamento della fortezza aristotelica sulla quale reggeva, come dimostra il modo col quale nel 1609 Giovan Battista Della Porta, il quale in gioventù era pure stato legato in qualche modo al magistero di Porzio, richiamerà le tesi

²⁰⁰ G. A. Buoni, *Del terremoto*, cit., f. 29v. A f. 27v Manzoli ricorda che Porzio era stato suo maestro a Pisa. Il volgarizzamento dell'epistola va da 27v a 29v.

²⁰¹ Ivi, f. 30v.

contenute nel libello²⁰². Nel *De aeris transmutationibus* Della Porta non manca infatti di affrontare – rimanendo in questo debitore allo schema della *Meteorologia* – pure i fenomeni sismici, inserendo così una sua *opinio historica* sulla conflagrazione di Pozzuoli. Ripete quindi l'enumerazione dei fattori che avevano portato a quel terribile evento naturale, come la ricchezza di bitume e zolfo nel sottosuolo, ma anche il solstizio di Saturno e Marte e proprio citando alla lettera l'epistola porziana ricorda i danni prodotti dal terremoto. Ma Della Porta non accetta quanto affermato da quel suo antico maestro sulla tendenza sismica delle terre cavernose vicine al mare, in quanto l'osservazione e l'esperienza paiono suggerire altrimenti: «surrentinus totus et salernitanus tractus similis est, non tamen terraemotibus quatitur»²⁰³. Semmai sono i fuochi sotterranei di cui abbonda l'*ager Puteolanus* a rendere quella zona soggetta ai terremoti, ma non certamente le acque che si infiltrano nel sottosuolo poroso. L'analisi di Della Porta sugli errori di Porzio continua impietosa anche su temi secondari, sottolineando come solo apparente sia stata la retrocessione del mare che il maestro poneva erroneamente in relazione con l'azione della terra "assetata" a causa della perdita del soffio («quia cineres et lapides quos virago evomerat supra mare, et litora compluti ante operuerunt et litora altiora reddita sunt») ed evidenziando ulteriori equivoci sorti per spiegare l'umidità delle ceneri eruttate dalla terra:

²⁰² Quella del legame fra Della Porta e Porzio è una *vexata quaestio* della storiografia filosofica, che già era stata messa in evidenza da Fiorentino, *Giovan Battista Della Porta*, in *Studi e ritratti della Rinascenza*, cit., p. 239; A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento: G. B. Della Porta*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, pp. 76-97; N. Badaloni, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, in *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 93-126. Senza dubbio i dati cronologici scoraggiano dal fare di Della Porta un discepolo di Porzio presso l'università di Napoli, ma lo stesso mago-scienziato racconta di essersi rivolto al filosofo aristotelico per avere informazioni a proposito di uno strano tipo di pesce. Cfr. G. B. Della Porta, *Della magia naturale*, In Napoli, 1677, p. 69; per l'interesse di Porzio per i pesci cfr. *infra*.

²⁰³ G. Della Porta, *De aeris transmutationibus*, a cura di A. Paoletta, Napoli, 2000, p. 261.

quia regio in terraneis aquis scatet [...] quae in montis meditullio oclusae coercebantur in altum proiectae cum cineribus madidi cineres compluti sunt [...] non sicut Portius putat, quod cineres ad mediam aeris regionem ascendentes ex pluviis aquis existentibus, madefacti ceciderint [...]»²⁰⁴.

Argomento che a Della Porta pare insostenibile, poiché presuppone che la media regione dell'aria sia sempre umida e che congeli le aride ceneri come se fossero vapori madidi, nonostante che Porzio affermi in precedenza che i terremoti avvengono nei giorni sereni. L'autore del *De aeris transmutationibus* ha perfettamente chiaro che sia quest'ultimo motivo, sia il triplice nesso caverne/mare/terremoti sono attinti da Aristotele ed è appunto a questa sudditanza di Porzio nei confronti della filosofia peripatetica che Della Porta imputa la debolezza dell'analisi del *De conflagratione*. Se Porzio aveva affermato simili assurdità, tutte smentite dall'esperienza, ciò era stato appunto «ne peripateticam doctrinam in quam publice profitebatur deseruisse videtur»²⁰⁵. Della Porta non condivide evidentemente più la preoccupazione del suo maestro e preferisce aggirare l'*auctoritas* attraverso l'osservazione diretta, sia pure per affrontare il caso di un terremoto avvenuto ormai da settanta anni.

Nel 1542 il *magister* Porzio tiene presso l'Università di Napoli un corso sul secondo libro del *De anima*. Trattando dell'anima nutritiva, riferisce degli stupefacenti digiuni sopportati da orsi e lupi durante il letargo invernale ed introduce un contemporaneo caso di inedia prolungata ancora più straordinario:

Proximis diebus facti certiores a quodam amico nostro, quod circa provinciam germanie civitatem est quaedam puella 12 annorum, quae passa fuit spasmus quasi universalem,

²⁰⁴ Ivi, p. 262.

²⁰⁵ *Ibidem*.

usque melius ex egretudine se haberet, nec bibit, nec cibum assumit, et nec per alvum nec per vesicam emisit et durat hec inedia per XV menses²⁰⁶.

Per la sua eccezionalità *l'asitia* era senza dubbio un fenomeno che aveva ed avrebbe ricevuto anche in seguito attenzione da parte della letteratura medica, ma in particolare la mirabile vicenda di questa fanciulla tedesca – Margherita – stava diffondendo una notevole eco in tutta Europa e Porzio testimonia pure che «anxie certius quaesitus Romae quod est in causa huius inediae»²⁰⁷. Per quanto stupito per un digiuno che non conosce precedenti di simile durata neanche nella Bibbia e che lo obbliga a postulare una componente miracolosa («Et certe credo quod non sit sine miraculo, nam interrogata illa puella quo vivit, respondet a Deo, et hic est fides de lo parochiano»)²⁰⁸, Porzio non declina tuttavia l'indagine delle cause naturali che renderebbero spiegabile la prolungata inedia della fanciulla di Spira. La soluzione porziana del problema, già enunciata nel corso della lezione universitaria, trova in ogni modo un completo e maggiormente articolato sviluppo nel libello *De puella germanica*, di non molto successivo. La sostanziale contemporaneità fra lezione e libello si può argomentare in base al

²⁰⁶ S. Porzio, *Anima II*, ms. A 153 inf., Biblioteca Ambrosiana, Milano, f. 132v. Non c'è bisogno di evidenziare quanto si sia lontani dalla moderna concezione di anoressia, che solo con la scoperta cartesiana dell'interazione degli stati emotivi potrà iniziare ad essere elaborata. Cfr. sul tema A. Pagano, «*Admirabilis abstinentia*»: digiuno femminile e medicina umorale, in *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, a cura di P. Totaro, Roma, 1999, pp. 117-140, dalla marcata impostazione femminista.

²⁰⁷ Il primo a scriverne fu, sempre nel 1542, proprio il medico che ebbe in cura Margherita: il celebre Buchholz, più noto come *Bucoldianus* che era al servizio dell'Imperatore. L'andamento puramente aneddótico del libello favorì la sua eccezionale fortuna, infatti alla prima edizione G. Buchholz, *De puella quae sine cibo et potu vitam transigit brevis narratio*, s. i. l., 1542, seguirono sempre nello stesso anno la ristampa di Magonza e le due di Parigi, mentre di poco successivi furono i volgarizzamenti, uno in tedesco (*Kurtze Historien von einem Medlein, Welches on Speis und Tranck Jr Leben zubringt*, s. i. l. d.) e l'altro in francese (*Brief Récit d'une jeune fille qui vit sans boire et sans manger*, Anvers, s. i. d.). Senza dubbio Porzio dovette conoscere l'opuscolo, dal quale ricava i dati essenziali della vicenda.

²⁰⁸ Porzio, *Anima II*, cit., f. 133r.

fatto che in entrambe le trattazioni si concludono con la diagnosi di quello che sarebbe potuto accadere a Margherita qualora avesse continuato a rifiutare il cibo – vale a dire morire, secondo Porzio – mentre risulta da altre fonti che già verso la fine del 1542 la fanciulla avesse ricominciato a nutrirsi con una certa regolarità²⁰⁹.

Porzio si mantiene ancora nella fedeltà alla lettera aristotelica per quanto nel trattato – del resto dedicato al pontefice Paolo III – ritorni ad esprimere i suoi pii scrupoli nell'affrontare il problema da un punto di vista filosofico. Ma pure a prescindere dalla religione egli stesso aveva trovato il fatto di Spira ai limiti della verosimiglianza («minus verisimile, ad Lucani Veras narrationes reiciendum putarem»)²¹⁰: solo spinto dalle insistenze di alcuni amici si è deciso a diffondere infine la sua opinione sull'inedia di Margherita.

Si riducono in sostanza a due le soluzioni che Porzio potrebbe scegliere per spiegare la possibilità di un prolungato digiuno, ipotizzare una nutrizione elementare da parte dell'aria, o piuttosto il sovvertimento degli equilibri umorali comportato da un eccesso di pituita. E il filosofo non ha esitazioni nello scegliere questa seconda soluzione come maggiormente coerente con il peripatetismo. Come vedremo la preferenza accordata alla teoria degli umori comporta un duplice vantaggio: non solo permette infatti di spiegare come si possa sopravvivere a lungo senza assumere cibo, ma anche di giustificare da un punto di vista medico le cause di un continuato digiuno. Chi invece sostiene la teoria del nutrimento aereo, dimostra solo come sia possibile sopportare l'inedia, ma non offre con la sua posizione giustificazioni organico-naturali per le cause di questo stato di evidente alterazione fisica che provoca il rifiuto dei normali alimenti.

Anche ignorando questo aspetto, Porzio bolla fin da subito gli argomenti di chi ritiene che la fanciulla si nutra d'aria come «frivola et anilibus quibusdam deliramentis simillimas»²¹¹, e lo fa appellandosi a quanto stabilito dal

²⁰⁹ Lo testimonia ad esempio G. Gelli nell'introduzione al suo volgarizzamento al *De puella*, vale a dire *Disputa sopra quella fanciulla della Magna*, In Fiorenza, 1551, p. 5.

²¹⁰ Porzio, *De puella germanica*, cit., p. 1.

²¹¹ Ivi, p. 4.

maximus naturae interpres: Aristotele. Lo Stagirita ha infatti riconosciuto la facoltà nutritiva ai soli viventi che sono per definizione corpi composti e non ad «elementa, metalla, lapides, et in summa cuncta inanimata»²¹². A spingere a questa considerazione è la natura a sua volta mista dell'alimento, che non potrebbe essere altrimenti assorbito da un corpo semplice. Se in base a ciò consegue che «in universum omne nutrimentum esse mixtum, et omne nutritivum mixtum, nec esse nutrimentum simplex»²¹³, allora la sola aria in quanto elemento non potrà costituire alimento idoneo al vivente. Porzio osserva che del resto qualora ciò fosse possibile si giungerebbe a conclusioni assurde, sia ammettendo che l'aria nutra l'intero corpo, sia che rifocilli solo la parte di esso costituita *ab aëre*. Nel primo caso cadrebbe infatti il fondamentale assunto secondo il quale il simile conserva il simile²¹⁴, mentre nel secondo si dovrebbe accettare che all'interno del corpo vivente esistano parti non animate che non ricevono nutrimento e non sono pertanto soggette a crescita e corruzione. E ancora: se l'aria fosse l'unico nutrimento necessario alla vita, perché la natura avrebbe fornito l'uomo di un apparato digestivo così elaborato? L'opposizione di Porzio ai sostenitori del nutrimento aereo non cambia neppure nel caso di una formulazione più raffinata – ricavabile da Galeno – del loro argomento, secondo la quale l'alimento verrebbe fornito dall'*aër impurus* e ad essere rifocillato sarebbe solo lo spirito e non il corpo²¹⁵. Anche in questo caso si ripresentano infatti agli occhi del filosofo le medesime difficoltà che aveva denunciato in precedenza: lo *spiritus* è una natura mista che non può essere conservata dalla sola aria, senza contare che in ogni caso rimarrebbe senza spiegazioni la sussistenza del corpo e che si dovrebbe riconoscere la subordinazione del nutrimento alle condizioni

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Ivi, p. 6.

²¹⁴ «Ante mixtionem, elementa non sunt similia animalia»: *ibidem*.

²¹⁵ Ivi, p. 7. Porzio allude probabilmente ad un bersaglio ben preciso, il noto medico Pietro Mainardi che in una lettera fra quelle pubblicate in *Epistolae medicinales diversorum authorum*, Lugduni Batavorum, 1521, f. 184v, sostiene appunto il potere nutritivo dell'aria mista e impura.

meteorologiche²¹⁶. E' infine un argomento *a fortiori* usato da Aristotele nel *De sensu et de sensato* contro i Pitagorici – che sostenevano la facoltà nutritiva degli odori – ad essere decisivo per rigettare in modo definitivo la più complessa eventualità di un alimento fornito dall'*aër impurus*:

Aqua simplex non nutrit plantas, nisi admisceatur fimus, ut Aristoteles inquit libro de Generatione cum sit corpulentior, quanto minus aër, qui multo est exilior, quoniam non potest generare constitutam materiam et corpulentam. Et loquitur Philosophus de aëre commixto vaporibus odorabilibus, qui impurus est eumque negat nutrire, quare nullus aër nutritioni a natura accomodatur²¹⁷.

L'argomento galenico sulla nutrizione aerea non ha tuttavia ancora rivelato tutta la sua contraddittorietà, massimamente evidente secondo Porzio nel duplice apporto conservativo che viene attribuito all'aria da tale interpretazione. Secondo Galeno infatti l'aria avrebbe da un lato il compito di portare refrigerio al corpo, ma dall'altro di produrvi anche calore qualora venga accettata come unico alimento necessario. Potrebbe ora far sorridere che Porzio rigetti questa posizione affermando che «ubi viget ratio, autoritas cessat», dal momento che egli stesso non fa altro che muoversi sulle orme di Aristotele. Ed è proprio a partire dal terzo libro del *De partibus animalium* e dalle osservazioni di Rasis e Alberto Magno che il napoletano introduce *ex abrupto* la sua soluzione fondata sulla dottrina degli umori e dei temperamenti²¹⁸.

La ricchezza di flegma (o pituita che dir si voglia) riduce il caldo corporeo ed inibisce così lo smaltimento dei cibi assunti e questo spiega il maggior appetito che caratterizza gli individui di temperamento collerico rispetto a quelli di natura flemmatica. Per questo motivo «qui flegmate abundant, facillime ferunt ieiunium exemplo sunt senes. Quinetiam hyeme facile

²¹⁶ Ivi, p. 8: «Quocirca quarendum etiam in primis esset, num aër caliginosus maxime nutriret, et an pauciori cibo nobis, tempore nubilo, opus esset, cum aëre nutriremur. Quod puto nemo sanae mentis admittet».

²¹⁷ *Ibidem*. Il passo aristotelico cui Porzio fa riferimento è *De sensu et de sensato*, 445a.

²¹⁸ Ivi, p. 11.

inediam toleraremus, nisi calor ad interiora revocatus, calefaceret magisque conficeret»²¹⁹. Poiché le donne sono generalmente *frigidiores* rispetto agli uomini, esse possiedono di solito un temperamento flemmatico che appunto le favorisce nei lunghi digiuni. Il caso da cui Porzio era partito, quello della fanciulla di Spira, non rappresenta altro che l'estrema esasperazione di questo temperamento tipicamente femminile:

Concludere posse videntur puellam hanc germanicam natura refertam esse plurima pituita, non modo ratione sexus, sed etiam proprii temperament²²⁰.

Gli umori crudi di cui ella evidentemente abbonda hanno fatto perdere sensibilità al suo stomaco, che venendo nel contempo inumidito dalla flemma non avverte più nemmeno la sete. Il minimo di nutrimento necessario alla fanciulla per sopravvivere le viene così nuovamente fornito dagli umori crudi, quegli stessi che con la loro sovrabbondanza costituiscono la causa della sua inappetenza. Il calore vitale di Margherita è tuttavia debolissimo e per questo il suo bizzarro costume di dormire all'aperto si spiega con la necessità di salvaguardare quel debole *calidum*²²¹.

Come detto, Margherita infine sopravvisse e la sua vicenda *miranda* divenne una delle più tipiche fra quelle citate all'interno delle trattazioni sul tema dell'*asitia*²²².

²¹⁹ Ivi, p. 13.

²²⁰ Ivi, p. 15.

²²¹ Ivi, p. 17. L'argomento era perfettamente sostenibile anche sulla scorta dei precedenti simili al caso di Margherita che Porzio ricava da Alberto Magno e Pietro d'Abano. Non casualmente gli esempi di *asitia* riportati anche da questi due filosofi si presentano tutti nell'area climatica germanica, postulando così uno stretto nesso fra clima freddo ed eccesso di temperamento flemmatico (cfr. anche quanto dice Porzio subito sotto: «Hinc qui in Indiam incolunt debiliores sunt, quam ii qui Septentrionem quoniam in aerem calidiori vivunt et fit naturalis calidi dissolutio»).

²²² E' interessante notare come anche in un'opera di tutt'altro argomento come il *De piscibus* di Rondelet, l'autore - in ogni caso un medico - inserisse a proposito del nutrimento aereo proprio un riferimento al caso specifico di Margherita (G. Rondelet, *Libri de piscibus*, Lugduni,

La ristampa fiorentina del 1551, nonché la traduzione in volgare che ne fece Giovambattista Gelli testimoniano senza dubbio una vitalità dell'opuscolo porziano, così come ancora un decennio più tardi la ripresa delle sue tesi da parte del medico francese Laurent Joubert nei *Paradoxarum demonstrationum decas prima* del 1561²²³. Ovviamente l'accettazione del libello di Porzio equivaleva all'accettazione della peripatetica dottrina degli umori, ma paradossalmente critiche al *De puella* giunsero anche da parte di seguaci di Aristotele.

Fortunio Liceti, professore patavino noto soprattutto per le sue relazioni con Galileo, pubblica infatti nel 1612 un monumentale trattato *De his qui vivunt sine alimento* nel quale affronta con una completezza molto vicina alla prolissità il tema dell'inedia. Un'idea sull'andamento dell'opera può essere fornito dall'impressionante lista che Liceti dà delle possibili cause dei digiuni prolungati proposte da vari pensatori:

Porro Argentarius, et Rondeletius opinantur Abstinentes propositos ali aere inspirato; Manardi et Augenii sectatores exhalatione per aerem sparsa; sapientissimus Costaeus aqua epota; nonnulli alii vino; Magnus Albertus, quem sequitur Portius, Ioubertus, et alii plurimi, pituita intra corpus antea congesta; Cardanus melancholico succo; Bonamicus colliquamento pinguedinis, et solidarum partium; alii menstruo sanguine benigno ab alvo materna comportato; Brasavolus putat hoc ieiunium esse fabulosum scriptorum commentum; Harvetus cum fictam versutiam eorum, qui se abstinens simulant; tum supra naturae vires divinae virtutis opus, purumque miraculum; Diogenes Laertius, et Demetrius ad Angelos confugiunt; alii cum vulgo ad cadavera, quae moveantur; Iamblicos ad Cacodemonas; Apponensis et Rogerius Baconis ad astrorum virtutes; alii ad sympathiam; alii ad individualem proprietatem; Abulensis ad Ecstasim; Posthius ad Cataphoram; Benedictus et Montanus ad constipationem cutis; Citesius ad viscerum constrictionem; Langius ad tabem, sive atrophiam, sive ad stuporem ventricoli; Quercetanum ad naturalium viscorum

1554-1555, p. 21). La vicenda di Margherita figura come uno degli esempi decisivi anche in P. Lentulo, *Historia admiranda de prodigiosa Apolloniae Schweierae, virgini in agro Bernense, inedia*, Bernae, 1604, autentico repertorio documentato dei vari episodi di digiuni miracolosi.

²²³ L. Joubert, *Paradoxarum demonstrationum decas prima*, Lugduni Batavorum, 1561, pp. 36-53. Cfr. anche J. Grevin, *De venenis libri duo*, Antverpiae, 1571, p. 22, che pur dichiarando di apprezzare il libello di Porzio, non doveva però conoscerlo direttamente.

petrificationem, alii ad pharmacum famem sitimque depellens; Valleriola demum ad consuetudinem²²⁴.

Sebbene *philosophus egregius* a detta dello stesso Liceti, Porzio aveva indubbiamente limitato il quadro della discussione, così come aveva preferito confutare la posizione dei sostenitori del nutrimento aereo, piuttosto che soffermarsi sulla sua soluzione («Simon Portius primus omnium occasione puellae Spirensis dedita opera de hoc argomento libellum scripsit, in quo fuse disputans abstinentes aere non ali, breviter decernit iis pituitam alimento esse»)²²⁵. Liceti non si limita a segnalare in modo critico l'eccessiva sintesi della trattazione di Porzio, ma rileva anche le forzature alle quali il napoletano avrebbe a suo dire sottoposto i testi aristotelici. Il professore genovese non trova infatti stringenti né tanto meno generalizzabili sulla scorta dello Stagirita le associazioni fra il rifiuto del cibo e il temperamento flemmatico, che egli stesso non ha peraltro riscontrato in tutti casi di inedia che ha esaminato direttamente, senza contare poi che – secondo Liceti – Aristotele non tematizza in modo approfondito il nesso fra abbondanza di pituita e lento assorbimento dei cibi come invece sostiene Porzio:

Ceterum quibus abundat pituita, iis minus cibum decoqui eo in loco ab Aristotele non habemus; nisi hoc sensu interpretemur sententiam qua scribit Aristoteles, genus piscium omne, quoniam cibum minus conficere possit, crudaque egerat, et vorax, et gulosum est; cetera etiam omnia, quibus intestina sunt recta, ciborum avida sunt; quum enim cibum celeriter egeratur, proindeque brevis usus fruendi sit, brevi repetant cibum avida necesse est: cuius loci si Portio dicatur nunc fuisse mentio, cui non constet eum libere nimis aristoteleum dogma interpretari²²⁶?

Molte pagine e molte confutazioni dopo, Liceti accetta tuttavia una complicata soluzione fondata sulla proporzione fra calore nativo ed quantità degli umori interni, recuperando seppur in termini diversi gli stessi elementi

²²⁴ F. Liceti, *De his qui diu vivunt sine alimento libri quatuor*, Patavini, 1612, pp. 17-18.

²²⁵ Ivi, pp. 108-109.

²²⁶ Ivi, p. 118.

che avevano caratterizzato la soluzione di Porzio, da lui rigettata in ultima analisi soprattutto per la sua sbrigativa formulazione.

Critiche simili, ma spiegazioni diverse le avrebbe proposte in un libello pubblicato nel 1630 il medico portoghese Roderico de Castro detto la fenice della medicina e noto per il suo lungo magistero pisano. De Castro rifiuta come Porzio la nutrizione aerea ricorrendo non solo all'autorità di Ficino, ma pure ad argomenti di gustosa lettura:

Quod si solis odoribus nutriremur, felix esset coquorum conditio agentium inter ollas, et verua. Et caupo ab hospite, ob odorem in culina naribus haustum, iure pretium exigeret. O ingens pauperum solatium, qui ad divitum culinas si accedant, solo odore nutriuntur^{227?}

L'opposizione all'alimento aereo è tuttavia il solo aspetto che avvicina De Castro a Porzio. Ne è un segnale eloquente l'ironica postilla che il medico portoghese appone dopo la trascrizione integrale di lunghi brani tratti dall'opuscolo *De puella germanica*: « Haec ab utroque istorum dicta quis sine risu excipere queat?»²²⁸. La fenice della medicina ha infatti la matematica dalla sua parte con la quale dimostra che, accettando la posizione di Porzio e quindi di Joubert, e considerando che il fabbisogno giornaliero di un uomo corrisponde a quattro once, per sopravvivere ad un anno di digiuno un corpo dovrebbe reggere centoventuno libbre e otto once di umori crudi. Ma ovviamente «quis sub tanto cruditatum pondere laborans sustinebitur?»²²⁹. Riconoscendo che in ogni caso l'abbondanza di flemma ha una qualche ricaduta sull'inibizione dell'appetito, De Castro ritiene che si possano attribuire alle *cruditates* solo digiuni di breve durata. In totale controtendenza rispetto al rinnovato clima scientifico che caratterizza gli anni di composizione del *De asitia*, il portoghese si arrende di fronte all'impossibilità

²²⁷ E ancora, di coloro che sostengono la nutrizione aerea afferma: «Fumis pereat, qui fumos vendidit»: R. De Castro, *Tractatus de asitia*, Taurini, 1647, p. 12.

²²⁸ Ivi, p. 19.

²²⁹ *Ibidem*.

che rileva nello spiegare con le armi della medicina casi come quello della fanciulla di Spira e conclude il trattato affermando che

Praestat quippe propriam inscitiam aliquando fateri, quem tandem ineptiendo detegere. Irridendi autem sunt (quod quidam iure optimo facit) occultarum proprietatum irrisores, qui se se putant cuncta ad certas causas reducere manifestas, et tandem huc se devolunt, ut dicant, in oculis hominis, et catoblepae esse principia contraria, et tamen irrident salutare asyllum occultae proprietatis. [...] Scio aliquos philosophantes praestigia ista irridere quippe adeo sunt Aristotele addicti, ut ne ab eo recedant, a veritatis parente, sacra inquam scriptura, impudentes recedunt. At quoniam incertum est, an Aristoteles plures substantias separatas cognoverit, quam quae orbium caelestium motui praesunt, nolunt isti eas admittere. Caeterum doctissimorum virorum opinio est, eos, qui Diabolum esse negant, a Diabolo esse edoctos, quippe nefarius iste spiritus aliquos persuadet, quicquid de praestigiis dicitur, esse somnium vanitates²³⁰.

De Castro si allinea quindi ad un antiaristotelismo curiosamente affine a quello di Gianfrancesco Pico, in anni nei quali erano ben altri gli strali che venivano lanciati al declinante mondo peripatetico. Con lo Stagirita che rimane il simbolo della razionalità filosofica, l'opuscolo dell'aristotelico Porzio non peccerebbe dunque per il ricorso ad un superato paradigma filosofico, ma per un superbo tentativo di voler spiegare con la ragione anche gli eventi più mirabili e sfuggenti della natura²³¹.

Il filosofo filologo

Il *De coloribus* è il primo scritto che Porzio pubblica in Toscana, nel 1548. Pur non essendo un trattato filosofico autonomo, ma una traduzione latina commentata dell'omonimo libello pseudoaristotelico, esso presenta notevoli motivi di interesse. Non certo dal versante filosofico, il cui pregio consiste al

²³⁰ Ivi, p. 71.

²³¹ Fabroni, *Historia Academiae Pisanae*, cit, p. 327, con la consueta ostilità nei confronti di Porzio, loda la confutazione del *De puella* fatta dal De Castro: «Hoc vero nomine ipsum laudamus, quod fidem minime praestiterit Laurentio Giuberto, Jo. Costaeo, & Simeoni Portio, qui incredibilia narraverant de longissimis inediis, ad quos erroris convincendos *Tractatum de Asitia* an. 1630 Florentiae edidit».

massimo in quella che pare la prima apparizione – nella prefazione al commento, mirata a fornire un preliminare inquadramento sulla natura del colore assente infatti nel *De coloribus*²³² – di un principio esegetico al quale il napoletano farà più volte ricorso anche nei suoi scritti principali, quello dell’"Aristotele mediatore". Porzio ritiene infatti decisiva per la grandezza speculativa dello Stagirita la capacità di esprimere, attraverso equilibrate definizioni, sintesi e soluzioni delle sbilanciate tesi dei predecessori cogliendo gli aspetti vitali di queste ultime²³³. Come Porzio ricava in particolare dal *De sensu et de sensato*, così avviene anche per quanto riguarda la teoria peripatetica del colore: se i pitagorici credevano che esso fosse la superficie dell’oggetto, mentre Platone giudicava che fosse luce, Aristotele «*mediam quandam ingressus viam, censet colorem esse terminum corporis, non qua corpus est, esset enim superficies, sed perlucidi, nec eius quidem interminati, quod color lumen esset, velut Platoni placuisse diximus*»²³⁴. Il colore infatti non può essere superficie, in quanto la superficie senza colore sarebbe un piano bidimensionale, ma al contempo non può essere neanche luce, poiché la luce è l’atto del trasparente indeterminato: «*est ergo color, terminus et extremitas corporis perlucidi terminati*»²³⁵.

Ma al di là di una minuziosa analisi sui caratteri del colore mutuata fedelmente anche dal *De anima*, il vero interesse dell’opera risiede appunto nel bilancio che Porzio trae dall’analisi filologico-stilistica del *De coloribus*. È

²³² Porzio, *De coloribus libellus*, cit., p. 24: «Hic author definitionem praetermittit». Traggio le citazioni dall’edizione torrentiniana.

²³³ Anche Gemisto Pletone aveva riconosciuto ad Aristotele una simile attitudine mediatrice, ponendola però sotto un segno di sostanziale negatività. Nella disputa sulla deliberazione della natura, lo Stagirita aveva voluto conciliare la provvidenza platonica con il cieco naturalismo presocratico creando un’ibrida finalità naturale priva di una guida intelligente. Secondo Pletone il risultato di una simile filosofia era l’ateismo, con tutto quello che per lui significava soprattutto politicamente negli anni del conflitto contro i turchi. Cfr. Gemisto Pletone, *Contra Scholarii defensionem Aristotelis*, in W. Gass, *Gennadius und Pletho*, Breslau, 1844, pp. 211-214; F. Masai, *Plethon et la Platonisme de Mistra*, Paris, 1956.

²³⁴ Porzio, *De coloribus libellus*, cit., pp. 5-6.

²³⁵ Ivi, p. 6.

lo stesso napoletano ad introdurre una sorta di motivo da *primus ego*, affermando che «philosophorum prope nullus» si era proposto il disegno di esporre un testo da un punto di vista filologico disponendo peraltro solo di due codici mutili oltre che dell'Aldina²³⁶. La rodata esperienza porziana del dettato aristotelico si fonde quindi in modo programmatico con una sensibilità di tipo linguistico già evidenziata nelle lezioni universitarie²³⁷ che lo porta ad enunciare per primo – seppur in forma generica – un'ipotesi ancora convincente secondo la moderna filologia:

Porro ad ea, quae libro de Sensu explicantur, non parum conferet hic libellus. [...] Prodest, minus tamen, et ad libros de Anima, [...] postremo utilis quoque est ad libros de Animalibus et de Plantis [...]. Caeterum in dubium nonnulli vertunt, spurius ne sit, Aristotelique falso adscriptus, an legitimus. De quo, quanquam Plutarchus asserit Aristotelem duo de coloribus edidisse volumina, et Pachimeris in catalogo librorum Aristotelis enumeravit, nihil tamen hactenus habeo comperti, nam phrasis Theophrastum, potius quam Aristotelem mihi sapere videtur. Accedit quod parum aut nihil de coloribus plantarum disputaverit, ordo nihilominus aristotelicus est. Verum cuiuscunque sit antiquitatem certe prae se fert, sive maiestatem, gravitatem, et brevitatem sive stylum inspectes²³⁸.

²³⁶ Ivi, pp. 3-4. L'aldina adoperata da Porzio è *Τῶν ἐν τῆδε τῇ βιβλῶ περιεχομένων, ὀνόματα καὶ ταξις*, Venetiis, 1497.

²³⁷ Un ulteriore esempio viene dal corso sul primo libro del *Cielo*, conservato nel ms. II. III. 398 a Firenze presso la Biblioteca Nazionale Centrale. La necessità di una definizione filologica dei termini e il confronto serrato con gli antichi interpreti come Alessandro e Simplicio, trasformano il commento al primo libro del Cielo in una lunga discussione preliminare sulla necessità della chiarezza del linguaggio filosofico, senza nessuna concessione a divagazioni di qualsiasi natura. Cfr. su questo anche Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 147.

²³⁸ Porzio, *De coloribus libellus*, cit., p. 25. L'edizione parigina dell'opera, del 1549, esprimerà fin dal titolo la proposta attributiva di Porzio: *Aristotelis, vel Theophrasti de coloribus libellus*. Se già G. Mercuriale (*Variarum lectionum libri quatuor*, Venetiis, 1570) e F. Patrizi (*Discussiones peripateticae*, Basileae, 1581) manifesteranno in seguito le loro perplessità sulla paternità aristotelica, proprio in direzione di Teofrasto e della sua scuola si sono diretti in tempi decisamente più recenti J. G. Schneider (1818-1821), E. Zeller (1963), H. B. Gottschalk (1964). Per lo *status quaestionis* sulla ricerca dell'autore del *De coloribus*, cfr. M. F. Ferrini, *Introduzione a I colori*, cit., p. 10. Bisogna ricordare tuttavia che non tutte le esperienze filologiche di Porzio

Sebbene l'attenzione dedicata ai colori delle piante sia scarsa e non manchino certo legami di dipendenza dalla produzione accertata di Aristotele, sulla base dello stile Porzio ritiene così di affermare che il vero autore dell'opera sia Teofrasto. La puntualità e la precisione del commento e della traduzione interlineare che seguono conferiscono del resto autorevolezza a questa presa di posizione del filosofo, che dispone evidentemente di un arsenale filologico considerevole come dimostrato dall'acribia con la quale ricorre a ripetuti confronti fra i diversi manoscritti²³⁹. La consueta attenzione terminologica, strumento preliminare obbligatorio ad ogni indagine filosofica porziana, nonché l'abituale predilezione per il testo originale greco hanno così nel *De coloribus* un'esibizione solista, uno specifico saggio di competenze che certo mirava a suscitare l'impressione della corte toscana che lo aveva da poco accolto, non senza che un filologo come Pietro Vettori guardasse a lui con qualche motivata ragione di invidia: basta pensare che ancora Johann Wolfgang Goethe, egli stesso indeciso se attribuire il trattatello ad Aristotele o a Teofrasto, sceglierà di ricorrere proprio al commento di Porzio per trarne la sua libera traduzione tedesca²⁴⁰.

furono altrettanto felici. Certo rinfrancato dalle esegesi dell'Afrodisio sulla provvidenza in Aristotele, nel *De rerum naturalium principiis*, cit., f. 48v, il filosofo privava correttamente lo Stagirita della paternità del *De mundo*, ma fidandosi probabilmente di quanto sostenuto da Pier Vettori, la attribuiva però a Nicola di Damasco («Nicolaus peripateticus»), un contemporaneo di Augusto. Già nel 1559 Muret ebbe facile gioco nel confutare una simile opinione, argomentando che sarebbe stato assurdo da parte di Nicola dedicare un trattato ad un re morto ormai da secoli, vale a dire Alessandro Magno. Su questo aspetto cfr. J. Krayer, *Daniel Hensius and the Author of De mundo*, in *The uses of Greek and Latin. Historical essays*, ed. by C. Dionisotti, A. Grafton, J. Krayer, London, 1988, pp. 171-197.

²³⁹ Cfr. ad esempio Porzio, *De coloribus libellus*, cit., pp. 41, 43, 53, 62, 70, 73, etc.

²⁴⁰ J. W. Goethe, *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. P. Boerner, München, 1963, 41, p. 120.

Tra anatomia e fisionomica

Richiamando nella conclusione del *De coloribus* le sue lezioni sul *De partibus animalium*, Porzio giustifica sulla base della distinzione fra scienza dell'universale e del particolare la scelta filosoficamente fondata dello pseudo-Aristotele di non indagare i diversi colori degli umori interni e degli occhi, limitandosi a differenza dei medici - «medicorum more particularius discrimina tradere» - ad indicarne i caratteri generali²⁴¹. Per il caso degli occhi, il napoletano annuncia nondimeno la possibilità di comporre lui stesso un trattato che integri la lacuna del libello, ma che per il momento è costretto a differire «ob articularem morbum»²⁴². E' insomma lo stesso Porzio a definire un *pendant* al commento sul *De coloribus* quello che sarà il *De coloribus oculorum* (1550), sebbene nel concreto le due opere siano tuttavia alquanto diverse per contenuto e impostazione. Se la discussione sulla natura della luce e del colore *tout-court* erano sottoposte come visto ad un'analisi precipuamente filosofico-filologica, il tema più particolare e circoscritto affrontato nelle pagine del *De coloribus oculorum* si presta piuttosto ad un impianto di tipo medicale. L'opera è infatti piegata a giustificare certe ambiguità delle soluzioni anatomiche di Aristotele sulla natura e la conformazione degli occhi («cognitio enim causarum innumerae colorum varietatis, quae in hominum oculis maxime cernitur, in Aristotelis philosophia desiderabatur; utpote quam oscure Aristoteles nobis tradidit»)²⁴³ e stavolta al centro dell'analisi porziana è il nesso fra una qualità degli organi visivi - il colore - e la loro costituzione organica.

Il *De coloribus oculorum* non si apre *in medias res* e Porzio, prima di affrontare all'argomento centrale del trattato, ritiene necessaria una discussione preliminare sul sito e la natura dell'occhio per individuare i termini su cui muovere l'indagine. E' innanzitutto impossibile giustificare la vicinanza degli occhi al cervello solo in base alla loro nobiltà: Porzio muove così sulla scorta di Aristotele all'individuazione di una spiegazione anatomica più profonda,

²⁴¹ Porzio, *De coloribus*, cit., s. n. p..

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*.

che indica nella comune natura umida che caratterizza occhio e cerebro («conservatur sane a suo simili»)²⁴⁴. Il vedere in senso stretto non appartiene tuttavia all'occhio nella sua interezza, bensì alla sua parte centrale costituita dall'umore cristallino che è immutabile e trasparente. È interessante notare come Porzio giustifichi il ruolo del cristallino non solo in base ad un'astratta considerazione sulla sua posizione centrale, ma soprattutto attraverso l'esperienza della pratica medica («experimento Medicorum sine cunctationibus credendum tibi erit»)²⁴⁵ nella cura della cataratta. La caduta della cataratta impedisce infatti la vista solo quando essa va a coprire il cristallino, e non quando opacizza altre parti dell'occhio: ciò significa quindi che il cristallino è l'autentico *videndi instrumentum*. Una simile posizione era comune tuttavia anche ad Aristotele, il quale, pur senza giovare delle più raffinate tecniche di anatomia, forse perché all'epoca gli sarebbero state impossibili, forse perché riteneva che le dissezioni fossero cosa da medici e non da filosofi, o forse perché sensatamente trovava inutile enumerare ogni minima parte di una stessa sostanza, era riuscito in ogni modo a descrivere in modo apprezzabile la struttura dell'occhio, limitandosi a dividerlo in pochi elementi essenziali²⁴⁶. L'esauriente ripetizione della notomia dell'occhio come

²⁴⁴ Porzio, *De coloribus oculorum*, cit., p. 8.

²⁴⁵ Ivi, p. 12.

²⁴⁶ Ivi, p. 15. Delle tre ragioni che Porzio indica per giustificare l'assenza di precise distinzioni anatomiche nelle opere zoologiche di Aristotele, più che la prospettiva storicizzante della prima («suo tempore non esset exquisita secandi ars»), del resto già proposta da Averroè, è interessante la terza («rationabilius quod multas partes in unam substantiam venire crediderit»), in quanto il napoletano gli accorda la sua adesione. Il bersaglio polemico di Porzio è Galeno, che abusa dell'*ars secandi* e moltiplica senza motivo le cause. Anche poco dopo, in riferimento all'eccessivo numero di cause proposto da Galeno per spiegare il color glauco, Porzio affermerà: «non igitur mihi arridet huiusmodi multiplicitas» (p. 27). L'insofferenza metodologica nei confronti di chi accumula argomenti ripetitivi, può essere letta come il richiamo ad un maggiore rigore logico da parte di un filosofo che non approva il dispersivo procedere dei medici e quindi inquadrata nell'ambito della lunga storia della disputa delle arti. Sui rapporti talora conflittuali, talora complementari di filosofia e medicina, cfr. C. Schmitt, *Aristotle among the physicians*, in *The medical renaissance of the sixteenth century*, cit., pp. 1-15.

si ricava dalle opere dello Stagirita – la pupilla e l'umore cristallino, il nero, il bianco, la vicia e l'umore acqueo – viene così piegata al tema centrale del trattato. Nel *De generatione animalium* Aristotele aveva infatti affermato che il colore degli occhi dipendeva primariamente dalla quantità di umore, abbondante se gli occhi sono scuri, scarso se gli occhi sono chiari²⁴⁷. La soluzione pareva tuttavia incompleta in quanto il passo ometteva di specificare a quale tipo di umore fra quelli presenti nell'occhio – il cristallino o l'acqueo – si facesse riferimento. In realtà, come nota acutamente Porzio, Aristotele aveva detto abbastanza per far capire che non poteva alludere all'umore cristallino, presente nella stessa misura in tutti i viventi, ma si riferiva bensì a quell'umore soggetto a modificazioni quantitative: l'acqueo. Ulteriori supporti a questa identificazione vengono del resto forniti per assurdo da esperienze pratiche che dimostrano l'impossibilità della soluzione contraria. Se ad esempio a determinare la chiarezza (*glaucitas*) degli occhi fosse una particolare ricchezza di umore cristallino, non si spiegherebbe come mai le dissezioni rivelino abbondanza di questo umore puro anche all'interno degli occhi scuri. Ciò significa che l'umore cristallino non ha alcuna incidenza sul colore degli occhi e che l'unico responsabile di essa può essere solo l'umore acqueo. Poiché una malattia come il glaucoma dipende dalla povertà di umore acqueo, è del tutto logico che questa secchezza dell'occhio «*glaucis saepe accidere solet*», mentre all'opposto l'eccessiva lacrimazione detta *lusciositas* «*nigris contigit*»²⁴⁸. Un esempio tratto da Aristotele riepiloga con un'immagine efficace l'argomento:

Aperto exemplo Aristoteles explicavit quemadmodum, inquit, in mari, quando modica est aqua, clarescit, et fundus cernitur. Sed ubi multa est aqua, nigrescit, et lumen usque ad fundum penetrare non potest²⁴⁹.

²⁴⁷ Aristotele, *De generatione animalium*, 747a e sgg.

²⁴⁸ Porzio, *De coloribus oculorum*, cit. , p. 28.

²⁴⁹ Ivi, p. 29.

Tuttavia, poiché la perfezione o l'imperfezione di ciascuna operazione è soggetta alla qualità degli strumenti che la compiono, anche la bontà dell'*actio videndi* del cristallino dipenderà dalle condizioni dell'umore acqueo, suo mezzo. Persa infatti la proporzione fra oggetto e strumento (in questo caso l'umore acqueo), verrà meno anche la convenienza della percezione. Affermando ciò, Porzio intende soprattutto ribadire come l'umore cristallino sia sempre «eiusdem mensurae» e costituisca così l'essenza dell'occhio, mentre invece l'umore acqueo – passibile del “molto” e del “poco” – afferisca alla sfera delle qualità e degli accidenti e possa così spiegare i diversi colori degli occhi²⁵⁰.

Nelle pagine introduttive dell'opera, che proponevano una carrellata sulle concezioni tradizionali relative all'alta dignità dell'occhio e della vista, il filosofo non aveva mancato di sottolineare come gli occhi costituiscano la spia più affidabile sulle passioni e anche le malattie che agitano l'animo. Quella che poteva limitarsi ad essere la ripetizione di una *communis opinio*, annuncia invece il tema dell'ultima parte del trattato incentrata sull'analisi fisionomica. Con maggior forza di quanto probabilmente accadeva nel più frivolo contesto del commento a Petrarca²⁵¹, il ricorso porziano alla fisionomica si fonda qui programmaticamente sopra solidi e ben precisi presupposti filosofici, vale a dire sulla concezione ilemorfica del vivente in base alla quale sussiste una reciproca influenza tra costumi dell'animo e temperamento corporeo («si enim corpus flava, aut atra bile laborat, ad iram sit animus propensior, et concitator. Sin contra, animus aegrotat, corpori similis excitatur affectus»)²⁵². La considerazione del colore degli occhi in relazione a quella dei vari «magnitudo, figura, motus tum oculi, tum palpebrarum, situs, humiditas ac siccitas angulorum, ac totius oculi claritas et obscuritas» consente così di cogliere, a partire dal corpo, qualcosa che appartiene invece all'animo e alle sue perturbazioni²⁵³. Il riaffiorare in questa sezione di motivi filologici ed

²⁵⁰ Ivi, p. 34.

²⁵¹ Cfr. *supra*.

²⁵² Porzio, *De coloribus oculorum*, cit. , p. 44.

²⁵³ *Ibidem*.

etimologici intorno alla nomenclatura dei colori richiama senza dubbio il *De coloribus*, ma ancora di più l'attenzione rivolta all'interazione di anima e corpo anticipa il *De dolore* e soprattutto le conclusioni più generali fissate nel *De mente humana*. Il tortuoso intrecciarsi di osservazioni anatomiche e fisionomiche, con le quali Porzio rende conto dei diversi colori degli occhi, si ancora così ad un quadro speculativo più ampio dove viene meno l'apparente angustia del tema discusso.

Non fu certo questo retroterra filosofico implicito a sollecitare in ogni modo il volgarizzamento del *De coloribus oculorum*, né sicuramente le complesse descrizioni anatomiche della prima parte del trattato. Una disimpegnata e superficiale interpretazione del ricorso porziano alla fisionomica permetteva infatti di spostare il baricentro del trattato, trasformando l'opera in una lettura piacevole e adatta a coloro che «per ispasso» desiderano intendere la filosofia²⁵⁴. Giustificando la decisione di volgarizzare il *De coloribus oculorum*, Gelli stesso pareva prospettare un'inaspettata finalità etica dell'opera, fondata – inutile a dirsi – sul «giovanamento del bene esser nostro» che si può trarre dalla conoscenza della fisionomica²⁵⁵. La stessa opera, in latino e in volgare, avrebbe avuto così lettori diversi che in essa avrebbero cercato cose diverse.

Il medico e il filosofo

Essendo privo di qualunque interesse erudito e mancando di ogni piacevolezza contenutistica, al *De dolore* non toccò invece la ventura di essere volgarizzato e quindi proposto ad un pubblico più vasto. Pubblicato nel 1551 e dedicato al noto medico Guido Guidi che prima di insegnare a Pisa era stato al servizio del re di Francia, il trattato non è altro che lo sviluppo di una *quaestio* affrontata da Porzio nel corso delle lezioni sul terzo libro del *De anima* – tenuto a Pisa fra il 1545 e il 1546 – nella quale il filosofo si chiedeva se causa del dolore fosse da cercarsi solo nel tatto²⁵⁶.

²⁵⁴ Porzio, *Trattato dei colori degl'occhi*, cit., p. 123.

²⁵⁵ Ivi, p. 4.

²⁵⁶ Porzio, *Anima III*, cit., ff. 112v-115r.

Il *De dolore* si apre ribadendo ed approfondendo la posizione di Porzio nei confronti del rapporto fra filosofia e medicina. Secondo il napoletano, la medicina si limita infatti a considerare gli «a sensu experimenta», mentre la filosofia indica la via necessaria per conoscere e sanare gli affetti dell'anima e quelli del corpo²⁵⁷. Circoscrivendo all'empirico il campo della medicina, Porzio mantiene quindi la ricerca teorica alla filosofia badando tuttavia di sottolineare che l'anima non costituisce per essa un campo d'indagine privilegiato, ma che anzi lo studio del corpo è degno di analoga attenzione speculativa. Compie però un'ulteriore ripartizione, affermando però di voler limitare la sua trattazione proprio al dolore fisico, quello che si prova a causa di un agente esterno «laeso aliquo sensus instrumento», in quanto ritiene che l'interiore *aegritudo animi* derivata dall'insaziabilità competa piuttosto alla sfera della filosofia morale. Sarebbe sbagliato – come si vedrà – intendere in questa asserzione una rigida dicotomia fra anima e corpo, ma per intanto l'attenzione di Porzio si dedica all'analisi delle posizioni dei predecessori e in particolare di quella di Galeno, in quanto proprio il medico alessandrino ha fornito un notevole contributo individuando nel corpo passibile l'oggetto del dolore e definendo quest'ultimo come una disarmonia fisiologica provocata dallo stimolo esterno, come una soluzione di continuità che segue la sensazione e che interessa in primo luogo il tatto. Tuttavia, posta di fronte all'opinione di Aristotele sul dolore, l'interpretazione di Galeno rivela la sua inadeguatezza. Mancando di un paradigma che descriva l'essere vivente nella sua totalità, al medico sfugge infatti che «animati corporis actiones, tam animo, quam corpori sunt communes, affectusque omnes totius sunt animalis»²⁵⁸: nella prospettiva ilemorfica dell'aristotelismo non è l'anima o il corpo a sentire e a conoscere, bensì il loro composto. In particolare il corpo altro non è che lo strumento al quale l'anima fornisce forze e facoltà per poter agire, e che può essere definito come un unico mezzo del tatto, al quale vanno in fondo ricondotti tutti gli altri sensi. Se la galenica soluzione di continuità

²⁵⁷ Porzio, *De dolore*, cit. , p. 3: «Docent enim philosophi viam, non solum ad animi, sed ad corporis etiam affectus dignoscendos, sanandosque necessariam».

²⁵⁸ Ivi, p. 39.

viene subito convertita nella perdita di proporzione «inter sensile et sensum», ancora più notevole è osservare in base all'esperienza come al senso – e quindi alla conoscenza – segua l'appetito e sia ad esso, e non al momento precedente, che si legano il dolore e il piacere. Si dovrà concludere che

Dolor est in appetitu, quoniam est principium motus. Dolor igitur non est sensus, sed contractio quaedam animae, ut contra voluptas effusio²⁵⁹.

Al senso spetta dunque, nel caso non possa conseguire il suo fine naturale che è il piacere, la conoscenza e la percezione del dolore, col quale non può coincidere poiché «dolere non est cognoscere, [...] sed sentire est cognoscere»²⁶⁰. L'esempio dei gladiatori, che presi dal furore della battaglia non avvertono le ferite «perturbatis sensibus», dimostra che senza la *cognitio alterationis* il dolore non sarebbe infatti avvertito. Porzio può così stabilire – aderendo a quanto sostiene anche Alessandro nel quarto libro delle *Quaestiones naturales* – che due sono le cause del dolore, per l'appunto la «perceptio sensus» e ovviamente la «qualitas laedens»²⁶¹. In circostanze analoghe non tutti gli oggetti hanno però lo stesso effetto e l'oggettiva percezione del senso può essere sottoposta a variabili soggettive:

Quod clarissime patefit exemplo adolescentis, qui si puellam perdit amaverit, deturque ei forte fortuna illius dextram apprehendere, incredibili afficitur delectatione. At ubi ille ardor deferbuerit, si eandem tetigerit, nullam percipit delectationem, et licet idem sit actus, eademque perceptio, non tamen eadem est delectatio, quoniam non est idem affectus²⁶².

Questo conferma che il dolore (anche se il caso prospettato si riferisce al piacere) non si identifica né col senso inteso come facoltà conoscitiva, né con la lesione che si limitano ad essere le cause prossime di un *affectum* che

²⁵⁹ Ivi, p. 46 e anche p. 63: «Qui particula aliqua corporis dolent, et dolorem non sentiunt, iis mens aegrotat».

²⁶⁰ Ivi, p. 47.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Ivi, p. 48.

coinvolge ogni aspetto del composto. Prima di chiudere l'opera, nonostante sia ormai acquisita la definizione che cercava, Porzio si dedica alla risoluzione di piccole dubitazioni: distingue così fra *laesio* e *morbis* e cerca di individuare il labile confine fra *dolor* e *voluptas* sulla scorta del *Fedone* e del *Filebo*, ma anche di Catullo:

Odi et amo, quare id faciam fortasse requiris

Nescio, sed fieri sentio, et excrucior

Huiusmodi autem coniunctus affectus ex voluptate et dolore, in gustu quoque percipitur, ex uno quod raspatum vulgo et nonnulli austerum vocant, simul enim et delectat et linguam vellicando dolorem affert²⁶³.

L'ultimo problema propone una variazione su quanto finora discusso, recuperando quell'*aegritudo animi* che Porzio aveva accantonato in apertura ed indagando appunto se sia possibile che un dolore di origine interiore e mentale abbia ricadute sul corpo. La risposta è positiva e richiama nuovamente una concezione "materialista" dell'amore che del sentimento considera le sole alterazioni psicosomatiche, ma anche - ed è praticamente un *hapax* nella produzione del filosofo - i poteri dell'*imaginatio*. Niente di particolarmente originale, il riferimento è ai segni lasciati sui feti a causa di una diuturna immaginazione delle madri, e comunque il napoletano risolve in poche righe il tema. Insomma, *ubi desinit philosophus, incipit medicus*: Porzio può così concludere una ricerca con la quale ha dimostrato come limitarsi alla considerazione della lesione esteriore permetta di scoprire solo la causa superficiale del dolore e trascuri così le sue ragioni più profonde che vanno cercate nella ben più complessa dialettica di anima e corpo, un problema non casualmente legato all'esegesi del terzo libro del *De anima*.

Il naufragio del "De piscibus"

Curiosamente tra le scarse e spesso scorrette notizie biografiche rimasteci su Porzio, risalta per la particolare attenzione che le viene dedicata la vicenda

²⁶³ Ivi, p. 63.

dell'incompiuto *De piscibus*. Racconta De Thou che nel 1554 il napoletano avrebbe interrotto «non sine occulto livore, quod speratam ex eo opere gloriam sibi praereptam videret» la stesura del trattato sui pesci che andava preparando da tempo, dopo aver appreso che a Lione Rondelet aveva dato alle stampe una monumentale opera sullo stesso tema²⁶⁴. In base agli elementi in nostro possesso, si può affermare che stavolta la notizia di De Thou è cronologicamente accettabile. E' vero che Porzio poteva essere al corrente dell'impresa che anche il medico di Montpellier stava realizzando prima ancora della pubblicazione del suo catalogo ittico - nel 1551 Rondelet era infatti a Firenze ad ammirare un enorme capodoglio arenatosi sulle coste pisane e lì posto ad essiccare sotto la Loggia dei Lanzi²⁶⁵ - ma una testimonianza di Seripando dell'autunno 1552 dimostra che ancora ad una data così avanzata il filosofo era dedito ad un «libro, con le pitture vivissime et li nomi greci, latini e volgari [†] di ciascun pesce, ma il meglio è quando ne li vengono in mano descritti»²⁶⁶. E ancora, il fatto che Giovan Battista Della Porta ricordasse di essersi rivolto adolescente a Porzio per risolvere un dubbio ittologico («Ma io l'ho visto questo pesce Rinomato per diligentia di Simone Portio Napoletano Filosofo dottissimo, che scrisse anch'egli de' pesci») dimostra nuovamente che il *De piscibus* fosse l'opera alla quale il filosofo dedicò i suoi ultimi anni di vita e che fu quindi costretto a

²⁶⁴ De Thou, *Historiarum sui temporis libri CXXXVIII*, cit., p. 459 (notizia che Brucker, *Historia critica philosophiae*, cit., p. 184 riprende compiangendo questa perdita per la storia delle scienze naturali: «Dolendum virum doctum et in historia rerum naturalium haud infeliciter versatum, librum De piscibus quem scribere aggressus erat, abiecit et tractationem ideo omisisse, quod eam iam occupatam cerneret a Guilelmo Rondolet»). L'opera di G. Rondelet cui si fa riferimento sono ovviamente i *Libri de piscibus*, cit.

²⁶⁵ Rondelet, *Libri de piscibus*, cit., p. 485. A p. 487, Rondelet ricorda invece i suoi rapporti con il botanico Luca Ghini, collega di Porzio presso l'ateneo pisano.

²⁶⁶ G. Seripando a A. Cocciano, 18 novembre 1552, ms. XIII AA 49, Biblioteca Nazionale, Napoli, f. 184r. Seripando dichiara di allegare alla lettera una scheda che esemplifichi a Cocciano il lavoro di Porzio.

interrompere se non dalla morte, proprio a causa della notizia dell'opera di Rondelet²⁶⁷.

Il paesaggio mentale che emerge da quel poco che fu composto dell'opera («Vidi quinque librem eoque maiorem aliquando Puteolis», «nos Baiis et Puteolis interdum hos quatuor libras pendere vidimus», «Pagrum bilibrem et rubellionem decem librarum Neapoli nonnunquam contigit videre», etc.) conferma del resto una particolare elaborazione napoletana²⁶⁸, per quanto il *De piscibus* dovesse essere stato in qualche modo richiesto, se non proprio commissionato a Porzio già durante gli anni toscani dal Duca Cosimo, che peraltro aveva incaricato un artista esperto nel disegnare animali come il Bacchiacca di aiutare il filosofo con i suoi schizzi²⁶⁹. Il vivo interesse del Duca per il trattato riesce a manifestarsi pure nell'abbozzo del *De piscibus*, dove apporta il suo contributo diretto da testimone d'eccezione nella sezione sul pesce falcone:

Pelagius est et gregatilis, visi enim fuerunt interdum tercentum simul volitasse ut illustrissimus florentinorum dux Cosmus princeps et omni virtutum genere nulli secundus, ita naturae rerum studiosissimus se quoque vidisse mihi asseveravit²⁷⁰.

²⁶⁷ Della Porta, *Della magia naturale*, cit., p. 69.

²⁶⁸ Porzio, *De piscibus*, ms. Q 122 sup., Biblioteca Ambrosiana, Milano, ff. 17r-24r. Per alcuni riferimenti napoletani cfr. ff. 18r; 18v; 19v. Sui paesaggi mentali nella produzione di Porzio cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 118, a proposito del corso sul *Cielo*.

²⁶⁹ In diverse opere del periodo fiorentino è possibile avvertire la presenza di queste ricerche ittologiche di Porzio. Ad esempio nel *De mente humana*, cit., p. 49 il filosofo parla del pesce *pinna* che peraltro è presente fra quelli catalogati nell'abbozzo del *De piscibus*. In una lettera del 30 aprile 1546 a Pier Riccio, Ugolino Grifoni sottolinea l'ammirazione di Porzio per un mulino che macina lamprede. Sul Bacchiacca come esperto disegnatore di animali cfr. G. Vasari, *Vita di Bastiano detto Aristotile da Sangallo, pittore e architetto fiorentino*, in *Vite dei migliori pittori, scultori e architetti*, V, a cura di P. Barocchi e R. Bettarini, Firenze, 1966-1989, p. 407 (edizione 1568), dove l'artista aretino allude ad «uno scrittoio tutto pieno d'uccelli di diverse maniere e d'erbe rare ritratte dalle naturali che sono tenute bellissime» che il pittore aveva realizzato per Cosimo I.

²⁷⁰ Porzio, *De piscibus*, cit., ff. 21r-21v.

Ogni giudizio sul *De piscibus* è tuttavia difficile in base all'abbozzo che ne rimane. Sarebbe infatti più corretto parlare di appunti sviluppati con disuguale approfondimento piuttosto che di un autentico trattato incompiuto per questo catalogo di pesci porziano, a noi pervenuto in un solo esemplare già appartenuto a Gian Vincenzo Pinelli e che fu noto ad Ulisse Aldrovandi²⁷¹.

Il *De piscibus* conservato da Pinelli non contiene infatti altro che trentacinque generiche descrizioni di altrettanti pesci, le quali si inseguono in modo asistematico senza rispondere ad alcun criterio metodologico e tanto meno ad alcuna classificazione: basti considerare che si mescolano alla rinfusa esemplari fluviali e marini – ai quali per esempio Rondelet dedica invece due distinti e ben più corposi trattati – o che si ripete due volte la descrizione dello stesso pesce²⁷². Come sommaria ed evidentemente provvisoria è l'organizzazione di questo materiale, anche le notizie sui pesci fornite da Porzio non risultano particolarmente soddisfacenti poiché solo in pochi e rari casi (ad esempio quello del *porcinus*) sono fondate sulla reale dissezione degli animali²⁷³. Per lo più il filosofo si limita a recuperare dati e schemi descrittivi dalla *Historia animalium* e dal *De partibus animalium*, accettando così senza sottoporre a revisione critica o ad approfondimento nomenclature ed osservazioni (come nel caso del *lacertus*)²⁷⁴. Qualche scrupolo Porzio se lo fa invece nel riportare le parole di Eliano, come dimostra l'insistita formula con la quale introduce a più riprese l'opinione del compilatore italico: «si Aeliano credimus»²⁷⁵. Probabilmente ad infastidire il filosofo è che Eliano conceda «ut

²⁷¹ Pinelli scriveva a Aldrovandi il 1 ottobre 1556: «Vedendo che desiderate il catalogo de' pesci del Portio, ve lo mando, qual hor hora ho finito di copiare, et così farò in tutto quello che vedrò poter fare per Lei» (cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., pp. 125-126. Per quanto dunque avesse desiderato possedere il trattato, una volta ottenutolo Aldrovandi non trasse tuttavia particolari spunti dal *De piscibus* porziano, che non cita mai nel suo esteso trattato ittiologico.

²⁷² Si tratta del caso del caso dell'*hyrundo*, descritto sia a f. 20v, sia a f. 21v.

²⁷³ Per il *porcinus*, ivi, f. 19r.

²⁷⁴ Ivi, f. 18r.

²⁷⁵ La formula ritorna a ff. 20v; 21v; 22r.

sui moris est» eccessivo spazio e quindi considerazione ai *piscium miracula*, lasciando in secondo piano la descrizione vera e propria dell'animale. Al di là di una evidente dipendenza dalla letteratura precedente, non vanno tuttavia trascurati i tentativi di osservazione sul campo dello stesso Porzio. In diversi casi il filosofo infatti si affida non alle vestigia di Aristotele e Plinio, ma a quanto gli è stato raccontato dagli esperti in materia ittiologica, vale a dire dai pescatori, tanto che non esita ad affermare che per risolvere certe questioni «cum piscatoribus res est diligentius discutienda» e ricorda quindi di discussioni avute con questi interlocutori insoliti per un sopraordinario di filosofia («Habita est olim a me cum liguribus nautis cum e Genua navigarem quaestio de hoc cancello qui natices subintrare dicitur»)²⁷⁶. Pare qui di cogliere l'immagine di un pensatore libero da ogni sorta di pregiudizio nei confronti del valore di una conoscenza pratica piuttosto che teorica²⁷⁷: del resto le notizie che Porzio ricava dai pescatori non sono affatto imprecise o intrise di superstizione, ma appaiono piuttosto come considerazioni non prive di una certa raffinatezza sulla conformazione anatomica degli animali acquatici. Ad esempio sulla *sarda*:

Piscatores nostri neapolitani (est autem Neapoli magnus earum proventus) asserunt squama sua vesci argumento hoc quod nihil alimenti reliquum praeter squamas in ventriculo fere reperiuntur quidam betarum foliis mirifice delectari testatur illisque facile capi²⁷⁸.

A ben vedere è proprio in questo interesse di Porzio per l'osservazione positiva, per l'accumulazione dei singoli dati naturali che risiede il pregio di un abbozzo come il *De piscibus*. Non casualmente il napoletano era stato fra coloro che avevano tenuto corsi universitari pure su di un'opera come il *De partibus animalium*, non abbastanza nobilitata neppure dopo la versione latina

²⁷⁶ Ivi, f. 24r.

²⁷⁷ In questo Porzio supera in qualche modo Aristotele, che accettava le conoscenze pratiche offertegli da informatori esperti, ma denunciandone la minore attendibilità. Cfr. al riguardo G. E. R. Lloyd, *Animali e piante*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Torino, 1985, pp. 247-248.

²⁷⁸ Porzio, *De piscibus*, cit., f. 19r.

che ne aveva dato Gaza²⁷⁹. Senza dubbio l'attenzione di Porzio per le opere zoologiche di Aristotele – quelle che secondo la classificazione proposta nei *Meteorologica* erano incentrate sulle realtà meno regolari e caratterizzate da alterazioni qualitative – era dettata anche dalle sue ricerche intorno all'anima, così tanto legate alle interazioni psicofisiche analizzate nei *Parva naturalia*²⁸⁰. Ma se ancora nel 1561 un pur grande medico come Falloppio invitava l'amico Aldrovandi a dedicarsi alla filosofia del *De anima* e a non eccedere negli studi catalogatori, nei quali il suo animo starebbe «depresso nell'osservazioni»²⁸¹, e ancora a fine secolo Andrea Cesalpino era costretto a lasciare la cattedra di botanica per quella di medicina pur di garantirsi uno stipendio che da semplicista non avrebbe potuto mai ottenere²⁸², il caso di un filosofo che non trova scandaloso affiancare ai più solenni e tradizionali temi dell'insegnamento universitario una ricerca sulle realtà infime della sfera sublunare non può che apparire notevole, mentre nel contempo il tentato recupero della zoologia aristotelica rappresenta un contributo all'emancipazione della materia dalle più complessive trattazioni enciclopediche, nelle quali lo avevano confinato la fortuna e l'influenza di

²⁷⁹ Sulla fortuna del *De partibus animalium* nel rinascimento, cfr. S. Perfetti, *Aristotle's zoology and its Renaissance commentators*, Leuven, 2000 (in particolare su Porzio, pp. 123-129). Ma si pensi anche alla scelta porziana di tradurre e commentare un testo come il *De coloribus*, nel quale è evidente la predilezione per descrizioni di fenomeni fisici, empiricamente indagati, piuttosto che per una discussione sistematica.

²⁸⁰ Come proprio l'interesse nei confronti del tema animastico abbia contribuito a suscitare una riscoperta delle opere zoologiche di Aristotele, lo mostra Perfetti, *Aristotle's zoology*, cit., p. 4. Alle pp. 127-128, Perfetti ipotizza in particolare anche un legame diretto tra le lezioni universitarie sul *De partibus* tenute da Porzio a Napoli nel 1541 e la composizione dieci anni più tardi del *De mente humana*. Non enfatizzerei però in modo eccessivo questa suggestione, nonostante i richiami a diverse opere dei *Parva naturalia* contenute nel trattato del 1551, ma la inquadrei piuttosto nell'ambito di una generalizzata vocazione naturalistica porziana.

²⁸¹ Lettera citata in Fiorentino, *Andrea Cesalpino*, in *Studi e ritratti della Rinascenza*, cit., pp. 201-202. Cfr. anche Corsano, *Il pensiero di Giordano Bruno*, cit., p. 19, che accosta i due casi, confondendo tuttavia Aldrovandi con Cesalpino.

²⁸² A. De Ferrari, *Cesalpino, Andrea*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXIV, Roma, 1980, pp. 122-125.

Plinio²⁸³. L'insofferenza per il privilegio spesso attribuito a ricerche astratte che non coglievano lo spirito complessivo della speculazione aristotelica, spinge evidentemente Porzio a recuperare simili temi e argomenti in quanto – proprio sulla scorta di quanto insegnato dallo Stagirita – gli studi zoologici non rappresentano un livello più basso di conoscenza filosofica, ma anzi forniscono «omnia quae ad perfectum philosophum pertinent»²⁸⁴. A differenza del *nobilis astrologus* Talete, Porzio non cadrebbe mai nel pozzo tutto preso ad indagare le realtà superiori, giudicando egli altrettanto fondamentale l'indagine della natura che ci circonda in quanto in essa «aliquid mirandum apparet»²⁸⁵. E senza dubbio, per giustificare la composizione del *De piscibus*, non va al contempo dimenticato questo ulteriore aspetto legato al *mirandum*, certamente non rivolto agli studiosi, bensì ai colti lettori delle corti come lo stesso Duca Cosimo. *Miscere utilia dulci* dunque, come paiono significare – combinate alle descrizioni dei pesci – l'impiego di fonti poetiche (Ovidio e Oppiano, ad esempio), l'integrazione a denti stretti dell'aneddotico Eliano, i divertiti resoconti delle proprie esperienze culinarie. In modo analogo, anche la consueta attenzione filologica di Porzio, viene in questo caso esemplata dalle diffuse compilazioni lessicografiche alle quali fino a quel momento la trattazione del mondo naturale era stata relegata²⁸⁶.

²⁸³ Sulla fortuna di Plinio come scrittore di *res naturales*, cfr. L. Repici, *Teodoro Gaza traduttore ed interprete di Teofrasto: la ricezione della botanica antica tra Quattro e Cinquecento*, in «Rinascimento», 43, 2003, pp. 417-505, in particolare p. 452.

²⁸⁴ Porzio, *De partibus animalium*, ms. P 197 sup. , Biblioteca Ambrosiana, Milano, f. 9v.

²⁸⁵ Ivi, f. 10r.

²⁸⁶ Liste di animali, fra cui anche pesci, erano tipiche nella letteratura del primo Cinquecento per sfoggi di competenze filologiche: basta pensare alle *Ecloghe piscatorie* di Sannazzaro o ad un frammento ancora inedito di Bembo conservato nel ms. Barberiniano 2132 della Biblioteca Apostolica Vaticana. Anche la letteratura medico-culinaria si collegava inevitabilmente a curiosità di tipo lessicale. Evidentemente, sotteso a questo genere di opere, stava un puro interesse lessicografico ancora estraneo allo studio del concreto mondo naturale. Lo stesso Giovinetti definiva il suo *De piscibus* «erudito e faceto», e si limitava infatti a riportare per ogni pesce del suo catalogo aneddoti e discussioni sulla nomenclatura. Su queste compilazioni

Per quanto siano presenti anche questi aspetti più eruditi che scientifici, nel *De piscibus* porziano traspare tuttavia un'evidente prevalenza di *res su verba*. Questo carattere sarebbe diventato tra il 1550 e il 1560 una consueta cifra dei cataloghi naturali, come dimostrano le pur piacevoli *historiae naturales* di Rondelet, Salviani e Aldrovandi, frutto di una ormai avviata transizione dal commentario alla monografia: il merito di Porzio consiste dunque nell'aver tentato una simile - per quanto interrotta - impresa, dichiaratamente all'insegna della fedeltà ad Aristotele²⁸⁷.

filologiche cfr. G. Folena, *Per la storia della ittionomia volgare*, in «Bollettino dell'atlante linguistico mediterraneo», 5-6, 1963-1964, pp. 61-137; A. Rossi, *I nomi dei pesci, dei crostacei e dei molluschi nei trattati cinquecenteschi in volgare di culinaria, dietetica e medicina*, in «Studi di lessicografia italiana», VI, 1984, pp. 67-232.

²⁸⁷ Sull'esplosione di pubblicazioni originali sugli animali tra il 1550 e il 1560 cfr. L. Pinon, *Livres de zoologie de la Renaissance, une anthologie (1450-1700)*, Paris, 1995, p. 15. Sul passaggio dal commentario alla monografia cfr. S. Perfetti, *How and when the Medieval commentary died out: the case of Aristotle's zoological writings*, in *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV). Atti del colloquio Firenze - Pisa, 19-22 Ottobre 2000*, a cura di G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti, Turnhout, 2002, p. 436.

V. L'errore di Alessandro

Si è già visto quanto il *De mente humana* abbia segnato la postuma sfortuna critica di Porzio, ma a parere di Fabroni, livido nei confronti di quel professore napoletano giunto a Pisa per strappare onori ai pur meritevoli autoctoni, l'opera avrebbe addirittura causato anche la sua rovina presso Cosimo costringendolo così ad un repentino e travagliato ritorno in Campania:

Omnia, quae adversus Pomponatium minus recta de animae immortalitatae sentientem agitata fuere, in Portium erupere, et cum ipse intellexisset haec offendere animum Cosmi, tum fortasse deserendae Etruriae consilium cepit. Ad id jactabatur creditorum querelis, et in aes alienum eumdem incidisse ex litteris Laelii Taurelli conjici potest²⁸⁸.

Difficile credergli tuttavia in base all'amichevole carteggio che Porzio e il Duca continuarono a scambiarsi fino alla morte del filosofo, ma anche considerando che mentre l'opera era stata stampata all'inizio del 1551 il professore avrebbe lasciato la Toscana solo alla fine dell'anno seguente. La rancorosa ricostruzione di Fabroni a proposito delle vicissitudini del *De mente humana* si fonda del resto unicamente su di una lettera di Paolo Giovio, nella quale lo storico informava Porzio che il suo trattato sarebbe incorso assieme al *De dolore* «in Cucullatorum praesertim vocus». L'abate forzava tuttavia le parole di Giovio, poiché in un contesto comunque scherzoso, lo storico anzitutto non parla di accuse contro il *De dolore* e pare in realtà limitarsi ad una battuta spiritosa peraltro incentrata sulle preoccupazioni di gesuiti o teatini («preti riformati») non a proposito dei contenuti, bensì solo sul titolo dell'opera mentre questa era ancora in stampa:

Quanto alla stampa, avemo nuove: la prima è che essendove capitato un poeta nuovo [...] e vedendo il libro vostro *De dolore Simonis Portii*, domandò semplicemente al signor Varchi se forse gli era morto qualche figliuolo, che causasse questo dolore. La seconda è che preti riformati si sono scandalizzati, per non dire ammutinati, del titolo del vostro libro, dicendo

²⁸⁸ Fabroni, *Historiae academiae pisanae*, cit., II, p. 212.

che non vuol dir altro in effetto che De libero animi arbitrio; per il che è stato arenato, e poco mancò che non abbi dato a traverso, come le galee del duca Orazio²⁸⁹.

Senza dubbio è possibile porre in relazione la successiva e bizzarra vicenda editoriale della *Forma orandi* ad un tentativo di correggere l'impostazione troppo marcatamente materialista del *De mente humana*, così come del resto è un fatto che in quegli stessi anni la politica culturale di Cosimo si andasse riaggiustando in direzione di una piena ortodossia ed obbedienza nei confronti del papato, ma in base alla documentazione della quale finora disponiamo è verosimile affermare che lo scandalo di quel trattato mortalista non esplose in coincidenza con la sua pubblicazione, ma a distanza di qualche tempo: gli avversari che ebbe, come Bernardi e Marta, furono d'altronde tutti postumi²⁹⁰.

Non era del resto segreta alla corte medicea la predilezione di Porzio nei confronti dell'esegesi alessandrista, e quindi mortalista, di Aristotele²⁹¹. Anzi, a dispetto del magistero di Nifo – che oscillava appunto tra una “trasgressiva” attrazione verso Averroè e un'ostentata militanza sincretica – addirittura fin dagli anni del suo primo insegnamento napoletano e nonostante il rigido controllo che Toledo esercitava sull'università, Porzio aveva già manifestato la sua convinta adesione alla lettura dell'Afrodisio. In un corso sul secondo libro dell'*Anima* tenuto nel 1542 la sua posizione è infatti definita e anticipa i nuclei del trattato della maturità:

Dicimus animam non esse sine corpore quia est finis et perfectio et sic non potest esse forma sine materia, hec verbe sunt ex quibus colligebat Alexander quod anima est corruptibilis si

²⁸⁹ P. Giovio a S. Porzio, 20 maggio 1551 in P. Giovio, *Lettere*, II, a cura di G. G. Ferrero, Roma, 1958, p. 196. L'identificazione dei preti riformati nei gesuiti e teatini è stata fatta da Vasoli, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés*, cit., p. 591.

²⁹⁰ Cfr. *supra*, cap. II.

²⁹¹ Alla 19° lezione del corso su *Anima III* del 1545 partecipa anche lo stesso Cosimo («interfuit eximius dux Florentiae»), come annota l'anonimo *reportator*. Cfr. ms. Bywater 7, Bodleian Library, Oxford, f. 35v.

anima non potest separari a corpore, ergo anima est corruptibilis dicit Aristoteles et propter hoc bene opinantur antiqui, quod anima non sit corpus, nec quod possit esse sine corpore²⁹².

Era pertanto la stessa definizione di anima fornita da Aristotele, quella di perfezione del corpo, che portava Alessandro ad affermarne l'inseparabilità e quindi la mortalità. L'esegesi dell'Afrodisio confermava così quanto era stato sostenuto pure dagli antichi, vale a dire che l'anima non fosse corpo, ma non potesse neanche essere senza corpo: il mortalismo assumeva così il carattere di una verità filosofica originaria che Aristotele aveva sancito ed Alessandro esplicitato. L'altro argomento che invece Porzio presentava qui a favore dell'interpretazione mortalista era sostanzialmente affine a quello che reggeva il *De immortalitate animae* di Pomponazzi, e si fondava su quanto detto dallo stesso Aristotele in apertura del trattato sull'anima:

Tunc licet intellectus non dat esse (respice quod est vera opinio mea, quod omnes greci dicunt quod intellectus non dat esse) quia nullius corporis est actus, tunc non potest esse sine corpore quantum ad opus ipsum, et sic vult quod numquam separetur a corpore in quantum ad operationes, quia non potest intelligere sine phantasmata, sic separabile est cum corpore quantum ad operationem, quia in omni sua operatione indiget corpore et sic bene dictum est de omni anima quod non possit esse sine corpore, et de intellectu sequeretur quod esset mortalis, quia non potest esse sine corpore, concedo quantum ad operationes, quia non dat esse. Hec est intentio Aristotelis, laudando ipsos antiquos qui dixerunt animas non posse esse sine corpore, sed quando Aristoteles dixit quod illi qui dixerunt animam non posse esse sine corpore bene dixerunt [...] ²⁹³.

Il primo passaggio era così quello di ridimensionare l'intelletto da anima che *dat esse* a semplice parte di essa, in secondo luogo si dimostrava che la dipendenza conoscitiva dell'anima dai *phantasmata* del corpo impediva all'intelletto di potersi astrarre *absolute* dalla materia anche per eseguire la propria operazione. Era in base a questa stretta interazione di materia e forma, di corpo e anima, che Porzio era in grado di cassare le pretese

²⁹² *Anima II*, ms. 153 inf., Biblioteca Ambrosiana, Milano, f. 164r.

²⁹³ Ivi, f. 164r-v.

filosofiche della posizione di Filopono, pronto addirittura a recuperare Pitagora e la metempsicosi per garantire una piattaforma speculativa alla dottrina cristiana dell'immortalità:

Pythagora, ut Philoponus dixit, voluit quod anima possit esse sine corpore, et sic daret resurrectio mortuorum et dicebat quod animam non determinat sibi corpus poterat esse in corpore asinino, humano. Similiter Christianus debet credere quod Deus potest ponere animam et spiritum in omni corpore, como sapite voi nelli Evangelii che Christo fece transire lo demonio alli porci et che li porci andorno al mar et si annegherno, secundum philosophos non, quia forma determinat materiam²⁹⁴.

Contenuto non diverso ebbero le lezioni sul terzo libro dell'*Anima* che Porzio tenne appena giunto a Pisa tra il 1545 e il 1546. La *methodica brevitatis* che contraddistingue le esposizioni di Aristotele – accentuata nel caso del *De anima* forse anche per il timore di irritare gli ateniesi – non favorisce il compito dell'esegeta, ma Porzio stabilisce subito che questa sull'anima sarà una ricerca in chiave di filosofia naturale in quanto se è lecito alla fisica trattare del primo motore, *a fortiori* le sarà altrettanto consentito affrontare lo studio di una parte dell'uomo²⁹⁵. L'analisi procede rigorosa e per certi aspetti in modo quasi tradizionale seguendo la scia di Alessandro, il quale «interpretatus est verba Aristotelis non pervertendo sensus», e si accentra in particolare intorno alla *quaestio* centrale *de aeternitate animi*²⁹⁶. La struttura della *quaestio* è di enorme interesse, in quanto costituisce l'ossatura di quello che pochi anni dopo diventerà il *De mente humana*. Nonostante sia divisa esplicitamente in due parti, una *secundum rationem naturalem*, l'altra *secundum fidem*, non per questo si deve attribuire alla prima tutto il peso speculativo: anche la trattazione sull'anima fondata pressoché esclusivamente sulla Bibbia presenta infatti temi, come quello del libero arbitrio e del fato, che si

²⁹⁴ Ivi, f. 164v.

²⁹⁵ Porzio, *Anima III*, cit., f. 5r.

²⁹⁶ Disponiamo di due versioni della *quaestio*: una è appunto quella oxoniense (ff. 82v-98r) cui facciamo riferimento, l'altra invece è conservata nel ms. Mellon 32, Beinecke Library, Yale, ff. 42r-53v.

presteranno facilmente ad una trasposizione nel campo della filosofia naturale come si vedrà nel trattato del 1551.

Nel modo in cui è ovvio attendersi, la *quaestio* porziana si conclude dimostrando la mortalità filosofica e l'eternità teologica dell'anima: una soluzione inevitabile anche perché nessuna scienza rigorosamente speculativa avrebbe gli strumenti adatti per rendere conto di una forma immortale:

Secundo dato quod anima esset separata qua scientia cognosceremus eam? Cui pertinet? Non libro animae, quia operationes faciunt cognoscere potentiam et substantiam, forma et nulla est operatio naturalis ex qua ducamur ad aeternitatem nec sensus nec intellectus nec vegetatio, nec operatio quam in nobis experiamur quia non experimur in nobis quod sit aliqua potentia qua attus sit aeternus.

Dices a methaphisico probabitur methaphisicus non potest quia secundum Averroem xii met considerat entia quae sunt principia entis in quantum ens, et ens in quantum ens quae scilicet conveniunt omnibus predicamentis non Deo et creaturis ut dicit Averroes anima nostra aliquid est istorum? Est ne ens in quantum ens? Non quia in quantum ens comune transcendens non principium entis in quantum ens quia principia entis sunt universalia est vero anima principium hominis tantum ergo non potest cognosci a methaphisico, quoniam non est ens per essentiam, nec principium entis confirmatur methaphisicus considerat quidditatem universalem quidditas animae est particularis qui est haec natura et non indifferens ergo his rationibus methaphisicus non potest cognoscere animam separatam.

Moralis etiam scientia non habet medium quia aut cognoscitur medio quod est virtus animae quae vel est practica vel theorica, non est virtus practica quoniam sunt hae operationes moralis virtutis cuius non est anima similiter ut est speculativa vel theorica nihil cognoscitur nisi quod habetur xii met quia ultima perfectio est cognoscere substantias separatas non est intellectus adeptus ut dicit Averroes, si anima ut separata non potest cognosci ab ulla scientia restat quod a theologia patet ergo quod philosophus nec ullus potest cognoscere animam et separatam sub isto predicato scilicet separatam²⁹⁷.

Alla soluzione mortalista il napoletano giunge attraverso la riproposizione di motivi già sfruttati nel corso delle lezioni napoletane, ma soprattutto dopo aver accumulato un grande numero di argomenti spesso *per absurdum*. Se talora Porzio insiste sulle altrimenti inspiegabili omissioni di Aristotele, in passi dove avrebbe potuto comodamente sostenere con chiarezza la tesi

²⁹⁷ Ivi, f. 92r.

dell'immortalità («si enim quod est in nobis est mole parvum est virtute magnum, scilicet intellectus quid hic de immortalitate o Aristoteles non ne erat hic locus immortalitatis scilicet declarandi quod eramus immortales?»)²⁹⁸, altrove dimostra come ammettere l'incorruttibilità dell'anima capovolgerebbe in modo radicale i principi del filosofare aristotelico, intersecandosi necessariamente con il problema dell' eternità del mondo:

Data ista positione quod anima sit aeterna sequitur inconueniens illa positio est magis consona philosopho quae consonat omnibus dictis philosophi quam ea quae dissonat omnibus, sed posita corruptibilitate intellectus possibilis ponimus omnia principia Aristotelis potius quam posita aeternitatem, ergo ponenda est haec minor patet discurre per omnes libros Aristotelis, incipe a physica toti illi libro et de generatione et de caelo repugnat probo. Probat Aristoteles ex nihilo nihil fieri primo physica, at posita anima aeterna tu habes ponere creationem; secundo contradicit secundo libro natura est principium motus eius in quo est data aeternitate animae non esset iam quia non est intellectus principium rei et est cum esse et non est cum non esse. Amplius contradicit tertio libro physicae, dicit ibi quod non datur infinitum in actu, et si ponis animas aeternas et multiplicatas ponis infinitum in actu et quarto libro locus est mensura locati quia omne quod est mensuratur loco et anima esset, corpus et in loco et non coniungeretur loco quia est indivisibilis et locus divisibilis similiter capite de tempore si anima esset separata, aeterna et creata, esset sub caelo ergo sub luna ergo sub tempore, ergo mensuratur tempore et marcesceret in tempore²⁹⁹.

Per converso è proprio l'opposto motivo della creazione che contribuisce a sostenere la posizione teologico-fideistica, ponendo così l'anima al riparo dal nesso generabile/corruttibile stabilito da Aristotele nel *De caelo*. Se per dimostrare la mortalità dell'anima secondo i principi peripatetici Porzio insiste molto sull'analisi delle definizioni chiave come *entelechia* e *forma corporis*, per argomentare l'opposta tesi si fonda su di alcuni passi biblici. Un'esposizione completa della storia dell'umanità dal peccato di Adamo alla redenzione di Cristo è utile non solo per riconfermare il beneficio della fede, ma anche per fissare quattro punti fondamentali:

²⁹⁸ Ivi, f. 91v. Analogo argomento è quello presentato da P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, IX, 29.

²⁹⁹ Porzio, *Anima III*, cit., ff. 90r-90v.

Data ista positione quid credendum de anima? Quatuor, primo esse immediate a Deo, secundo esse aeternam auctoritatem Dei ideo Scotus dicit postquam eius aeternitatem a priori et a posteriori probare non possum quantum debemus, Christus qui fecit nos certos fide? Esse in nobis caritatem et animam eternam debes. Tertio tenere quod anima sit una et non plures ut dicit Philoponus, et forma hominis quia dicit fecisti me domine sed etiam in concilio viennensi et in clementina titulo de summa trinitate et fide catholica dicitur qui dicat animam rationalem non esse formam corporis est anathema. Quarto quod anima non sit de substantia Dei hoc determinatum est in concilio bracanense, qui dicit animam esse de substantia Dei est anathema, sic anima nostra est forma immortalis, forma substantialis nostra et non de substantia Dei sequitur etiam aliud quod est error et non heresis an scilicet anima sit facta ex nihilo et simul cum corpore³⁰⁰.

Scoto e Filopono, fino a quel momento sconfitti dall'implacabile argomentare *in puris naturalibus* di Alessandro, vengono quindi recuperati come *auctoritates* di riferimento, mentre Porzio sfrutta il nuovo approdo fideistico per dare forza alla conclusiva esegesi biblica che attesti l'eternità dell'anima:

Ad plenioram doctrinam ideo veniendum est ad Christum qui venit ad hoc declarandum, scilicet aeternitatem animae et secundo finem nostrum quod sit alias finis quam naturalis ut gentibus declaravit contra iudaeos qui negabant resurrectionem ut in Mathaeo, dicebat ipsi si datur resurrectio ego sum docturus, illa uxorem alias quam prius habui. Respondet Christus vos ignoratis virtutem Dei et respondet ad formam non nubent, sed erunt sicut angeli in celo, non c'è nè maschio nè femina et addit non ne audistis quod dictum est ego Deus Abraam Deus Isaac Deus Iacob? Modo Deus est Deus mortuorum vel viventium? Certe viventium, arguit eos in scriptura, ergo quando dico Abraam et Isaac mortui sunt, non sunt mortui secundum animam, sed secundum corpus unde patet animam esse immortalem similiter in Mathaeo, non timeatis ab his qui possunt occidere corpus, animam autem occidere non possunt sed eum qui occidit animam, idest potest mittere in gehennam et in Luca etiam ubi scribitur id quod Gregorius et Crisostomus dicit quod erat vera historia de Lazaro, illo divite et epulone et de illo qui moriebatur fame ambo devenerunt ad mortem pauper visus fuit quod eius anima fuit ablata in celum, illa vero divitis in infernum et alloquebantur se ad invicem, ecce animae aeternitatem a Christo et Isaias dicit non est inventus dolus in ore eius

³⁰⁰ Ivi, ff. 95v-96r.

nec peccatum ut Petrus in sua canonica si ergo huic non creditis cui creditis? Preterea habes ite maledicti in ignem aeternum ad quid ignis aeternus si anima corruptibilis³⁰¹?

Porzio ha chiaramente presente l'insufficienza razionale di simili argomenti, e pur cercando ancoraggi al dogma presentando le delibere di vari concili, non manca di evidenziare che diversi punti cruciali sono lasciati in sospeso dalla dottrina della Chiesa. Ad esempio, la scrittura e i teologi non riescono a stabilire quale rapporto sia da porre fra creazione dell'anima e creazione del corpo:

Sequitur etiam aliud quod est error et non heresis an scilicet anima sit facta ex nihilo et simul cum corpore. Vel primo creata esset anima et secundo informetur corpus ambiguum est et est error non heresis quia omnis ecclesia tenuit hoc sed hoc non invenitur in scriptura adeo dicit Scotus quod est ex nihilo in primo instanti et dicit et iste est error Appolinaris et non adducit scripturam in fine ut solet et non dixit quod est contra determinata scripturae quia heresis non erat et Divus Augustinus in epistola ad Hieronimum dicit si hoc sit vel non, non habetur locus in scriptura sed tenemus ex fide quod ex nihilo fecit animam similiter ad orosia et fides cogit ad hoc non habetur locus in scriptura et Eucherius supra Genesim ibi quomodo de costa fecit mulierem dicit an anima fuerit ex anima viri ut corpus ex corpore non est determinatum. Scotus dicit anima an sit primo creata post corpus vel animatio et creatio simul non est determinatum, patet ergo quod iste est error et non heresis tenere oppositum et quod non determinatum est ab ecclesia utrum anima sit facta ex nihilo³⁰².

Insomma, se le Scritture non forniscono elementi, non si potrà parlare di eresia ma solo di errore per chi non sostiene la tesi ufficialmente accettata dalla Chiesa. Ben altre certezze è in grado di garantire l'opposto - in tutti i sensi - campo della filosofia, e Porzio riproporrà lo stesso corso su *Anima III* nel 1548. Di queste lezioni conosciamo tuttavia solo l'entusiasmo che suscitarono in Pompeo Della Barba, in quanto non ce ne è giunta alcuna *reportatio* sia pure parziale³⁰³.

³⁰¹ Ivi, ff. 97v-98r.

³⁰² Ivi, f. 96r.

³⁰³ Della Barba, *Esposizione d'un sonetto fatto sopra il primo effetto d'amore*, cit., pp. 77-80.

Sebbene relegati all'interno di una produzione minore, non vanno dimenticati due corollari del mortalismo di Porzio, come il rifiuto tutto antisimpliciano del senso agente – al quale il filosofo dedica un trattatello in volgare e una *quaestio* in latino – nonché la tenace opposizione alla realtà delle *species* intelligibili, entrambi mirati a non riconoscere uno statuto di immaterialità ai modi della conoscenza umana, perennemente legata e debitrice ai fantasmi che le vengono forniti dai sensi³⁰⁴. Eloquentemente è uno degli argomenti che Porzio ritiene abbiano guidato Scoto ad ammettere le *species* intelligibili, pure a costo di forzare Aristotele, vale a dire proprio la necessità di svincolare l'anima dai *phantasma* per salvarne la natura separata:

Si intellectus intellexit universale ut relucet in fantasmate, ergo intellectus non est separabilis quia non potest intellectus intelligere universale in fantasmate nisi fantasmate sint, sed ista sunt quando intellectus est unitus corpori ergo semper intellectus debet esse coniunctus corpori si vult intelligere quia oportet ut sit ubi sunt fantasmata, necesse est intelligente fantasmata speculari et istud est argumentum fortissimum non contra nos, quia iam est verum apud nos quod non potest intellectus intelligere nisi fantasia fantasietur, ut dixit Aristoteles primo de anima, aut est fantasia, aut non sine fantasia, sed bene est magnum contra illos sentientes quod anima separatur a corpore³⁰⁵.

Insomma, il *De mente humana* non rappresenta altro che il bilancio conclusivo e sistematico di un mortalismo alessandrino che per Porzio era stato una

³⁰⁴ La *quaestio* sul senso agente risale presumibilmente al periodo fiorentino ed è stata ristampata da G. A. Marta in *Opuscola excellentissimi Simonis Portii neapolitani cum Iacobi Antonii Martae Apologia de immortalitate animae adversus opusculum de mente humana*, cit., pp. 41v-43r. Il trattatello in volgare ne è sostanzialmente la traduzione letterale; di esso abbiamo due versioni di cui una autografa di Porzio in Brancacciano V D 17, Biblioteca nazionale, Napoli, ff. 165r-174v e l'altra in Brancacciano V D 13, Biblioteca nazionale, Napoli, ff. 101r-107r. La *quaestio* sulle *species* ci è giunta manoscritta nel ms. ambrosiano A 153 inf., ff. 219r-232r ed è stata a sua volta pubblicata da Marta (ff. 31v-41r): anch'essa va legata agli anni dell'insegnamento napoletano.

³⁰⁵ *Quaestio de specibilibus intellegibilibus*, A 153 inf., cit., f. 223r. Sulle *species* intelligibili cfr. L. Spruit, *Species intelligibilis: from perception to knowledge*, 2 voll., Leiden, 1994-1995. In particolare su Porzio cfr. II, pp. 150-156.

costante e non certo un approdo raggiunto dopo un percorso cosparso di svolte ed evoluzioni, questo sebbene il trattato del 1551 presenti – come si vedrà – una grande innovazione interpretativa.

Una palla natatoria per uscire dal gorgo delle molteplici e fuorvianti letture del *De anima*, così il filosofo stesso definisce il suo trattato, circoscrivendo in questo modo alla pura esegesi la portata complessiva dell'opera che pertanto si pone in dichiarato confronto unicamente con le alternative correnti interpretative del peripatetismo, quali Averroisti, Simpliciani e Temistiani. E' comunque sotto il segno dell'Aristotele mediatore che si apre il *De mente humana*, in quanto pure la trattazione sull'anima lo Stagirita «vir mirae eruditionis ac summa pietatis» ha deliberato di affrontarla con un duplice scopo, «dignitatem hominis augere, simul et principia naturalia optimo consilio non labefactare»³⁰⁶. A suggerire anche in questo caso una simile soluzione è la duplice natura dell'uomo, della quale andranno conseguentemente indagate nello stesso tempo l'aspetto eterno e quello corruttibile.

Uniformandosi allo schema già utilizzato per le lezioni, Porzio apre il trattato indagando le pieghe delle definizioni, dalle quali ricava i primi decisivi elementi per formulare le risposte ai dubbi esegetici. Ἐντελέχεια è il termine intorno al quale si apre la ricerca del napoletano, in quanto sulla sua definizione grande è il disaccordo fra gli interpreti. Come nota Porzio, a complicare in particolare la questione è stata senza dubbio la confusione col simile termine ἔνδελέχεια – usato nel *Fedro* da Platone per indicare il continuo movimento dell'anima e conseguentemente argomentarne l'immortalità – tanto che fra il XV e il XVI secolo il dibattito sui due vocaboli fu accesissimo e portò ad ardite ipotesi sul periodo accademico di Aristotele, riprese e ritenute valide anche nel secolo scorso³⁰⁷. Al termine

³⁰⁶ Porzio, *De mente humana*, cit., p. 5.

³⁰⁷ Impossibile ripercorrere qui l'intera vicenda, che partì da Poliziano e dalla sua lettura di alcuni passi ciceroniani e coinvolse personaggi della levatura filologica di Budè e Melantone. Per l'appunto nel 1936 in *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, E. Bignone

ἔντελέχεια, piuttosto che il concetto di movimento si avvicina invece quello di perfezione indirizzata ad un fine, non pertanto di un'azione continua, ma di una potenza in processo di realizzarsi. Poiché Aristotele afferma chiaramente che la suprema facoltà dell'anima è l'intelletto in potenza – che non riesce a superare la discontinuità dell'ἔντελέχεια – si può già escludere dall'orbita umana l'incorruttibilità, garantita solo ad un atto perenne per definizione quale è invece l'intelletto agente o ἐνέργεια, del quale a questo punto va esclusa qualsiasi relazione intrinseca ed essenziale con l'uomo. La distinzione fra le differenti nature dei due intelletti, il potenziale e l'agente, è decisiva per aggirare le secche di alcune superficiali esegesi dei Latini che avevano appiattito sotto una comune traduzione – *actus* – ἐνέργεια e ἔντελέχεια. I rischi di un simile equivoco non avrebbero ricadute unicamente sul piano filologico, ma porterebbero addirittura al megarismo, vale a dire a negare la distinzione di atto e potenza, o a distruggere uno dei principi cardine dell'aristotelismo, attribuendo in modo indistinto ad un corpo corruttibile un'azione perpetua³⁰⁸. Grazie ad un semplice affondo di carattere terminologico Porzio ha acquisito dati fondamentali: la totale alterità fra l'intrinseco intelletto in potenza e l'estrinseco intelletto agente, la corruttibilità del primo e l'eternità del secondo. A questo punto il confronto con gli altri interpreti e con l'analisi di alcuni passi aristotelici sarà mirato a rafforzare una posizione mortalista immediatamente dichiarata.

recuperò l'ipotesi di Poliziano, che giustificava l'impropria presenza in Cicerone del termine ἐνδελέχεια in riferimento ad Aristotele postulando l'esistenza di opere giovanili, ormai perdute, nelle quali lo Stagirita si sarebbe mantenuto aderente al magistero platonico. Una splendida ricostruzione della vicenda in E. Garin, *Ἐντελέχεια e Ἐνδελέχεια nelle discussioni umanistiche*, in «Atene e Roma», V, 1937, pp. 177-187.

³⁰⁸ Interessante notare che nel ms. Par. Ital. 441, contenente l'anonimo volgarizzamento del trattato, di fronte ad una nuova menzione dell'argomento un postillatore glossava che «queste parole appaiono contra Christo» (f. 51r): questo non era sicuramente lo scopo di Porzio che si atteneva alla filosofia peripatetica, ma si potrebbe ipotizzare che il violento rifiuto bruniano dello *Spaccio della bestia trionfante*, giocato per l'appunto sull'impossibile coesistenza nella stessa sostanza di finito e infinito, corruttibile e incorruttibile, non derivi unicamente da Cusano, ma affondi le sue radici più profonde nell'aristotelismo.

Il primo ad essere sfidato è Giovanni Filopono, campione dell'immortalità dell'anima in nome di un'impropria sovrapposizione di aristotelismo e cristianesimo. Porzio ha gioco facile nello spuntare gli spuri concetti di Filopono, innanzitutto con un richiamo alla necessità di impiegare principi comuni:

Si cum physico disputationem propositum est inire, Theses, et fundamenta communia esse debent: quod iis sublatis, cum eo rationes exquirere non debeamus illius disciplinae, cuius principia adversarius demolitur, ac destruit, nec in arenam cum eo ulla ratione descendere, nam qui quaeso tandem illo patrocinari, aut defendere possis cum principia ex praescripto scientiae non liceat transilire, idque vel ex ipso nomine principii facere prohibeamur, nisi aliis altioribus veritatem iis adstruere velimus. [...] Nam cum hi philosophi [Filopono e i suoi seguaci] physica pronuntiata cum sanctissimis et verissimis nostrae religionis decretis confundant, quod inde colligunt, ac concludunt, nec religiosum, nec physicum, minimeque cum rebus ipsis respondens fuerit: optimo igitur iure eiusmodi ceu non naturales philosophos schola peripatetica reiicit³⁰⁹.

Considerando l'importanza che ha nella produzione di Porzio la distinzione fra filosofia naturale intesa come esegesi aristotelica e momento teologico, si capisce che l'ammonizione nella quale incorre l'elettismo Filopono suona come un autentico rifiuto di una posizione che finisce per violare non solo la sfera del *religiosum*, ma anche quella del *physicum*. E' infatti impossibile conciliare la creazione *ex nihilo* dell'anima con la dottrina aristotelica di atto e potenza, ma anche con quella altrettanto primaria dei tre principi. La relazione mediata tra mondo sopralunare e sublunare subirebbe poi continue alterazioni dal costante intervento diretto di Dio nella sfera del corruttibile e così di seguito verrebbero analogamente cassati tutti i fondamenti che reggono il cosmo aristotelico. Inoltre, se Aristotele avesse voluto intendere che il corso vitale dell'uomo era altro rispetto a quello degli animali non si sarebbe limitato a comporre un trattato *De generatione animalium*, ma avrebbe dedicato uno scritto apposito alla particolare condizione umana³¹⁰.

³⁰⁹ Porzio, *De mente humana*, cit. , pp. 12-13.

³¹⁰ Ivi, p. 16.

Recuperando argomenti che aveva già utilizzato in senso opposto nella sezione *secundum fidem* della *quaestio* del 1545, Porzio dimostra infine che la posizione di Filopono non solo entra in collisione col paradigma peripatetico, ma addirittura col cristianesimo:

Sed omnem superat admirationem, quod anima cum a Deo Optimo Maximo creata fit ab omni affectu immunis, intelligentis aequalis, nullam cum materia rationem habens, ita praecipitetur, ac veluti in caecum carcerem detrudatur? Quandoquidem omni ex parte a natura abhorret aeternum fluctuanti materiae, et dissidentibus qualitatibus connecti, sua deposita perfectione, id enim nullis rationibus naturalibus innititur³¹¹.

Venuta meno - a differenza che nella *quaestio* - la possibilità di sfruttare testimonianze bibliche, a causa del contesto ibrido che pretende di mescolare fede e aristotelismo e che non può pertanto rifugiarsi in un integrale fideismo, l'interrogativo sul perchè Dio debba precipitare nel tetto carcere del corpo una forma così sublime non riesce a trovare risposta³¹². Altri cedimenti sincretici di Filopono, stavolta in direzione piuttosto del platonismo o del pitagorismo, non vengono meno recisamente rigettati dal rigoroso argomentare di Porzio: è così riaffermata l'unità psichica e negata la possibilità logica della metempsirosi.

L'esigenza successiva, una volta stabilito l'ambito *pure* naturale nel quale l'indagine va condotta, è quella di meglio definire l'essenza degli intelletti. Seppur da prospettive diverse, Simplicio ed Averroè fanno dell'intelletto in potenza una sostanza senza avvedersi che una simile posizione lo paragonerebbe alle intelligenze celesti e farebbe quindi dell'uomo una sorta di dio onnisciente in qualunque fase della sua vita, pure da fanciullo. Ammesso

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Anima III*, cit., f. 94v: «propter hoc ergo anima aeterna facta est primo ut his utatur, secundo ut per horum cognitionem cognoscat aeternitatem ex his creatis vides, enim mirum ordinem quo res sunt factae et ordine et virtute ordinatae sunt, scit cognoscere agentem cognoscit esse infinitum et summum ideo dicit David propter opera sua scrutata est anima mea celi enarrant gloriam Dei quoniam ex celo cognoscitur verum actorem esse summum bonum».

ciò non solo si avrebbe la paradossale condizione di una sostanza che necessita della materia – i *phantasmata* – per ottenere la propria perfezione, ma nel contempo la gnoseologia aristotelica si ridurrebbe ad essere una sorta di platonismo mascherato, a dispetto del ripetuto rifiuto della dottrina della reminescenza contenuto nel *De anima*. Implicita nella concezione averroista è però la separabilità dell'intelletto possibile, che rompendo l'unità psichica dell'essere umano, spezzerebbe anche la continuità gnoseologica che Porzio ha stabilito tra anima e corpo proprio grazie ai *phantasmata*.

L'intelletto in potenza non è allora altro che uno strumento fornitoci dalla natura, passibile di una continua perfezione alla stregua di una *tabula agrafa* che riceve notizie attraverso un medio ad essa adeguato ed omogeneo come il fantasma corruttibile derivato per l'appunto dalla conoscenza sensibile. Basta poi considerare la più articolata definizione di anima come atto primo di un corpo organico per escluderne l'immortalità poiché la stessa facoltà intellettuale, sebbene superiore e propria solo dell'uomo, è per sua stessa essenza principio operativo della materia non meno della sensitiva e della vegetativa:

Quare si iis animalibus dabitur aliqua ratio communis, dicere haud poterimus eam esse principium vitae (quoniam aequivocum esse genus), sed esse actum corporis organici, atque hoc ita animae hominis, sicut leonis et plantae respondet, ridiculaeque erit illorum sententia, qui dicunt ide sensitivae et vegetativae competere. [...] Nam quantum physicum Peripateticum decet, et ex verbis Aristotelis elicimus, id ita de Anima plantae, ac leonis, sicuti hominis pro confesso accipiendum est. Quoniam probat definitionem prius datam, nempe animam esse actum corporis, per hoc quod est principium vivendi, id est intelligendi, sentiendi, vegetandi, ac secundum locum movendi³¹³.

Accanto a questo ridimensionamento dell'eccellenza umana forse dipendente da certe letture medievali di Alessandro («sicut anima canis aut asini» diceva della nostra Buridano sulla scorta dell'Afrodizio)³¹⁴, resta comunque all'uomo

³¹³ Porzio, *De mente humana*, cit., p. 48.

³¹⁴ Sulla fortuna medievale dell'esegesi di Alessandro e in particolare in Buridano, cfr. O. Pluta, *The transformations of Alexander of Aphrodisias' interpretation of Aristotle's theory of the*

la peculiarità della facoltà intellettuale, insufficiente tuttavia per garantirgli sorti trascendenti. Infatti l'esercizio perfetto delle funzioni dell'intelletto – la cognizione delle cose superiori che potrebbe dimostrare l'immortalità – viene danneggiato dall'interferenza del senso, senza il quale in ogni modo la conoscenza e in generale la vita del corpo non sarebbero possibili:

Si anima est aeterna, igitur sensus illi obstaculo, quod avertat eam a cognitione sui ipsius, et superiorum, sed experimue et ad cognitionem, et ad corporis functiones sensibus opus esse, igitur anima nostra corruptioni obnoxia est³¹⁵.

La facoltà sensitiva ci permette la vita, ma ci inibisce al contempo l'immortalità legata alla felicità intellettuale, la quale – conclude ironicamente Porzio – «nemo praeter Averroem fortassis adeptus est, neque adipiscetur», proprio come nella «republica Platonis [...] solus Plato habitavit»³¹⁶. Eppure tuttavia, l'uomo deve spingersi almeno secondo l'operazione ad assimilarsi quanto più possibile agli dei senza limitarsi alla cura esclusiva delle cose mortali: emerge quindi il debole contenuto che Aristotele attribuirebbe al lato divino dell'uomo, da non cercarsi nella sostanza segnata dalla materia e dalla corruttibilità, ma unicamente nella possibilità di elevarsi con la contemplazione – sia pure per un breve periodo – all'intelligenza delle essenze superiori: «similes simus diis opere, et non substantia»³¹⁷. Del resto il vocabolario utilizzato da Aristotele rischia per primo di ingenerare ambiguità: il ricorrente attributo di divino che lo Stagirita conferisce all'intelletto potrebbe infatti spingere ad associare alla facoltà conoscitiva anche l'eternità. Una verifica dell'uso estensivo che il termine “divino”, come

soul, in *Renaissance readings of Corpus aristotelicum. Proceedings of the conference held in Copenhagen 23-25 April 1998*, ed. by M. Pade, Copenhagen, 2001, pp. 147-165.

³¹⁵ Porzio, *De mente humana*, cit., p. 54.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ Ivi, p. 55. L'argomento, legato ad una *sententia* di Solone riportata nel X della *Nicomachea*, lo avevamo già incontrato nella *quaestio* dove dimostrava la totale avversione di Aristotele per la dottrina dell'immortalità in quanto il filosofo mancava di enunciarla in un passo che l'avrebbe comodamente potuta confermare. Cfr. *supra*.

anche “demoniaco”, ha all’interno del *corpus aristotelicum* dissipa però questi dubbi in quanto:

Affirmandum est, iuxta Aristotelis dogma, non omne divinum esse aeternum. Quod sane docuit etiam libro I de partibus, ubi in omnibus animalibus esse naturae numen et honestum pulchrumque ingenium, atque in illis aliquod divinum apparere, probat ex Heracliti sententia, qui in minimis et vilissimis quoque locis, Deos non deesse sentiebat, omnia enim ex Heracliti sententia, sunt Diis plena. Eodem plane modo, finem a natura sibi in omnibus generationibus propositum, nominavit divinum, libro primo Physicae auscultationis [...]³¹⁸.

Conviene semmai ad un altro tipo di anima la prerogativa dell’eternità, ad un’anima che sia separata *absolute* dalla materia e non solo mentre conosce gli universali: si tratta dell’intelletto agente “per il quale si fa tutto”:

Sed quoniam est agens diversum ab animae substantia, substantia actu existens ob suam summam nobilitatem non assimilavit eum agenti naturali, sed formae nobilissimae, et lumini, ut modum nobilissimum agendi nobis aperiret, comparavit. Sic nos ad substantiam eius cognoscendam deducens, ipsum inquit esse separatum solum eundemque solum immortalem, et perpetuum³¹⁹.

La natura estrinseca dell’intelletto agente rispetto all’uomo era stata un’acquisizione delle prime pagine. Era rimasto però sospeso cosa sia in realtà questa intelligenza che illumina la forma materiale e moltiplicata permettendole di conoscere. Nella *quaestio* del 1545 Porzio aveva affrontato il problema cercando di salvaguardare quanto possibile la soluzione fornita da Alessandro, che riteneva di poter identificare nell’intelletto agente – in base ai caratteri che Aristotele gli attribuiva – addirittura Dio inteso come primo motore. Porzio non doveva essere particolarmente soddisfatto dall’esegesi dell’Afrodisio, che accettava condizionandola ad una correzione in senso

³¹⁸ Ivi, p. 71. Curiosamente G. Castellani, *De humano intellectu*, Bononiae, 1561, userà al contrario questo argomento per dimostrare che Aristotele considerava autenticamente divino l’intelletto umano, almeno l’agente (f. 47r).

³¹⁹ Porzio, *De mente humana*, p. 84. Il passo in questione è Aristotele, *Anima*, III, 430 a, 14-15.

averroista che allargava a tutte le intelligenze l'assimilazione all'intelletto agente:

Si intellectus agens est Deus, ipse non est solum immortalis, dixi quod nomine Dei primae causae intelligitur omnis intelligentia quoniam descriptio Dei in XII meth. convenit omnibus intelligentiis similiter de primo Motore, id quod dictum est convenit omnibus similiter esse causam omnium rerum convenit omnibus intelligentiis [...] ³²⁰.

Il risultato conseguito attraverso un simile spostamento interpretativo non era da poco, in quanto fatta salva la natura divina dell' ἐνέργεια permetteva di mantenere una relazione mediata tra mondo sopralunare e mondo sublunare: se qualunque intelligenza – e non solo il primo motore come sosteneva Alessandro – poteva essere l'intelletto agente, nulla impediva di identificarla proprio con l' «ultima intelligentiarum, ideo tangit supremam formam sensibilibium quae est anima humana, quae habet dispositionem non organicam» ³²¹.

Era dunque per evitare ingiustificate discontinuità tra le due sfere del mondo che Porzio era stato costretto ad aggiustare e integrare, senza osare per il momento respingerla del tutto, l'interpretazione di Alessandro. La difficoltà non era stata ancora rintuzzata, poiché ammettendo una comunicazione tra l'ultima intelligenza, fantasma e intelletto possibile si stabiliva comunque in modo incoerente l'apparentamento di eterno e caduco, corruttibile e incorruttibile. Per salvare pertanto i confini del cosmo aristotelico – gli stessi che negano all'uomo l'immortalità – l'unica possibilità a disposizione di Porzio era quella di portare lo stesso intelletto agente all'interno del mondo sublunare, abolendo così alla radice l'eventualità di una comunicazione fra le due opposte sfere ³²². Questo passaggio definitivo avviene nel *De mente*

³²⁰ *Anima III*, cit., f. 80v.

³²¹ *Ivi*, f. 82r.

³²² La fedele adesione di Porzio al cosmo aristotelico si concretizza particolarmente nell'insistenza con la quale descrive la totale alterità della sfera sublunare da quella sopralunare. Proprio questo aspetto della filosofia porziana incorrerà nelle critiche di F. Vimercato che nel *De principiis rerum naturalium libri tres*, Venetiis, 1596, pp. 112-115

humana: ecco perchè in apertura Porzio aveva spiazzato i conoscitori della sua fedeltà alessandrista affermando che

Alexander denique et si multum luminis verbis Aristotelis attulerit, quo apertius eius sententiam perciperemus, duo tamen semper in eius placitis minus me delectarunt. Unum quod intellectus agens Deus sit, nam si Deus est, qua ratione nobis corruptibilibus unitur. [...] Alterum est, quod cum Aristoteles asserat, quod quicquid Deus operatur, motu ac lumine coeli id perficiat, si hoc ita est, quo pacto facultatem nostram intelligendi illuminans perficiet et non lumine coeli, sed proprio ac peculiari suae essentiae, et qua ratione Aristoteles agentem intellectum lumini et habitui comparavit³²³?

Sono già tutti sulla scacchiera gli elementi in forza dei quali Porzio può chiedersi nel capitolo dedicato all'intelletto agente che «si enim Deus, vel alia intelligentia nobis accederet ad ipsum intelligere formandum, quomodo constabit cum aliis Aristotelis fundamentis, qui plerisque in locis quicquid Divinae mentes infra coelum circa hunc mundum inferiorem operantur, per motum ac lumen coeli, id aperte operari probavit»³²⁴? Dove è notevole che il napoletano rifiuti contemporaneamente la soluzione propriamente alessandrista, ma anche il compromesso suggerito da Averroè che egli stesso aveva accettato nella *quaestio*. L'intelletto agente – perpetuo per definizione – ha senza dubbio un'origine divina, ma non si identifica con le intelligenze; è invece da collegare ad una sorta di *vis* sparsa da Dio nelle sostanze materiali per donare ad esse l'intelligibilità attraverso la quale l'intelletto in potenza può farsi perfetto, il tutto mantenendo una sostenibile comunicazione fra le due sfere del mondo: «vis illa est ipse Deus, quae ipso praesente disseminatur in formis materialibus»³²⁵. E' innegabile lo sforzo che Porzio compie nel tentare di traghettare la fisica – e quindi la psicologia – aristotelica al di fuori da ogni gorgo trascendente: la stessa posizione mortalista viene dettata dalla

uniformerà i cieli e la terra pur muovendo da una piattaforma peripatetica. Su questo aspetto cfr. *infra*.

³²³ Porzio, *De mente humana*, cit., pp. 21-22.

³²⁴ Ivi, p. 87.

³²⁵ Ivi, p. 88.

necessità di salvaguardare i principi fondamentali del sistema peripatetico, che vanno messi al riparo da ogni infiltrazione che richiami il partecipazionismo platonico³²⁶. Si vede poi bene come l'eternità propria della *vis* conoscitiva, che Porzio concede al mondo sublunare, sia alquanto debole e assolutamente slegata dagli esiti straordinari per quanto effimeri della *continuatio* o della felicità intellettuale alla quale miravano Alessandro e Averroè proponendo le loro letture alternative³²⁷.

In chiusura del trattato il napoletano può dedicarsi all'esposizione di ulteriori argomenti accessori a favore della mortalità dell'anima. Attira in particolare l'attenzione la degradazione dell'arbitrio umano a imperfezione, incapace pertanto di denotare ogni nostro qualsivoglia carattere divino, come già accadeva in senso analogo nella *quaestio* e come del resto si sostiene nell'*An homo* per negare l'integrità della nostra libertà. Allo stesso modo nessuna prova di immortalità può essere ricavata dall'aspirazione dell'uomo verso l'eterno, in quanto è perfettamente lecito desiderare anche cose impossibili, né tanto meno dalla volontà di conoscere Dio poiché «appetitus ex imperfectione oritur»³²⁸.

Ritornano così molti motivi della *quaestio*, ritornano argomenti e nessi che già Pomponazzi aveva valorizzato come quello tra fantasma e corruttibilità, ritorna l'attenzione alle definizioni e ai vocaboli che spesso forniscono già da soli la soluzione, ritorna il rispetto per la lettera del testo aristotelico che non tace a caso sulle sorti dell'anima, ma per escludere esiti trascendenti che romperebbero l'omogeneità della fisica. In questa riformulazione di temi che le trattazioni precedenti di Porzio sull'anima avevano appunto già impiegato,

³²⁶ Cfr. anche E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, II, Torino, 1966, p. 541.

³²⁷ Mi pare fuori luogo polemizzare come fa Facca in «*Humana mens corruptibilis*», in Facca-Zanier, *Filosofia, filologia, biologia. Itinerari dell'aristotelismo cinquecentesco*, cit., pp. 98-100, sulla più o meno autentica modernità di questa esegesi porziana. E' indubbio che il napoletano non esca dall'aristotelismo, ma il suo è comunque un tentativo audace di rimuovere una significativa incongruenza dal peripatetismo che mira ad affermarne l'integrale immanenza. Del resto la sostanziale eliminazione dal mondo sublunare del divino *strictu sensu* potrà essere di qualche interesse anche per i lettori non aristotelici della fine del Cinquecento.

³²⁸ Porzio, *De mente humana*, cit., p. 97.

l'esegesi sull'intelletto agente appare così come l'elemento di maggior originalità ed impegno interpretativo, la sofferta ma obbligata rottura con Alessandro che dimostra come ancora in date avanzate come il 1551 l'aristotelismo – almeno un certo aristotelismo – avesse una notevole vitalità e capacità di trovare al suo interno nuove soluzioni e risposte, pure su di una questione ormai trita quale l'immortalità dell'anima.

Non può a questo punto sfuggire che la distanza del *De mente humana* dal *De immortalitate animae* è notevole e legata ad aspetti fondamentali. Secondo Porzio non è la necessità del fantasma il primo mattone che determina il mortalismo aristotelico, come pareva argomentare Pomponazzi: sono al contrario le definizioni a contenere già al loro interno la risposta, che deve ovviamente essere messa alla prova con alcuni passaggi critici dei testi. Il nesso fra fantasma e conoscenza intellettuale diventa dunque solo uno dei tanti corollari che derivano dal considerare l'anima *entelechia* o "atto puro di un corpo organico che ha la vita in potenza". Un'altra significativa differenza si lega ad un'interpretazione complessiva dell'opera: se il Peretto presentava un'esegesi indipendente e alternativa a quella di Alessandro, Porzio segue al contrario le orme dell'Afrdisio per correggerne da dentro gli incoerenti esiti trascendenti. E' semmai paradossale che Pomponazzi – non certo un alessandrino – aderisca al contrario di Porzio all'identificazione fra l'intelletto agente e Dio, anche se il problema non doveva interessare particolarmente il Peretto, che infatti gli riserva la pagina più fiacca del *De immortalitate*³²⁹.

Aristotelici e mortalisti, ecco cosa hanno in comune Porzio e Pomponazzi: completamente diverso è invece lo spirito delle loro opere sull'anima, come era chiaro a lettori come Castellani e Zabarella che nel commentare il trattato sul napoletano colsero bene – pur senza condividerla – l'innovazione da lui portata nel campo dell'alessandrismo. Castellani ad esempio avvertiva a sua volta la difficoltà dell'identificazione operata da Alessandro fra intelletto agente e Dio, ma non riusciva ad appagarsi neppure della soluzione porziana:

³²⁹ Pomponazzi, *De immortalitate animae*, IX, 30.

Si intellectus Agens, quem Deus esse affirmamus, aequè, ac sol in nobis illustrat phantasmata, et e potentia haec deducit ad actum, quo ab altero percipi possint intellectu, non ne illud tritum et vulgatum apud omnes Peripateticos penitus infringemus, quo asseritur, nihil prorsus absque motu, et lumine corporum coelestium, in hoc mundo inferiori, et caduco agere summum Deum, ac caeteras beatas mentes? Haec me praecipue in Alexandri opinione haud mediocriter turbant, neque Simon Portius, vir alioqui subtilissimus, dum tractat hunc locum, hos mihi ex animo eiicit scrupulos³³⁰.

Zabarella invece si concentrava su più sottili questioni esegetiche nell'attaccare il *De mente humana*, in una sezione del suo *De rebus naturalibus* ben distinta da quella dove confutava Pomponazzi e altri aristotelici:

Simon Portius in libro suo de mente humana traxit illa verba Aristotelis ad operationem respectu intellectus agentis, et dixit esse intelligenda de actu secundo, operatio enim intellectus dicitur extrinsecus accedere, quatenus pendet ab intellectu agente qui extra est et sine quo non fit intellectio. Sed alii posteriores Alexandreaei sententiam Portii non receperunt, quia revera verbis Aristotelis accomodari non potest³³¹.

Nel mondo dell'aristotelismo universitario – del vero aristotelismo insomma – Porzio non era e non poteva essere percepito come l'allievo o l'epigono del Peretto, tanto la sua trattazione sull'anima aveva confermato una sicura militanza alessandrista che tentava, magari anche costo di qualche forzatura, di salvaguardare i confini del mondo materiale posti dallo stesso Afrodizio. Una diversa e ben più superficiale immagine della psicologia del napoletano, appiattita su quella di Pomponazzi, l'avrebbe avuta chi cercava ancora di conciliare aristotelismo e religione, o chi il peripatetismo lo considerava solo un grimaldello proprio contro la religione: ma su questo aspetto ci siamo già

³³⁰ G. Castellani, *Epistolarum Libri IIII*, Bononiae, 1575, p. 86. Nel *De humano intellecto*, cit., Castellani aveva già parlato di Porzio con ammirazione, pur affermando che le conclusioni del *De mente humana* erano inadeguate per placare il dibattito sull'anima (ff. 2r, 58 r-v, 70v). Sulla natura dell'intelletto agente Castellani – che è un curioso alessandrista – non aveva portato neppure in quest'opera lezioni alternative, tanto che a un certo punto (f. 47r) pare accettare che sia Dio.

³³¹ J. Zabarella, *De rebus naturalibus libri XXX*, Venetiis, 1570, pp. 954-955.

soffermati in precedenza³³². Qualche riga invece è giusto riservarla al volgarizzamento – anonimo e manoscritto – dell’opera che secondo alcuni sarebbe da assegnarsi a Gelli, sostanzialmente in base alla consueta collaborazione che lo aveva unito a Porzio³³³. Non entro in merito alla questione linguistica, che pur non negando la verosimiglianza dell’attribuzione non l’ha neppure dimostrata in modo definitivo³³⁴, mi limito a far notare che la traduzione ha una struttura anomala rispetto a quelle gelliane poi stampate da Torrentino, mancando di una prefazione originale e trasponendo piattamente in volgare la dedicatoria di Porzio. Il volgarizzamento, che pedissequamente presenta evidenti errori tratti dall’originale a stampa, potrebbe di conseguenza essere attribuito a chiunque avesse posseduto una copia del *De mente humana*³³⁵, e che verosimilmente in ogni caso non avesse mai pensato di stampare la traduzione. A simili considerazioni andrebbe aggiunto che sappiamo essere tutt’altro che rivolti in direzione mortalista i pensieri di Gelli sul *De anima* di Aristotele. Se infatti nei *Capricci* egli si limita a definire inestricabilmente ambigua la posizione dello Stagirita, in una lezione petrarchesca giudica adeguata la sola autorità del defunto Verino per confutare Pomponazzi e Caietano, costretti dal ruolo del *phantasma* ad optare per un’esegesi mortalista: solo l’intelletto pratico necessiterebbe del fantasma e pertanto allo speculativo resterebbe intatta la propria sfera spirituale scevra da contaminazioni materiali che lo condannerebbero alla generazione e alla corruzione del mondo sublunare³³⁶. Gelli, in generale un fideista, non era ovviamente costretto ad approvare ogni aspetto dei trattati di Porzio che traduceva, ma in questo caso pare rivelarsi

³³² Cfr. *supra*, cap. II.

³³³ Ms. Par. Ital. 441, Bibliothèque nationale de France, Paris.

³³⁴ A. Montù, *La traduzione del “De mente humana” di Simone Porzio*, in *Gelliana*, Torino, 1969, pp. 47-54; De Gaetano, *Giovanbattista Gelli and the florentine academy*, cit., pp. 56-66.

³³⁵ Facca, «*Humana mens corruptibilis*», in Facca-Zanier, *Filosofia, filologia, biologia*, cit., p. 86.

³³⁶ Cfr. i contenuti dell’ottava lezione petrarchesche contenuta in Gelli, *Tutte le lezioni*, cit., ma anche il sesto dialogo dei *Capricci del bottaio* (cfr. ed. a cura di E. Sanesi, Torino, 1963). Discutibile che De Gaetano, *Giovanbattista Gelli and the florentin academy*, cit., pp. 223-235, insista sulla preferenza gelliana nei confronti della psicologia aristotelica.

un autentico dissidio tra le loro posizioni, altrimenti assai più conciliabili come nel caso dell'*An homo*, dell'*Enarratio*, ma anche dell'inoffensiva fisionomica del *De coloribus oculorum*. In base a ciò, se infine fosse possibile dimostrare che è comunque Gelli il misterioso volgarizzatore del *De mente humana*, disporremmo di ottimi argomenti per giustificare la mancata pubblicazione del lavoro, non ultimo appunto l'impossibile condivisione dei contenuti dell'opera da parte del letterato fiorentino.

VI. Dalla parte dei teologi

Il "De celibatu"

A Fiorentino – che non ne aveva trovata neanche una copia – pareva strano che un'opera dal titolo così promettente come il *De celibatu* fosse andata perduta ed effettivamente, pochi anni dopo la morte dello storico calabrese, Amenduni portò alla luce un esemplare di questo libello stampato da Sultzbach nel 1537³³⁷. Il *De celibatu* non è altro che uno scritto di occasione, composto da Porzio per celebrare l'ottenimento dell'arcivescovato da parte del rettore dell'università di Napoli³³⁸, ma questo non impedisce al libello di presentare almeno *in nuce* spunti di interesse soprattutto in considerazione dello svolgimento della speculazione etico-teologica del filosofo. La scelta del tema – il celibato dei sacerdoti – per il trattato indirizzato a Tommaso Caracciolo richiama inevitabilmente la discussione analoga che in anni di poco precedenti aveva impostato Erasmo, anche se il filosofo napoletano non evoca in modo esplicito e non fa assolutamente sue le avanzate posizioni dell'olandese. Infatti nonostante che in apertura, attraverso gli esempi degli egizi e l'*auctoritas* di Esiodo, Porzio affermi che in generale «non modo humanis institutis sed naturalibus legibus multis usum fuit execrandum celibatum esse»³³⁹, una volta enunciata la prospettiva del cristianesimo opta però per una soluzione di assoluto rigorismo che è stata sensatamente posta in relazione con il *Consilium de emendanda ecclesia* elaborato – fra gli altri – da Contarini, Pole e Fregoso proprio nel 1537³⁴⁰. Il filosofo non si scosta poi da san Paolo quando constata che in generale il matrimonio sia *ex conditione* valido *remedium* alla concupiscenza, ma abolisce il valore di una simile considerazione quando si cerchi di applicarla al prete cristiano che si muove

³³⁷ Cfr. Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 121; G. Amenduni, *Dell'ufficio del bibliotecario: appunti*, Napoli, 1879, p. 10.

³³⁸ Cfr. *supra* n. 21.

³³⁹ Porzio, *De celibatu*, cit., s. i. p., cap. III.

³⁴⁰ L'accostamento – esteso ai casi di Giustiniani, Quirini e Pico – è proposto da Vasoli, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Valdès*, cit., p. 572.

in una sfera superiore rispetto all'uomo comune. Mentre il paradigma di vita *politicus* si deve fra le altre cose indirizzare anche alla procreazione dei figli, quello *spiritualis* scelto dai sacerdoti deve infatti assolutamente improntarsi alla castità e alla purezza. La netta distinzione fra modelli di vita – evidente portato aristotelico-averroista – sulla quale Porzio ritornerà nell'*An homo* viene qui funzionalmente piegata all'individuazione dello stato ecclesiastico come vertice della perfezione umana: di qui scaturisce l'accorata supplica ai pontefici affinché una simile condizione privilegiata non venga contaminata dall'*immunditia fornicationum*:

Vobis dico Romani Pontifices si tantum scelus, tanta immunditia in ecclesiam Dei introducetis quoniam irritum fecistis Dei praeceptum vivo spiritu traditum cavete ne in christianos cudatur haec faba, prope enim est vindicta quoniam contempsistis munditiae domus meae, quae est domus orationis et vis fecistis domum fornicationum³⁴¹.

E' del resto l'esempio dello stesso divino maestro, di Gesù Cristo, a suggerire una condotta di assoluta purezza che garantisce agli eunuchi per scelta il regno dei cieli. Appunto questo è il tema sul quale Porzio imbastisce pagine dense di citazioni bibliche:

Illa quae Christus fecit, exemplo suo voluit nos facere, et haec erat sua praecipua voluntas, sed suo exemplo castitatem persuasit, ergo aperte voluit nos illam in aliquo vitae genere servare, frustra enim magister et dominum exemplum dedisset, nisi alicui observandum exequendum censuisset [...]³⁴².

L'esaltazione dei benefici del celibato richiama tuttavia non solamente motivi evangelici e decreti conciliari, ma anche due temi che Porzio ricava dalle discussioni a lui contemporanee: l'imminente approssimarsi della *consummatio temporis*, che renderebbe inutile la riproduzione carnale invitando piuttosto a fini più alti, e soprattutto la polemica contro i luterani.

³⁴¹ Porzio, *De celibatu*, cit., s. i. p., cap. XIV.

³⁴² Ivi, s. i. p., cap. VIII.

Al rifiuto del celibato dei preti proprio da parte della *turba germanorum* Porzio non oppone raffinate considerazioni teologiche, in quanto il problema non gli si propone sotto una simile luce, ma piuttosto un invito a non provocare inutili disgregazioni nel mondo cristiano guidato dal papa:

Oportet magis obedire Deo quam hominibus, servire homini non propter Deum, sed propter mundum verum est. At servire homini propter Deum optimum est dixit Paulus, servite et honorate praepositis vestris, sive bonis, sive malis et recalcitretis ut in pontificem Luterani [...]³⁴³.

La curiosità del tema del libello si intreccia dunque con un'innegabile manifestazione da parte porziana di competenza teologica, alla quale manca tuttavia ancora un'impostazione nettamente decifrabile. Troppo generico l'attacco ai luterani, così come il richiamo ad una nuova disciplina ecclesiastica per quanto legato ai fermenti della corte di Paolo III: per comprendere la religiosità più profonda di Porzio si dovrà insomma attendere il suo commento al *Pater Noster*.

La preghiera del filosofo

Nel 1552 Simone Porzio pubblica, sempre per i tipi dello stampatore ducale Torrentino, la *Forma orandi christianae enarratio*. Trattandosi di un commento al *Pater Noster* esso appare a prima vista un'anomalia, una bizzarra curiosità all'interno della produzione di un autore così tanto a suo agio con l'esegesi di stampo materialista di testi aristotelici, ma altrettanto sorprendente è che questa *Enarratio* compaia l'anno dopo che Gelli ne aveva già pubblicato una versione in volgare: il *Modo di orare christianamente*. Proprio allo scopo di giustificare un simile intreccio e salvare le apparenze cronologiche era stato implicitamente proposto di attribuire a Gelli la sostanziale paternità del commento, stampato prima in volgare e poi in latino a nome di Porzio magari per dissipare gli eventuali sospetti che un'opera come il *De mente humana*

³⁴³ Ivi, s. i. p., cap. XVIII.

aveva proiettato sull'ortodossia del filosofo³⁴⁴. Per quanto non assurda una simile soluzione lasciava tuttavia irrisolti numerosi tasselli: ad esempio, come spiegare gli innegabili e riconosciuti caratteri di ambiguità religiosa presenti nell'opera, con il tentativo di riaffermare un'integrale ortodossia³⁴⁵? L'interrogativo era rimasto sospeso, in quanto la pista eterodossa spingeva ancora di più in direzione di Gelli, notoriamente partecipe dei fermenti religiosi che animavano la Toscana di Cosimo. Queste tendenze gelliane prendono ad esempio nei *Capricci del bottaio* la forma dell'anticlericalismo e di una conseguente simpatia per gli obiettivi della riforma luterana³⁴⁶. Il principale corollario di una simile posizione era la coerente rivendicazione – particolarmente significativa da parte di un accademico – della possibilità di volgarizzare i libri sacri, per sottrarli all'avidio e venale monopolio dei frati:

Dimmi: con che divozione, o con che animo lodano gli uomini Iddio, non intendendo quel che si dicono? Tu sai pur che il favellare delle putte e de' pappagalli non si chiama favellare, ma imitazione di suono, solamente perché e' non intendono quel che e' si dicono [...]. Come dirà lo idiota *Amen* sopra la bendizion vostra, se egli non intende quel che si dice³⁴⁷?

Quindi se le Scritture ci vengono tenute nascoste in una lingua che è intesa da pochi e ridotte a formule vuote, ciò accade per un preciso motivo:

Dall'avarizia de' preti e de'frati, che, non bastando loro quella porzione delle decime che aveva ordinato loro Iddio per legge, a voler vivere tanto sontuosamente come e' fanno, ce le tengono ascose, e ce le vendono a poco a poco, come si dice, a minuto, e in quel modo però che e' vogliono, spaventando gli uomini con mille falsi minacci, i quali non suonan così nella

³⁴⁴ Fiorentino propose il nesso fra il libello e il *De mente humana*, cfr. *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., pp. 145-146. Simoncelli invece giunge addirittura ad attribuire, sia pure in modo omissivo, la reale paternità e responsabilità dei contenuti dell'opera al solo Gelli, cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, cit., p. 365.

³⁴⁵ Sulla dubbia ortodossia dell'opera cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, cit., pp. 365 e sgg.; Vasoli, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Valdès*, cit., p. 587 e sgg.; Caravale, *L'orazione proibita*, Firenze, 2003, pp. 33-38.

³⁴⁶ Gelli, *I capricci del bottaio*, cit., p. 231.

³⁴⁷ Ivi, pp. 219-220.

legge come egli interpretano [...]. Ben lo disse San Tommaso d'Aquino, quando, essendogli detto da Papa Innocenzio, che aveva un monte di danari innanzi, e contavagli: tu vedi, Tomaso, la Chiesa non può più dire come ella diceva anticamente, *argentum et aurum non est mihi*; egli rispose: né anche *surge et ambula*³⁴⁸.

Sempre nei *Capricci* non mancano peraltro citazioni implicite del *Beneficio di Cristo* non sfuggite agli interpreti più accorti, come l'insistenza sull'opposizione figlio di amore/servo di timore, che ben si armonizzano con la sollecitazione ad un rapporto diretto con le Scritture mirato alla perfezione del cristiano, motivo tipico in particolare della spiritualità valdesiana, tanto diffusa tra i membri dell'Accademia fiorentina³⁴⁹. Insomma, i contenuti sottilmente ambigui dell'*Enarratio* troverebbero riscontri nella spiritualità gelliana e potrebbero valere per confermarli la paternità del commento, pure a prescindere dall'occasione della sua stesura.

Si poneva tuttavia un nuovo problema accettando di assegnare l'opera a Gelli. Chi sarebbe infatti l'autore dello scolio al Vangelo di Giovanni che accompagna l'*Enarratio*, e non il *Modo di orare*? La sola versione latina del testo suggerirebbe Porzio piuttosto che Gelli, e a questo punto – considerando l'omogeneità di contenuti fra lo *scholion* e l'*Enarratio* diventerebbe lecito chiedersi quale competenza sarebbe mancata al filosofo per poter essere

³⁴⁸ Ivi, pp. 220-224.

³⁴⁹ Cfr. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 187. Ha fatto in ogni caso bene V. Perrone Compagni, *Cose di filosofia si possono dire in volgare. Il programma culturale di Giambattista Gelli, in Il volgare come lingua di cultura tra Trecento e Cinquecento. Atti del Convegno internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001)*, a cura di A. Calzona - F. P. Fiore - A. Tenenti - C. Vasoli, Firenze, 2003, pp. 301-337, a sottolineare l'impossibilità di ridurre ed allineare sotto un'unica etichetta dottrinale l'inquieta e insoddisfatta personalità spirituale di Gelli. In particolare la studiosa ha mostrato una visione del peccato originale assai più drammatica in Valdés che in Gelli: fatto è indubbiamente vero, anche se è bene ricordare che il mistico spagnolo riteneva che col peccato di Adamo il nostro arbitrio fosse rimasto *ferito* e non del tutto distrutto. Cfr. ad esempio la disputa sul tema, fulcro della corrispondenza tra Seripando e il valdesiano Flaminio pubblicata in Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16 Jahrhunderts*, II, cit., pp. 468-488.

anche il vero, originario e unico autore del commento al *Pater Noster*. Innegabile, seppur meno evidente, è del resto una certa tendenza eterodossa anche nello stesso Porzio. Nel corso delle prime lezioni che tenne a Pisa tra il 1545 e il 1546 ad esempio, il professore alternava ad impeccabili *excursus* di storia ecclesiastica, commenti personali non altrettanto fondati sul dogma:

Est alia auctoritas primo ethicorum ubi quaerit Aristoteles contra Solonem qui dicebat ante obitum neminem beatum, dicit Aristoteles quomodo est verum hoc autem enim mors facit beatum vel post mortem est beatus et probat quod nullo modo stat sententia Solonis, secundo quaerit an infortunia nepotum vel amicorum post mortem removeant aliquid felicitatis ut vixit quis secundum virtutes morales habuitque intellectum speculativum moritur in hac felicitate post mortem filii ludunt bona a la taverna dove è la vita eterna, dicit Aristoteles an felix ille aliquid perdat felicitatis? Ex hoc quidam dominus meus cardinalis multum faciebat hanc auctoritatem, o domine Simon dicebat iste, cur Aristoteles hoc movet nisi aliquid nostri esset post cineres? Ultimo quod solutio ad hoc dicendum cogit et solvit quod aliquid ponunt infelici non tamen tantum quod mutant felicem in infelicem vel contra ista solutio dicebat ille presupponit aliquid esse in nobis post mortem unde Cicero dicit saepe si mortuis est aliquid sensus; domini, ego rideo quoniam religio nostra non invenit locum in Scriptura an detur purgatorium, ut patet enim quod sancta ecclesia tenet³⁵⁰.

E ai dubbi sull'esistenza del Purgatorio, ogni menzione del quale mancherebbe appunto nelle Scritture, si aggiunge la ferma opposizione ai digiuni quaresimali giudicata addirittura contro natura in base al libro del *Genesi*:

Nos sumus finis omnium, ne dum artificialium ut dicit ibi Aristoteles sed etiam secundum essentiam omnia subiecisti sub pedibus eius, quel dire io non voglio mangiare la carne la quaresima, sei una bestia propter hominem facta sunt omnia unde posuit nomina omnibus³⁵¹.

In un'università come quella di Pisa, dove il lettore di logica era il minorita Giandomenico Melis - noto frate luterano - e dove altri professori

³⁵⁰ Porzio, *Anima III*, cit., f. 87v.

³⁵¹ Ivi, f. 94v.

inclinavano decisamente verso l'eterodossia, simili asserzioni non dovevano risultare sconvolgenti e Porzio aveva del resto le spalle coperte dalla potente protezione di Cosimo³⁵². Ma ancora un'altra lettera di Ugolino Grifoni a Pier Francesco Riccio³⁵³, datata 30 aprile 1546, mentre riporta il resoconto di una discussione conviviale alla quale partecipava lo stesso Porzio proprio sulle

³⁵² Per quanto riguarda le indubie libertà delle quali Porzio poteva giovare, basti ricordare che praticamente in contemporanea con le ora citate lezioni sull'anima, un berrettaio pisano era stato processato e condannato proprio per aver negato a sua volta l'esistenza del purgatorio: «Alla ventura di alcuni casi occorsi in questi giornj, che il più notabile è stato di uno berrettaio, il quale alla predica nella chiesa di Sancto Francesco pubblicamente come luterano contradisse al predicatore, circa il Purgatorio, et nel pulpito trovate lettere molto brutte. Di che essendosi querelato detto predicator al commissario, Sua Signoria fece prendere esso berrettaio, et questa mattina in publico fattoli dar della fune» (Lettera di U. Grifoni a P. Riccio, 28 aprile 1546, Fondo Mediceo del Principato, 1172, 2, 6, Archivio di Stato di Firenze). La stessa lettera di Grifoni insiste del resto anche sulla diffusione dell'eresia presso l'ateneo pisano, («Et qui in Pisa è un'altro prete che è in compagnia di Bernardo da Ricasoli, di Cola della Magona, et di alcuni altri, de' quali il Commissario (secondo mi ha detto), tiene un mal odor, et infectano questa città»), per combattere la quale non potevano essere presi tuttavia provvedimenti decisi come quello contro lo sventurato berrettaio, per evitare le altrimenti inevitabili ingerenze da parte di Paolo III. Il favorevole trattamento di cui godevano i docenti emerge anche dal dolore esibito dallo stesso Cosimo nel maggio del 1546 per la morte di Leonardo Giachino, lettore di medicina presso l'università di Pisa, sebbene fosse «luteranissimo» (lettera di C. Pagni a P. Riccio, 16 maggio 1546, 1172, 2, 39). Su alcuni aspetti dell'eterodossia pisana cfr. R. Ristori, *Benedetto Accolti. A proposito di un riformato toscano del Cinquecento*, in «Rinascimento», 2, 1962, pp. 225-317; sui metodi usati in seguito per sorvegliare l'ortodossia dei docenti cfr. A. Prospero, *Anime in trappola. Confessione e censura all'Università di Pisa*, in «Belfagor», LIV, 1999, pp. 257-287.

³⁵³ Lo stesso Riccio è del resto personaggio legato agli ambienti valdesiani, basta ricordare che il manoscritto del *Beneficio di Cristo* circolante a Firenze — oggi Ms. Riccardiano 1785 — era di sua proprietà. Oltre al testo del Fontanini il volume miscelaneo contiene — fra gli altri — anche scritti di Contarini, Flaminio e Benedetto da Locarno. Cfr. Simoncelli, *Evangelismo italiano*, cit., p. 346; C. Vasoli, *Cultura e «mitologia» nel Principato. (Considerazioni sull'Accademia Fiorentina)*, in *La cultura delle corti*, Firenze, Le Lettere, 1980, pp. 159-189, in particolare p. 183; G. Fragnito, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pier Francesco Riccio*, in «Archivio storico pratese», LXII, 1986, pp. 31-84; Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, pp. 162-163.

infiltrazioni riformate all'Università di Pisa, si concludeva con un'eloquente facezia:

Et perché desinando meco il S. or Portio [...] gli scappò una bella facetia che, confessandosi questa Pasqua da un frate, li domandò se credeva nella Trinità, et se teneva l'openione di Platone o d'Aristotile. Gli rispose credere in quella di suo padre, di sua madre ed anche dell'avolo, con la quale era nato et allevato, et così mantenere sino all'altra vita. Et che (se bene era filosofo) seguitava l'opinion prefata, mostratali dalla scrittura sacra, tanto che il padre l'ebbe in altro concepto di quello forse lo teneva. Io ridendo [...] mossi a questo proposito la confession di Fra [sic] Ciappelletto³⁵⁴.

Il contesto nonché l'opportunità di girare a Riccio l'aneddoto fanno qualcosa di più che ipotizzare eventuali deviazioni dottrinali di Porzio, magari proprio sul tema della Trinità: resta che a questo punto il filosofo non ha più bisogno di Gelli per segnare di ambiguità religiosa certi suoi scritti poiché essi nascerebbero già in un simile solco.

E' quasi superfluo ripetere a questo punto che il filosofo e il letterato si muovono entrambi sullo sfondo dell'Accademia fiorentina, e di come la questione del volgare e la diffusione di dottrine eterodosse siano strettamente congiunte: seppur in altro ambito si è potuto infatti affermare che i devoti di Contarini e di Pole erano anche i devoti di Bembo³⁵⁵. In questo senso potrebbe non essere allora così banale e convenzionale l'intento divulgativo che Gelli sottolinea spesso nell'introdurre le sue traduzioni in volgare, sperando che

³⁵⁴ La lettera di Ugolino Grifoni a Pier Riccio, Archivio di Stato di Firenze, Mediceo del principato vol.1172, ins. 2, fol. 10, è stata pubblicata — senza valorizzare la figura di Porzio — da S. Caponetto, *Aonio Paleario e la Riforma in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979, pp. 233-234. Da notare che Grifoni sbaglia a ricordare il nome del personaggio della celebre novella di Boccaccio (*Decameron*, I, 1), chiamando Fra Ciappelletto quello che in realtà è Ser Ciappelletto.

³⁵⁵ C. Dionisotti, *La letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 227-254, in particolare p. 233. Cfr. anche Simoncelli, *Evangelismo italiano*, cit., pp. 282-329; S. Cavazza, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi e A. Biondi, Ferrara-Modena, 1987, pp. 9-28.

«ne tragga frutto, maggior numero di persone»³⁵⁶. Ciò che in sintesi avverrebbe nella collaborazione fra Porzio e Gelli, sarebbe un felice incontro tra le esigenze accademiche di valorizzazione della nuova lingua e quelle religiose di propaganda evangelica, di cui il volgare è appunto veicolo. Ma al di là della collaborazione fra il filosofo e il letterato, va ribadito che il riconoscimento in Porzio di autonome inquietudini religiose e competenze teologiche impone di rivedere e definire una volta per tutte l'attribuzione del commento al *Pater Noster*, magari prestando fede a quanto affermato da Gelli nella dedica del *Modo di orare*: «Havendo scritto nuovamente [...] M. Simone Portio Napoletano uno utile, et bello Trattato, [...] mi è parso (oltre a lo esserne stato da lui, il quale può comandarmi per sua modestia pregato) tradurlo nella nostra lingua Fiorentina»³⁵⁷.

La scoperta presso la Biblioteca Nazionale di Napoli di un libello intitolato *Cristianae deprecationis interpretatio*, un commento al *Pater* di qualità editoriale decisamente scarsa, privo di qualsiasi indicazione sull'autore, sul tipografo e sull'anno di stampa dimostra infine che Gelli non mentiva – se non osando l'avverbio *nuovamente*³⁵⁸ – quando diceva di essere solo il traduttore di un'opera composta da Porzio: un anonimo postillatore ha infatti vergato sul frontespizio dell'*Interpretatio* il nome di quello scrittore che voleva evidentemente tenersi nascosto: «Authore Simone Portio Neapolitano»³⁵⁹. Un confronto diretto col testo rivela immediatamente la genuina paternità porziana, poiché l'*Interpretatio* altro non è che una versione originaria, meno raffinata nella forma e più diretta nel contenuto dell'*Enarratio* fiorentina, stampata a Napoli presso Sultzbach nel 1538, come si apprende dagli annali

³⁵⁶ Porzio, *Modo di orare*, pp. 7-8.

³⁵⁷ Ivi, p. 7.

³⁵⁸ “Nuovamente” viene infatti usato pure altrove da Gelli non col significato di “di nuovo”, che bene si sarebbe adeguato nel caso dell'*Enarratio* quale revisione dell'*Interpretatio*, ma nel senso di “ora”, “da poco”, “appositamente”, tipico del toscano (cfr. S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, XI, Torino, 1981, p. 676). La forzatura del fiorentino consisterebbe dunque nel voler presentare come scritta integralmente di recente un'opera semplicemente riveduta e corretta.

³⁵⁹ Si tratta del volume a segnatura S. Q. XXIV. G. 34, Biblioteca Nazionale Centrale, Napoli.

del tipografo tedesco³⁶⁰. Oltre a quello napoletano, è stato per ora possibile rinvenire solo un altro esemplare del libello, conservato a Roma e presumibilmente già posseduto dal generale dei carmelitani Nicola Audet, come denuncia il timbro di appartenenza alla chiesa soppressa di S. Maria Transpontina³⁶¹.

Il rinvenimento dell'*Interpretatio* consente di chiarire almeno cronologicamente la vicenda editoriale dell'*Enarratio* – ad una prima versione composta a Napoli sarebbe seguita una revisione prima diffusa nel volgarizzamento di Gelli e poi nell'originale latino – ma è anche vero che pone sotto un'altra luce il senso dell'opera, in entrambe le due versioni, all'interno della produzione porziana.

La scelta di interpretare il *Pater* in un anno come il 1538 offre infatti notevoli suggestioni, in quanto lungi dal configurarsi come bassa letteratura devozionale, il richiamo alla preghiera che lo stesso Cristo aveva insegnato agli uomini assume potenti significati che si erano snodati all'interno di una storia partita con Savonarola e Pico, quando il commento si faceva portatore di un'istanza polemica contro il farisaico culto esteriore, per poi diventare un'implicita dichiarazione di simpatie filoriformate a partire da Lutero ed Erasmo, passando per Fregoso, Curione, Stancarò, Brucioli, Morato, Crispoldi e Valdés³⁶². Raccomandando sostanzialmente la *reductio* di ogni preghiera al *Pater*, non solo si prendevano le distanze dagli eccessi cerimoniali del

³⁶⁰ P. Manzi, *La tipografia napoletana nel '500. Annali di Giovanni Sultzbach (Napoli 1529-1544 – Capua 1547)*, Firenze, 1970, p. 80.

³⁶¹ Si tratta del volume a segnatura 8. 27. D. 5. 2 conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma e finora erroneamente ritenuto uscito dai torchi di De Frizis a causa del frontespizio, usato comunque oltre che dallo stesso Sultzbach pure da Fabri. Cfr. T. R. Toscano, *Contributo alla storia della tipografia a Napoli nella prima metà del Cinquecento (1503 – 1553)*, Napoli, 1992, p. 224 e pp. 246-248.

³⁶² Su questi temi cfr. A. Prosperi, *Les Commentaires du Pater Noster entre XVe et XVIe siècles*, in *Aux origines du catechisme en France*, a cura di P. Colin, Paris, 1989, pp. 87-105; Id., *Preghiere di eretici: Stancarò, Curione e il Pater Noster*, in *Querdenken, Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte*, hrsg. von Michael Erbe, Mannheim, 1996, pp. 203-222; G. Caravale, *L'orazione proibita*, cit..

cattolicesimo, ma si poteva pure insistere su di un radicale cristocentrismo, fulcro dell'erasmismo quanto del valdesianesimo: a Porzio, che al termine dei suoi *Bildungsjahre* pisani non si era addottorato soltanto in arti e in medicina bensì pure in teologia, non potevano così sfuggire i significati sottesi alla scelta di illustrare un testo del genere e come sopra si è ipotizzato – anche a prescindere dai contenuti dei commenti – non doveva essere egli stesso estraneo alle inquietudini religiose che animavano Napoli e poi Firenze tra il quarto e il quinto decennio del Cinquecento.

Proprio negli anni della composizione dell'*Interpretatio*, Napoli fu infatti un prezioso laboratorio dell'evangelismo italiano grazie alla predicazione di Juan de Valdés e dei suoi seguaci, fra i quali Marco Antonio Flaminio, Pietro Carnesecchi e Mario Galeota³⁶³. Non abbiamo testimonianze dirette sulla partecipazione di Porzio alle riunioni del piccolo gruppo, per quanto risulti che il filosofo fosse sicuramente in stretti rapporti con Marco Antonio Flaminio e con altri due personaggi i quali, pur al di sopra di ogni sospetto di valdesianesimo, non furono certo avulsi dai fermenti evangelici: Gerolamo Seripando e appunto Nicola Audet ³⁶⁴. D'altronde in quegli anni, prima del

³⁶³ Cfr. O. Ortolani, *Pietro Carnesecchi*, Firenze, 1963; E. Cione, *Juan de Valdès. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Napoli, 1963; P. Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, 1976; M. Firpo, *Valdesianesimo ed evangelismo alle origini dell'Ecclesia viterbensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi e A. Biondi, Ferrara-Modena, 1987, pp. 53-71; Id., *Tra alumbrados e "spirituali". Studi su Juan de Valdès e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, 1990; Id., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdès e la Riforma italiana*, Alessandria, 1998.

³⁶⁴ Su Seripando cfr. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, cit. ; A. Prosperi, *Evangelismo di Seripando?*, in *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo nel V centenario della nascita*, Roma, 1997, pp. 33-49. Su Audet cfr. invece A. Staring, *Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reform des XVI. Jahrhundert*, Rom, 1957. Non mancherei poi di ricordare che a Porzio era indirizzata un'epistola *De religione* di Anisio, altro personaggio coinvolto nei fermenti religiosi napoletani, cfr. su questo C. Vecce, *Giano Anisio e l'umanesimo napoletano. Note sulle prime raccolte poetiche dell'Anisio*, in «Critica letteraria», XXIII, 1995, pp. 65-80; S. Caserta, *Giano Anisio e i fermenti di riforma religiosa a Napoli negli anni trenta del Cinquecento*, in «Critica letteraria», XXIV, 1996, pp. 57-69.

fallimento dell'incontro di Ratisbona e della definitiva cesura rappresentata dal concilio di Trento, sarebbe stato difficile incasellare il messaggio di Valdés e dei suoi seguaci all'interno di una definita categoria ereticale, dovendosi ancora giocare – e perdere – la partita sulla giustificazione *sola fide*, cuore del magistero dello spagnolo³⁶⁵.

Per quanto Porzio elaborasse l'*Interpretatio* in un momento politico-religioso ancora così fluido e di innegabile *Unklarheit* dottrinale, doveva prendere in ogni modo numerose cautele nel pubblicarla. Il frontespizio generico, l'assenza non solo di una dedica, ma anche di ogni riferimento all'autore e allo stampatore sono evidentemente tutti espedienti mirati a nascondere l'identità del filosofo prediletto del viceré Pietro di Toledo, il quale – se accettava entusiasta i libelli sulla conflagrazione vulcanica di Pozzuoli³⁶⁶ – difficilmente avrebbe guardato con benevolenza ad un'opera di contenuti religiosamente ambigui. Per quanto il viceré fosse infatti un uomo molto interessato alla scienza, egli si mostrò fin da subito altrettanto deciso nel debellare ogni forma di dissenso relativo alla religione: i serrati controlli sull'università e sulla stampa, la chiusura delle accademie, le epurazioni a corte e infine nel 1547 il tentativo di introdurre l'Inquisizione a Napoli furono tutte rigide misure alle quali don Pedro ricorse per la difesa di quell'ortodossia cattolica che vedeva come il principale puntello al suo potere politico³⁶⁷. Con un clima culturale cittadino che sotto l'egida del Viceré fin dal finire degli anni '30 cominciava a diventare sempre più angusto, è forse qualcosa di più che una semplice suggestione collegare alla pubblicazione dell'*Interpretatio* il fatto che proprio nel 1538 – con quella lettera intrisa di

³⁶⁵ Su questo tema cfr. in particolare M. Firpo, *Introduzione a J. de Valdés, Alfabeto cristiano*, Torino, 1994, pp. III-CCII.

³⁶⁶ C. J. Hernando Sanchez, *Poder y cultura en el Renacimiento napolitano: la biblioteca del virrey Pedro de Toledo*, «Cuadernos de Historia Moderna», 9, 1988, pp. 13-33.

³⁶⁷ Sulla politica religiosa di don Pedro cfr. P. Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, cit. ; G. Coniglio, *Il vicereame di don Pietro di Toledo (1532-1553)*, Napoli, 1984.

cortigiana cortesia – Porzio cercasse invano di abbandonare il “purgatorio” di Napoli, sia pure per approdare a Roma nella cerchia papale e del cardinal Farnese³⁶⁸.

L’opera si apre *in medias res*, con l’immediato richiamo alle parole del *magister Humani Generis*, vale a dire Gesù Cristo il quale aveva invitato ad una «*brevem et cotidianam, omnibusque congruentem orandi formam*» che rispondesse a due caratteri fondamentali: «*non sit in aperto loco, et ne orans verba multiplicet*»³⁶⁹. L’enunciazione del problema, rafforzata da lunghe citazioni evangeliche, non si scosta nella sostanza dalle precedenti trattazioni di Erasmo e Valdès, che a loro volta invitavano ad una preghiera breve, intima e conseguentemente sincera³⁷⁰. Un’orazione segreta sfugge infatti dall’ambizione della lode esteriore, così come essendo breve non si disperde nel *dimandare* cose superflue. Queste erano infatti le colpe dell’ipocrisia farisea³⁷¹, mentre invece responsabilità di una sorta di paganesimo ingenuo era il culto dei santi. Chiedendosi se sia giusto venerare anche i santi attraverso preghiere, Porzio risponde seccamente che la *deprecatio* «*soli Deo danda est et nulli sanctorum, cum sit apud nostros latria, qui cultus Deo*

³⁶⁸ Cfr. *supra* cap. I.

³⁶⁹ [Porzio], *Interpretatio*, f. 1r.

³⁷⁰ Pur senza conoscere l’edizione napoletana del commento porziano al *Pater*, L. D’Ascia, *Erasmo a Napoli*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVII, 1997, pp. 165-170, inserisce la *Forma orandi* fiorentina all’interno di un filone di “erasmismo moderato” pur ricordando che invece nella città partenopea la ricezione dell’umanista olandese ebbe esiti ulteriori con la predicazione di Valdès.

³⁷¹ [Porzio], *Interpretatio*, f. 1v-2r: «*Admonet magister noster, primo locum, cum Deum deprecabimini non eritis sicut hypocritae idest fictores religionis, qui amant in sinagogis, ubi plures congregantur, et in angulis platearum, in congressu multorum orare non propter Deum, sed finis est ut videatur ab hominibus, qui videntes eorum ficta opera, vocent illos magistros et dominos [...] sed sua merces et praemium non est copiosa, nec in coelis reposita, sed praemia vanae gloriae quae veluti araneorum telae subito flatu evanescent*». Scriveva Erasmo da Rotterdam nel *Modus orandi Deum* del 1525: «*procul aberat a Deo phariseus ille qui proximus propitiatorio commemorabat sua beneficia ac caeteros homines prae se fastidebat. Publicanus qui procul stans orabat, propius ad Deum accedebat*» (l’edizione di riferimento è Lugduni Batavorum, 1641, p. 61).

convenit»³⁷². Pur senza l'ironia con la quale Erasmo aveva affrontato il tema, il filosofo recupera tuttavia il realismo dell'olandese ammettendo – di fronte all'impossibilità di vietarne la devozione – di attribuire ai santi onori quali intercessori degli uomini di fronte a Dio, degni pertanto solo grazie ai loro meriti e non «propria virtute»³⁷³. La polemica contro le esteriorità farisaiche e quella contro la venerazione dei santi si fondano sul comune principio che onori e lodi particolari debbano spettare solo a Dio Padre e al Cristo, e non essere destinati a semplici uomini per quanto virtuosi. La totale alterità divina rispetto alla sfera umana, con quella sottintesa – ma non troppo – opposizione fra mondo terreno e mondo celeste è del resto il perno sul quale si costruisce la dottrina della grazia: «servi inutiles sumus, cum omnia ab ipso, qui cuncta regit accepimus, oportet in cruce domini nostri Iesu Christi gloriari, a quo cuncta bona venire»³⁷⁴. Va pertanto bandita qualsiasi tracotante pretesa di autosufficienza da parte dell'uomo, in quanto ogni bene deriva da Dio e in particolare dal sacrificio di Cristo: nella riproposizione dell'adagio giovanneo “sine mihi nihil potestis facere” che implica la sottovalutazione dei meriti umani e l'assoluto potere giustificante della fede, traspare evidente il cristocentrismo del laboratorio valdesiano dal quale pochi anni dopo sarebbe uscita la versione definitiva del *Beneficio di Cristo*³⁷⁵.

E' a questo punto chiaro che il carattere al quale deve essere principalmente venir improntata la preghiera è la vera fede, che non ha bisogno di chiese adorne e affollate per manifestarsi. Al contrario:

³⁷² [Porzio], *Interpretatio*, f. 2r.

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ Ivi, f. 3v. E ancora a f. 5r: «Opera omnia quae sunt ab hominibus propter homines gesta, mortua quidem et gehenna conducunt».

³⁷⁵ Sui rapporti fra valdesianesimo e *Beneficio di Cristo* di Benedetto da Mantova (cfr. l'edizione a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, 1972), cfr. C. Ginzburg – A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Torino, 1975; M. Firpo, *Tra alumbados e "spirituali". Studi su Juan de Valdès e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, cit.; Id., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdès e la Riforma italiana*, cit..

Intra cubiculum tuum, idest secretiorem partem domus tuae, ubi consuevisti thesaurum et preciosissima tua recondere, imprimis reponere tuam orationem, quae longe pretiosior est omni tuo thesauro, ibi erit et cor tuum, ob id voluit magister significare intra promptuarium tuum reponas cor tuum, ubi enim thesaurus tuus est, ibi et cor, cum enim a perturbationibus huius mundi vacas, cum desideria carnis non perficis, tunc in spiritu ambulabis et toto corde Deum quaeris, nec cor tuum erit divisum, sed conversus toto corde ad Deum, convertimini ad me in toto corde vestro³⁷⁶.

E' dunque l'interiorità il luogo della *deprecatio*, quello maggiormente al sicuro dalle distrazioni del mondo terreno poiché

Nulla est meditatio libera in frequentia caetuque, multorum vulgi clamor, urbani tumultus, amicorum interpellatio, mollis mulieris aspectus, cognatorum et mortes et gaudia ita quidem mentem conturbant, ut in Deo totam conquiescere haud ex voto sinunt³⁷⁷.

Tuttavia la ricerca del *desertum locum* predicata da Cristo e dagli stessi apostoli non implica che ci si debba astenere dalle occasioni di pubblica orazione, soprattutto se indirizzate «ad plebem erudiendam»: analogamente Erasmo apprezzava – se consapevole – la comune partecipazione del popolo alla preghiera, mentre Valdés suggeriva a Giulia Gonzaga nell'*Alfabeto cristiano* di adeguarsi secondo le circostanze a quello «che fanno gli altri»³⁷⁸.

Se la preghiera viene favorita dai luoghi solitari, così ha più valore quando non si disperda in «inanem repetitionem», vale a dire in βαπτολογία. Porzio avanza come Erasmo – e usando il vocabolario di Erasmo – due critiche alla battologia deprecata da Cristo: la prima è quella di ridursi a preghiera carnale, mirata a compiacere il proprio orgoglio attraverso virtuosismi

³⁷⁶ [Porzio], *Interpretatio*, cit. , ff. 3v-4r.

³⁷⁷ Ivi, f. 4v. Probabile la reminiscenza di Erasmo da Rotterdam, il quale nel *Modus orandi* a sua volta sosteneva che: «Felix est solitudo, quae subducit animum nostrum ab omni consortio vitiorum aut malatum cupiditatum, atque etiam quantum fieri potest, ab omni strepitu solitudinum carnis, ad quas tamen ipsa necessitas nonnunquam revocat, interdum et fraterna charitas» (p. 67).

³⁷⁸ Erasmo, *Modus orandi*, cit. , p. 117; J. de Valdès, *Alfabeto cristiano*, a cura di M. Firpo, cit. , p. 94.

retorici, la seconda è invece quella di ridursi ad essere un «modo ethnicis multiloquium», consono quindi solo per la vecchia religione pagana³⁷⁹.

Dopo aver affrontato le classiche questioni sul rapporto preghiera/predestinazione, concludendo per una prescienza divina che tuttavia non viola le prerogative del libero arbitrio umano, Porzio si sofferma sui tempi e le opportunità dell'orazione. Una preghiera perenne è impossibile, ma al contempo è vero che non esiste un unico giorno deputato alla contemplazione di Dio: «cum a ministerio et operibus vacamus omni hora et tempore indiscrete sint nostrae preces ad Deum cum gratiarum actione»³⁸⁰. Privando così il sabato di ogni privilegio, Porzio ricorda pure la differenza che corre fra i templi di pietra, destinati «ad communes orationes» e quelli ben più preziosi che si trovano nei cuori degli uomini, «ubi patrem venerari nos oportet»³⁸¹. L'esaltazione di una fede intima e spirituale, distante da ogni esteriorità cerimoniale inevitabilmente contagiata dal mondo materiale, costituisce – seguendo gli stessi precetti di Cristo – la necessaria premessa al commento vero e proprio al *Pater*, preghiera che riassume il senso del vincolo fra Dio e uomo. Come già Valdés nel *Dialogo de doctrina christiana*, Porzio analizza la preghiera scomponendola nei suoi elementi attraverso un'interpretazione che sviscera il significato di ogni vocabolo³⁸². Se a proposito di *Pater* e di *noster* appare la distinzione fra figli carnali e figli di Dio, così cara agli ambienti dell'evangelismo italiano in quanto legata al

³⁷⁹ [Porzio], *Interpretatio*, cit. , ff. 5r-5v; cfr. anche Erasmo, *Modus orandi*, cit., p. 53.

³⁸⁰ [Porzio], *Interpretatio*, cit. , f. 7v.

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² Cfr. J. de Valdès, *Il dialogo della dottrina cristiana*, a cura di T. Fanlo y Cortés, Torino, 1991. Già Vasoli, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Valdès*, cit. , p. 589 aveva proposto un accostamento tra l'*Enarratio* e la prima opera di Valdés ad essere stampata. La retrodatazione dell'opera al 1538 avvalorava l'intuizione di Vasoli in quanto, a meno che Porzio non avesse accesso alle composizioni ancora manoscritte del maestro spagnolo, il *Dialogo* era l'unica opera valdesiana della quale potesse avere conoscenza. Ricordo in ogni caso che un coinciso commento al *Pater* appare anche ne *Le cento e dieci divine considerazioni*, (ed. a cura di E. Cione, Milano, 1944, pp. 287-293) , ma anche nell' *Alfabeto cristiano*, cit., pp. 93-94 si raccomanda la centralità dell'orazione *dominica*.

motivo della giustificazione per fede («filios Dei fieri fecit his qui credunt in nomine Christi»)³⁸³, commentando *qui es in celis* Porzio si sdoppia nel filosofo che individua nei cieli – attraverso la ragione – la sede divina più ovvia e degna («effectus primus sensibilis, lumen est, et motus in loco a coelo est, amplius quoniam corpus est ab omni labe desecatum et corruptioni minime obnoxium») e nel teologo che legge il versetto secondo una prospettiva allegorica dove i cieli corrisponderebbero alle «divitiae ineffabiles»³⁸⁴. Non mancano peraltro brevi intermezzi filologici sulla correttezza della lezione tramandata del testo sia greco, sia latino: è il caso del passo *adveniat regnum tuum*, che ha nel codice greco la variante *ad me ventat*³⁸⁵. L'attitudine linguistica è del resto quella che guida gli sforzi esegetici di Porzio di fronte ai passi più ardui come *panem nostrum cotidianum*, dove va stabilito se si parli in senso allegorico o materiale. Fondandosi così su un buon numero di passi biblici dove compaiono riferimenti al pane, il filosofo conclude per l'interpretazione materiale, in quanto nostro e quotidiano non può certo definirsi un alimento spirituale che provenga eccezionalmente dal cielo. Anche nella conclusione del commento ritornano i temi della grazia e della misericordia divina, stavolta a proposito di *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Di fronte all'esteriorità farisaica, la vera fede si costituisce come un dono faticoso:

ex nobis ipsis non poterimus satisfacere debita, nisi veniat a patre auxilium, et dicendum est, dimitte pietissime pater delicta nostra, quoniam non possumus in tui gratiam redire, nisi tua bonitate et misericordia nos in tuo tabernaculo, in tuam gratiam recipias et non nisi tuis lachrimis intercedentibus, quae lavant delictum non quae foris apparent, sed quae intus pululant, quae foris sunt lavant faciem, quae intus cor mundant a delicto³⁸⁶.

³⁸³ [Porzio], *Interpretatio*, cit., f. 7v.

³⁸⁴ Ivi, ff. 8v-9r.

³⁸⁵ E ancora dopo, a f. 13r dirà a proposito di *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*: «antiquum codicem Romae vidi, et habebat dimittimus et melius sonat», mentre a 15r-v commenterà anche *quoniam tuum est regum virtus et gloria* sebbene «haec verba in graecis codicibus habentur, latini tamen non tegunt».

³⁸⁶ Ivi, f. 13v.

Solo un animo purificato può infatti votarsi alla somma perfezione rappresentata dalla carità, pertanto l'esplicarsi dell'atto misericordioso deve essere mediato da questa sorta di riforma interiore favorita da Dio per non rimanere inane.

Dal commento a *et ne nos inducas in tentationem* traspare invece una concezione quasi estetica del male in quanto «ad bonum examinandum». Ma alle tentazioni con le quali Dio vuole conoscere i giusti e che non vanno per questo scongiurate, Porzio affianca quelle che provengono dal diavolo e alle quali sole farebbe riferimento la preghiera: di natura diabolica è dunque il male dal quale dobbiamo chiedere a Dio di liberarci.

Padre onnipotente, Dio è il solo che possa indurre l'uomo al bene, preservandolo al contempo dalle lusinghe del maligno. L'uomo può e deve avvicinarsi alla divinità attraverso una sorta di dramma interiore, guidato dall'immagine gratifica del crocifisso e guardando con indulgenza alle cerimonie pubbliche che rappresentano una forma solo elementare di religiosità proprio perchè priva di una diretta comunicazione con Dio. La totale libertà di culto che Porzio fissa a livello di tempi e luoghi, viene per l'appunto limitata dalla stessa natura della fede cristiana che non può costituirsi a partire dagli atti dell'uomo, ma deve sgorgare da un volere soprannaturale.

Questo era il commento al *Pater* che il filosofo componeva nel 1538, fra reminescenze erasmiane spesso addirittura a livello lessicale e un'evidente influenza dei fermenti evangelico-valdesiani, dai quali recuperava temi e soluzioni. E' evidente che la medesima opera, sotto la data 1552, assumesse un significato ben diverso e non più di avanguardia, rifugiandosi al contrario nelle selve del nicodemismo e scendendo ad inevitabili compromessi dovuti alle contingenze storiche. Non solo letteraria e formale fu infatti la revisione alla quale Porzio – forse con l'aiuto di Gelli – sottopose la sua *Interpretatio* per farla divenire l'*Enarratio*. Senza dubbio la limatura stilistica è evidente, come altrettanto vistosa è la maggior cura editoriale: basti pensare che per un errore tipografico nell'*Interpretatio* mancava il commento alle parole *sicut in coelo et*

in terra. Senza dubbio poi l'esclusione dall'*Enarratio* di tre citazioni dal *De natura deorum* di Cicerone – presenti nel libello napoletano – non ha altro significato se non quello di volersi confrontare, in modo del tutto radicale, con le sole fonti evangeliche e patristiche: nella versione fiorentina del commento sono ad esempio molte le integrazioni da Crisostomo, senza che vi sia la minima traccia di cedimenti letterario-umanistici che richiamino il mondo pagano³⁸⁷.

Non nascondendosi più come autore e dedicando la nuova versione del commento al cardinale Alvarez di Toledo, il quale non solo era parente di don Pedro, ma era soprattutto uno degli inquisitori più attivi all'interno del Sant'Uffizio, Porzio deve prendere nuove precauzioni per nascondere quell'esaltazione dell'autosufficienza salvifica della fede, che dopo i decreti del concilio di Trento sul valore delle opere sarebbe suonata sospetta. Ecco perchè, mentre nella dedica l'opportunità nella composizione del trattato viene associata alla preoccupazione nei confronti di quella «*eiusmodi lues*» luterana che – cresciuta «*apud barbaras gentes*» - aveva finito per diffondersi anche a Roma, al commento al *Pater* vero e proprio viene aggiunto un nuovo *incipit*:

Cum Magister humani generis Iesus Christus, filios Dei charitate nos genuisset, et imaginem, primi hominis culpa deformatam, per regenerationis lavacrum in pristinum candorem restituisset non affectu modo, sed operibus quoque voluit nos filios, et haeredes summi patris fore³⁸⁸.

Il passo aggiunto prosegue con un *excursus* sulla carità fraterna prima di innestarsi al testo originario, ma il suo interesse principale risiede in quel «*sed operibus quoque*» al quale spetta, così in apertura del trattato, una vera *positio princeps*. L'esaltazione del beneficio di Cristo viene infatti mitigata dall'affermazione che eredi delle ricchezze celesti lo si diventa non solo grazie alla passività della fede, ma pure attraverso le opere. La scelta di proporre

³⁸⁷ I passi omissi sono in [Porzio], *Interpretatio*, ff. 9r; 10v.

³⁸⁸ Porzio, *Formae orandi enarratio*, cit. , p. 5.

immediatamente il tema del valore delle opere non è affatto casuale, proponendosi infatti come una sorta di dichiarazione di intenti che il resto del trattato non dovrebbe smentire: non va però in questo modo ed ecco perchè può essere impiegata l'etichetta di nicodemita – seppur finora associata ai passi sulla preghiera *intra cubiculum tuum*, che pure certamente subiscono a loro volta uno slittamento di significato in questo senso – per un'opera che era nata nel 1538 piuttosto come valdesiana³⁸⁹. Mentre delle opere non viene in realtà più fatta menzione, se non per sottolinearne l'infermità quando siano *sine gratia*, la centralità della fede del testo napoletano viene assecondata e addirittura integrata: espressioni come «fecit filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius» ricorrono più spesso nell'*Enarratio* piuttosto che nell'*Interpretatio*, così come del resto non vengono espunte affermazioni come «primam quidem libertatem per creationem mutuamur, secundam autem per fidem»³⁹⁰. Porzio anzi insiste nel dire che non si espiano i propri debiti «nisi affectu et precibus», lasciando del tutto cadere il riferimento alle opere sul quale aveva insistito in apertura³⁹¹. L'impressione che il richiamo al valore salvifico delle opere sia davvero isolato viene del resto confermata dai contenuti del breve scolio *In evangelium Ioannis*³⁹², in particolare nel commento al passo «quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius» che – come si è già notato – era uno tra quelli che Porzio preferiva. Mentre si ripete la contrapposizione fra figli e servi, tipica peraltro di un'opera come il *Beneficio di Cristo*, viene anche affermato che

³⁸⁹ L'interpretazione in chiave nicodemitica dell'*Enarratio* appare in Simoncelli, *Evangelismo italiano*, cit. , pp. 366-367 che sintetizza l'ambiguo andamento dell'opera attraverso l'espressione di «altalena dottrinale»; Vasoli, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Valdès*, cit., pp. 587-604; Caravale, *L'orazione proibita*, cit., pp. 37-38.

³⁹⁰ Porzio, *Formae orandi enarratio*, cit. , p. 47.

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² Lo scolio era invece indirizzato al vescovo di Pavia Giangirolamo de' Rossi, già biografo di Giovanni delle Bande Nere e coinvolto, seppur con un ruolo di secondo piano, nel processo per eresia di Lorenzo Davidico. Sul de' Rossi cfr. la prefazione di V. Bramanti a G. de' Rossi, *Vita di Federico da Montefeltro*, Firenze, 1995.

Ad haec, innuit in nobis esse primum et ultimum recipere Christum, non autem agere, nam recipere gratiam in nostra est potestate, at caetera sunt a Deo, gratiam dante, disponendo, cooperando et perficiendo. In nobis solum est recipere, atque ob id dixit, quotquot autem receperunt. Primum est recipere mandata et praecepta qui diligit me [...]. Secundum est habere potestatem filios Dei fieri, per potestatem duo connotans, libertatem scilicet qua libere possumus agere, et potentiam recipiendi Christum solum per fidem [...]. Tertio praeterea significat, per fidem nos habere potestatem filios Dei fieri [...] est enim actus fidei credere³⁹³.

La passività umana nel ricevere la grazia non implica l'abolizione della libertà, ma la limitazione dell'atto della fede al *credere*, senza neppure accennare alle opere vivificate da essa, appare una precisa scelta dottrinale che tende a minimizzare il ruolo dell'uomo nel conseguimento della luce divina. A partire da questa insistita omissione si capisce pertanto che nella visione porziana le opere non sono affatto un necessario complemento per farsi eredi di Dio: è *sola fide* che l'uomo ottiene la salvezza, per l'appunto «in nobis solum est recipere».

Se pertanto la lettura integrale dell'*Enarratio* e dello scolio a Giovanni rivela il significato posticcio di quell'*incipit* sul valore delle opere, vanno tuttavia segnalati due ulteriori autocensure che Porzio compie sul suo testo originario. Innanzitutto viene mitigato il passo sulle preghiere rivolte ai santi: il reciso rifiuto - «soli Deo danda et nulli sanctorum» - viene ora privato della sua parte negativa, perdendo così l'asprezza e la radicalità originaria³⁹⁴. Un'altra interessante espunzione riguarda un breve inciso che appariva nell'*Interpretatio*, «oportet in cruce Domini nostri Iesu Christi gloriari», all'interno di un passo che per il resto ritorna immutato nell'*Enarratio*³⁹⁵. Forse l'immagine di Cristo crocifisso ricordava troppo il pensiero che Valdès suggeriva a donna Giulia per accrescere il fuoco del suo cuore «perché egli resti netto e pieno dello Spirito Santo», e senza dubbio costituiva in sensi

³⁹³ Porzio, *Formae orandi enarratio*, cit., pp. 68-69.

³⁹⁴ Ivi, p. 10: «Soli Deo esse tribuendam».

³⁹⁵ Compare in [Porzio], *Interpretatio*, cit., f. 3v e manca dal passo corrispondente dell'*Enarratio*, cit., p. 9.

generale una figurazione cara anche a livello iconografico agli ambienti evangelici: ancora nel *Beneficio di Cristo*, composto poco dopo l'*Interpretatio*, si insisteva nel dire con un lessico del tutto affine a quello del libello porziano che non abbiamo ragione di gloriarci di noi stessi, ma nella sola fede nella croce di Gesù Cristo³⁹⁶. L'espressione sul Cristo crocifisso avrebbe potuto così rappresentare la spia di frequentazioni eterodosse da parte del filosofo, il quale se davvero era interessato a diffondere il commento al *Pater* per rinnovare la sua patente di piena osservanza del dogma, doveva assolutamente cassarla. Per paradosso invece, l'insistita esaltazione della fede a scapito del valore delle opere non appariva tanto pericolosa, mascherata com'era dalla dichiarazione della prima pagina.

Accanto al Porzio dall'ambigua religiosità, opere come il commento e lo scolio restituiscono però anche un Porzio fine esegeta biblico, che non teme ad esempio a proposito del versetto *In principium erat verbum* di sconfessare apertamente la famosa interpretazione che ne aveva dato Erasmo, traducendo λόγος con *sermo*. Il termine che per l'umanista olandese costituiva la perfetta formulazione della natura comunicativa di Cristo, è nell'ottica di Porzio del tutto inadeguato per indicare la generazione mentale alla quale – secondo lui – pensava Giovanni sulla scorta degli interpreti greci.

Dovrebbe essere a questo punto acquisito un nuovo rilevante aspetto della produzione e delle competenze di Porzio, ormai impossibile da ritenere solo accidentale ed episodico ma altresì espressione di un autentico interesse: quello teologico, dove appunto il filosofo esibisce le doti di filologo e biblista, ma ha anche modo di esprimere la sua religiosità più intima in nome della quale accantona senza cedimenti l'abituale veste di aristotelico. La vicenda

³⁹⁶ Ad esempio Valdès, *Alfabeto cristiano*, cit. , p. 94; sull'iconografia del crocifisso negli ambienti evangelici, e in particolare dell'*Ecclesia viterbensis*, cfr. E. Campi, «Non vi si pensa quanto sangue costa». Michelangelo, Vittoria Colonna e Bernardino Ochino, in *Dall'Accademia neoplatonica alla Riforma: celebrazioni del 5. centenario della morte di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, 1996, pp. 67-136. Cfr. poi Benedetto da Mantova, *Beneficio di Cristo*, cit. , ad esempio pp. 25 e 83.

editoriale del commento al *Pater* rivela così un pensatore attento lettore di Erasmo ed evidentemente coinvolto nelle discussioni del circolo valdesiano a Napoli, che poi a distanza di anni riesuma la sua vecchia opera manipolandola quel che basta per far diventare l'invito ad una rinnovata religiosità interiore una teorizzazione in buona misura involontaria di nicodemismo, pur mantenendo fermo – fra espedienti e autocensure – il valore assoluto e insostituibile che attribuisce alla fede per la salvezza dell'uomo, destinatario sostanzialmente passivo di un simile dono.

Non è una novità che tendenze religiosamente eterodosse si ricolleghino ad un aristotelismo radicale³⁹⁷, ma in Porzio ciò accade senza che le due propensioni si condizionino a vicenda in modo decisivo. Alessandrismo e – chiamiamolo così – evangelismo conducono all'interno della produzione porziana un'esistenza separata che ben stabilisce i confini dove a parlare deve essere il teologo oppure l'aristotelico. Ne sono evidenti conseguenze il pressoché totale esilio di riferimenti filosofici all'interno di opere come il *De celibatu* e il commento al *Pater*, oppure la convinta adesione alla dottrina della doppia verità che si infrange solo nell'*An homo*, dove aristotelismo e teologia trovano nell'etica un terreno di dialogo e di reciproca integrazione.

³⁹⁷ Senza considerare il caso di Girolamo Borri, successore di Porzio presso l'ateneo pisano a proposito del quale sono note le impressioni di Montaigne, *Essais*, I, 26 (cfr. anche *Viaggio in Italia*, a cura di E. Camesasca, Milano, 2003, pp. 372-373), sulla reciproca influenza di aristotelismo ed eresia cfr. H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren: Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München, 1992.

VII. Un sensato armistizio: *l'An homo bonus, vel malus volens fiat*

Un ulteriore aspetto dell'esegesi porziana di Aristotele e, soprattutto, una nuova testimonianza sulle sue propensioni eterodosse è rappresentata dall'*An homo bonus, vel malus volens fiat*, tradotto in volgare da Gelli sotto il titolo di *Se l'huomo diventa buono o cattivo volontariamente*.

Nel quadro generale dell'opera i protagonisti principali risultano essere l'irriducibile ambiguità della natura umana, composta in modo unitario di senso e intelletto, la gerarchia del cosmo e dell'uomo, una sostanziale palinodia della *dignitas hominis* del primo Rinascimento. Tutti questi elementi confluiscono in una elegante contaminazione di temi aristotelici e religioso-eterodossi eloquentemente sintetizzata nel concetto cristianizzante di Dio che traspare dall'opera, concezione che certo non ricorda il motore immobile di altri scritti porziani di stretta osservanza peripatetica come il *De fato* o il *De mente humana*: si vedrà come ciò accada in base a precisi convincimenti e strategie, basti per ora ricordare che gli affascinanti esiti di questa combinazione tutt'altro che omogenea sono favoriti dalla propensione che Porzio ha sempre mostrato per il soggetto centrale del trattato, vale a dire l'arbitrio umano, interesse ben noto ai suoi compagni d'Accademia, tanto che Tullia d'Aragona addirittura mette in bocca al Varchi simili parole:

Io vi confesserò la verità. Io non lo intendo bene [*se è più potente l'amore che viene dal destino o quello che viene dalla propria facoltà elettiva*]; e, oltre questo, veggio che bisognerebbe entrare nel fato e nella predestinazione, le quali sono cose non meno lunghe e difficili che pericolose. E pertanto io giudicherei che fosse ben fatto che noi rimettessimo questa questione in tempo che ci si ritrovasse il non meno graziosissimo che eccellentissimo signor Porzio, al quale, per la profondità e varietà delle scienze che sono in lui, in questo e in altri dubbi sarà agevole di potervi securamente soddisfare. E, se oggi stato ci fosse, come alle volte è usato di venirci, a me avrebbe tolta la fatica del dire, e, senza fatica di sé, di tutte le vostre dubitazioni vi avrebbe data risoluzione³⁹⁸.

³⁹⁸ Tullia d'Aragona, *Della infinità di amore* in *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di G. Zonta, Bari, 1912, p. 241. L'attestazione di stima da parte del Varchi nei confronti di Porzio

Una simile asserzione documenta l'interesse precoce di Porzio per l'argomento, considerando che il dialogo di Tullia fu dato alle stampe nel 1547, ben quattro anni prima della pubblicazione dell'*An homo*, ed è confermata in ogni caso dalla ricchezza di scritti con i quali il filosofo napoletano affrontò il tema della volontà umana, riuscendo a svolgerlo ogni volta con accenti, sfondi e paradigmi sempre diversi. In opere distanti almeno dieci anni come il *De fato* e il *De rerum naturalium principiis*³⁹⁹ l'uomo con la sua libertà trova una difficile collocazione all'interno di una realtà naturale concepita come un meccanismo di causalità celeste e casualità materiale; al centro dell'ancora perduto *De arbitrio humano*⁴⁰⁰ e appunto dell' *An homo bonus vel malus volens fiat* è la riflessione morale sui limiti interiori dell'autonomia umana e sui suoi risvolti etico-salvifici: anche in base a simili considerazioni è già possibile cogliere in Porzio uno scollamento tra etica e fisica, il sostanziale disinteresse per la ricerca di una coerenza interna e sistematica al filosofare aristotelico, che aveva al contrario contraddistinto – e con declinazioni spesso drammatiche – la produzione di Pomponazzi.

L'*An homo* si apre con una breve introduzione di dedica a Lelio Torelli, l'influente giurista segretario di Cosimo⁴⁰¹, all'attenzione del quale viene sottoposta una questione peripatetica che il volgo non potrebbe comprendere:

an homo sponte sua, ac volens malus bonus malusve fiat, nullis scilicet praecedentibus causis, quae illum ad bene maleve operandum impellant [...]⁴⁰².

che emerge dal brano pare escludere il significato antivarchiano della sua collaborazione con Gelli, proposto in forma dubitativa da Vasoli, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Valdès*, cit., p. 586.

³⁹⁹ Cfr. *infra*, cap. VIII.

⁴⁰⁰ Notizie sul contenuto di questo libello per adesso perduto ci vengono da precise allusioni fornite proprio dall'*An homo*, cit., dove viene ricordato più volte alle pp. 9, 41, 58, 62.

⁴⁰¹ Su Lelio Torelli cfr. fra gli altri E. Fasano Guarini, *Lo stato mediceo di Cosimo I*, Firenze, 1973, *passim*. Va segnalato che lo stesso Torelli era in cordiali rapporti di amicizia con Marcantonio Flaminio, grande animatore dell'*Ecclesia viterbensis*, nonché coautore e diffusore del *Beneficio di Cristo*. Cfr. M. Flaminio, *Lettere*, cit., pp. 188-189.

Vale a dire:

an probi improbique naturae quidam propensione, ac imbecillitate aut ignorantia efficiamur, nulla adhuc adhibita deliberatione⁴⁰³.

Per quanto la formulazione porziana del problema sia più elaborata e complessa, si tratta sostanzialmente della questione dell'effettiva libertà della scelta umana che porta aristotelicamente parlando alla formazione di un abito virtuoso o vizioso. E' infatti in dubbio se la deliberazione che precede la scelta abbia bastevole forza nel rendere un uomo buono o cattivo a dispetto delle propensioni individuali, oppure siano solo queste inclinazioni innate e difficilissime da vincere che inducono ad una natura piuttosto che ad un'altra. Favorire la seconda soluzione avrebbe però gravissime conseguenze sulla vita civile e sulla stessa ricerca filosofica. Se infatti i legislatori sono in primo luogo interessati al libero volere dei cittadini che governano per garantire l'osservanza delle leggi, i filosofi vedrebbero negata l'indipendenza dell'anima dal corpo qualora gli atti umani fossero guidati dall'involontarietà e non dalla deliberazione:

Et tanto hercle infoeliciores existimandi sunt, quanto animi infoelicitas quam corporis maior est censenda, nam nihil profecto divinum, nihil sincerum, in nobis fuerit: neque mens nostra impermista sed corpori mancipata putabitur, quod philosophorum fere omnium consensu maxime execratur⁴⁰⁴.

Ma le vittime più illustri di questa credenza che abolisce la deliberazione umana sarebbero senza dubbio i teologi, che tanto si sforzano di migliorare i nostri costumi e le nostre anime:

⁴⁰² Porzio, *An homo*, cit., p. 3.

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 4.

Adhaec irrita fuerit Orthodoxorum fides: inutiliter quoque theologi sanctissimi, studium, diligentiam, omnem denique mentem suam adhibuerint, ut animum ac voluntatem nostram purgarent, dum Deum rite colendum, omnes animi affectiones ac perturbationes e medio tollendas esse persuadent⁴⁰⁵.

Il riferimento agli scopi dei teologi giunge quindi a coronamento di un *climax* di categorie (legislatori e filosofi, come visto) colpite dall'annullamento della possibilità di scelta dell'uomo. Questa allusione ai teologi apre tuttavia la porta a molte ambiguità, che prescindono stavolta dall'abituale fastidio che Porzio dimostra per le velleità filosofiche della Scolastica: ad attirare l'attenzione sulla scivolosità del riferimento è infatti il trattamento che gli riserva Gelli nell'introduzione che precede il suo volgarizzamento, dove omette appunto qualsiasi menzione riguardante i teologi. Nella lettera che il letterato fiorentino indirizza a sua volta a Francesco Torelli, figlio di Lelio, viene semmai sviluppato il tema dei legislatori e dei filosofi, evidenziando peraltro l'importanza della traduzione in volgare come saggio dell'attività dell'Accademia fiorentina⁴⁰⁶, e ponendo come motivo originario dell'opera la necessità di rispondere in modo efficace alla rinnovata diffusione delle teorie fataliste di un certo *Siro*, probabilmente quel Bardesane che un'*auctoritas* come Eusebio aveva fatto bersaglio delle più violente invettive nel settimo libro della *Preparazione evangelica*, quello dedicato alla libertà dell'arbitrio⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ «Havendo nuovamente scritto Latino, lo Eccellentissimo filosofo M. Portio Napoletano, a la Magnificenza di M. Lelio vostro padre, una opera dotta, utile et bella, et desiderando io di tanta sua utilità, far partecipe maggior numero di huomini, [...] l'ho tradotta in questa lingua [...] a ristignere per gli Accademici nostri almeno, se non per gli altri, le cose della lingua Toscana, et tornare particolarmente la Fiorentina, quel suo più puro essere, che oggi si può, et a quelle determinazioni, le quali più si vedranno piacere, a l'universale giuditio di essi Accademici, rispetto a la troppa licentia che ci usano dentro, una gran parte de gli scrittori Italiani, et nostri [...]». Porzio, *Se l'huomo*, cit., pp.7-8.

⁴⁰⁷ Eusebio di Cesarea, *Preparatio evangelica*, hrsg. K. Mras, Berlin, 1954-1956. L'opera, che all'epoca aveva una notevole diffusione, era ben nota a Porzio che l'utilizza pure nel *De fato*. Il suo amico Seripando scriveva a Flaminio il 31 luglio 1539: «Ringrazio il Signor mio che

C'è un'altra piccola quanto importante omissione di Gelli che pare lecito ricondurre a un disegno prudenziale: nella chiusa della traduzione manca infatti la dichiarazione che per raggiungere le soluzioni appena esposte si è fatto ricorso solo ai «Peripateticorum placitis», «nulla habita ratione nostrorum Theologorum», presente invece nell'originale⁴⁰⁸. Autocensura che proprio come la precedente parrebbe altrimenti gratuita a meno di non porla in relazione con l'anno di composizione dell'*An homo*, il 1551, lo stesso nel quale ebbe luogo il lacerante *autodafè* cui Cosimo costrinse molti illustri cittadini di tendenza eterodossa⁴⁰⁹. La scomparsa della matrice – anche – religiosa dell'opera a esclusivo favore di quella politica, nonché il cassare dalla versione in volgare le allusioni ai teologi, poste da Porzio in *positio princeps* nel testo latino – in apertura e nel finale – spingerebbero a pensare che Gelli non ritenesse prudente parlare anche solo in modo allusivo di teologia mentre a Firenze si facevano le prime prove di Inquisizione, visto che un riferimento vagamente ambiguo poteva attirare l'attenzione dei censori ecclesiastici su di un'opera più complessa di quanto non sembrasse, al punto di concludersi nell'esaltazione della dottrina aristotelica, ma soprattutto del beneficio offertoci dal sacrificio di Cristo, il quale appare come l'esclusivo risanatore del nostro arbitrio: ecco quindi giustificato l'interesse dell'accademico nel mimetizzare quelli che potevano apparire corpi estranei in un trattato che si dichiarava *pure filosofico*.

Lo schema dell'opera è tuttavia tradizionale, anche se la rituale rassegna delle opinioni delle *sectae* viene ridotta al minimo da Porzio: la soluzione

abbiamo un libro simile a quello di Eusebio de preparatione evangelica» (ms. XIII AA 63, Biblioteca Nazionale, Napoli, f. 128v).

⁴⁰⁸ Porzio, *An homo*, cit. , p. 67; *Se l'huomo*, cit. , p. 140. Lo segnala Fiorentino, *Simone Porzio*, in *Studi e ritratti*, cit., p. 136.

⁴⁰⁹ Sui fatti del 1551-1552 cfr. G. Bertoli, *Luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, in «Archivio storico italiano», CLIV, 1996, pp. 59-122; S. Caponetto, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, 1997², pp. 353 e sgg.

aristotelica che il filosofo si propone di offrire si oppone infatti alle sole dottrine stoica e platonica.

Parlare di stoicismo e arbitrio dell'uomo potrebbe far prevedere una posizione dove tutto è regolato dal destino e l'uomo non ha alcun merito nella costruzione della sua natura: del resto è proprio la concezione fatalista attribuita convenzionalmente a Crisippo che Porzio prende di mira nel *De fato* e nel *De rerum naturalium principiis*. In questo diverso contesto – etico-teologico e non fisico – l'aspetto della dottrina stoica che Porzio privilegia è invece tutt'altro: ritenendo realizzabile l'obiettivo dell'atarassia, gli stoici confidano infatti che l'uomo possa da solo liberarsi dalle passioni, vale a dire dai turbamenti che il corpo trasmette all'anima, rendendosi così libero e in sostanza divino. Su questo aspetto in qualche modo alternativo alla dottrina del fato, giocava del resto la tradizionale opposizione tra la realistica etica peripatetica e la sovraumana morale stoica, nucleo di una *querelle* che aveva diviso già Gerolamo ed Agostino⁴¹⁰. Per quanto ancora tra Quattro e Cinquecento l'atarassia stoica fosse stata ammirata da molti pensatori – si pensi a Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini e poi fino a Erasmo – essa aveva tuttavia finito per manifestare anche agli occhi di costoro la propria inconsistenza pratica⁴¹¹. Neanche Porzio si fida di questa eredità crisippea che descrive un uomo in grado di ripudiare una parte di sé, solo con le sue forze e senza l'eventuale aiuto esterno di una divinità. Infatti l'apatia-atarassia – obiettivo del modello stoico – rivela al filosofo le sue ricadute terribili sulla comunità umana, fino a configurarsi come una vera e propria eresia, quella pelagiana:

Quam haeresin olim Pelagius sequutus, putavit nos tum virtutes, tum summum bonum, et quod Latini quidam meritorium vocant, nostra facultate consequi posse. Quod si gratia

⁴¹⁰ Cfr. L. Casini, *Aristotelianism and Anti-Stoicism in Juan Vives's Conception of the Emotions*, in *Moral philosophy on the threshold of modernity*, eds. J. Kraye, R. Saarinen, Dordrecht, 2005, pp. 283-305.

⁴¹¹ Su Erasmo cfr. *Enchiridion militis christiani*, in *Ausgewählte Schriften*, I, hrsg. von W. Welzig, Darmstadt, 1968, p. 12, dove torna la tradizionale opposizione tra stoici e peripatetici.

Christi accederet, per eam omnia fore faciliora: sine ea tamen posse nos ad coelestem gloriam evehi idque nostris viribus. Quod execratur Divus Paulus, exclamans Christum gratis mortuum esse [...] ⁴¹².

Ovviamente le virtù e il sommo bene cui mirano gli stoici e Pelagio appartengono a due costellazioni completamente diverse, ma i seguaci di Crisippo sono d'accordo con l'eretico del V secolo sul fatto che l'uomo possa conseguire esiti eccezionali senza ricorrere ad un soccorso superiore. La risposta a queste assimilabili posizioni è una sola, ed è Cristo. La grazia divina ha proprio il compito di guidare le nostre azioni per permetterci di conseguire il bene: se potessimo sostituirla unicamente con le nostre forze, non avrebbe più senso. Poiché al contrario l'uomo è essenzialmente debole, la grazia non è solo un aiuto accessorio che rende più agevole il cammino verso la virtù, ma un ausilio *absolute* necessario per raggiungerla. L'uomo non può diventare un dio, proprio perchè ha bisogno di Dio.

Il nesso che a questo punto trapela, suggerito invece dall'aristotelismo, è quello fra corporeità dell'uomo e grazia. L'ineliminabile dimensione materiale, veicolo delle passioni buone o cattive che siano, impone infatti all'uomo la sottomissione alla grazia divina per poter uscire indenne dai turbamenti che sconvolgono la sua anima. L'argomento paolino sulla necessità del sacrificio di Cristo è come catapultato in conclusione del paragrafo, in un contesto dove gli interlocutori erano stati fino a quel momento solo stoici e peripatetici. Ma questo *Deus ex machina* nel vero senso della parola proietta lo stoicismo in una dimensione che non è più quella filosofica, avendo così agio di respingerlo come eretico ed empio. Una strategia sleale, ma certo efficace.

L'altro avversario da sottoporre al vaglio di Aristotele è il platonismo. Nel *Menone* Platone aveva affermato che le virtù non nascono in noi per natura, né sono altresì insegnabili alla stregua di scienze, venendo infuse dai cieli per sorte divina. Non solo, la conclusione a cui giunge nelle *Leggi* per definire l'azione volontaria è ancora più recisa:

⁴¹² Porzio, *An homo*, cit., p. 9.

Vere itaque voluntaria ex Platonis decreto illa erunt nuncupanda, quae a recta ratione, nullo affectu aut ignoratione irretita, sed libera, non autem turbata electione fiunt⁴¹³.

Questo significa che noi non siamo assolutamente padroni delle nostre azioni, che vizi e virtù non sono in nostro potere. Infatti la virtù si configura come un *munus Dei*, mentre il vizio è un *morbus* involontario dovuto alla *nebula* con la quale i sensi oscurano la ragione. Teologicamente parlando tutto ciò può essere tradotto in questi termini: se il fine, vale a dire farci buoni o cattivi, non rientra nella nostra potestà, allora anche il nostro primo moto sarà naturale e quindi determinato. In conclusione all'uomo non spetta alcuna libertà, e ciò rende impossibile un giudizio morale sulla sua azione.

Inutile sottolineare che siamo agli antipodi della posizione stoica, che si appoggiava su di una sorta di onnipotenza umana, capace di superare se non addirittura di rimuovere l'aspetto materiale della sua natura attraverso un dominio incontrastato della ragione. Nella visione platonica al contrario l'aspetto materiale persiste ed inficia la consistenza dell'azione volontaria, che si dovrebbe sottomettere all'impensabile condizione di essere scevra da affetti che la irretiscono nell'ignoranza per essere veramente libera. Ciò accade in quanto riducendo il libero arbitrio nei ristretti ambiti della ragione, e facendo di essa la suprema guida della volontà, sarà sufficiente che la sfera sensoriale interferisca anche in minima misura con quella intellettuale per compromettere la bontà oggettiva delle sue deliberazioni. Il vizio *in se* è dunque eliminato, poiché la falsa conoscenza lo giustifica, ma nello stesso tempo la virtù è limitata all'apporto esterno di un primo moto naturale. Se gli stoici riuscivano a fuggire l'aspetto sensibile dell'uomo grazie alla forza dell'intelletto, i platonici gli soggiacciono in attesa della liberazione dal tetto carcere corporeo, senza che la ragione abbia la forza autonoma per emergere ed imporsi.

⁴¹³ Ivi, p. 12.

Si propone allora una duplice chiave di lettura nello sciogliere questo nodo che condanna diversamente la corporeità e la ragione: quella più immediata è fornita dall'aristotelismo, un paradigma filosofico in grado di riscattare il valore dell'ancipite natura umana, in ogni caso imprescindibilmente composta da intelletto e passioni, razionalità e materialità. Le soluzioni precedenti finivano infatti per privilegiare uno solo degli aspetti: l'ideale umano degli stoici è puramente intellettuale, un uomo privato della sua sfera passionale e del suo lato materiale; secondo i platonici invece, l'uomo — per quanto brami la liberazione dal carcere corporale — è annegato nella sensibilità che gli ottunde la ragione, costringendola a soccombere all'ignoranza. Quello che dunque accomuna le due posizioni è che entrambe, riconoscendo la prevalenza radicale di un solo aspetto, rinnegano la complessità dell'individuo umano. Per recuperarla non resta che ricorrere ad un "compromesso". Infatti:

Nam cum homo natura nactus sit ambiguam, (idque si intellectum possibile atque animam ipsam minime corruptioni esse obnoxiam statuerimus: sin minus, quod fortasse Aristoteles sensit, aliter erit dicendum) anima quoque eius facultates habet partim communes cum brutis ac plantis, partim sibi propriam, qua caeteris animantibus praestat⁴¹⁴.

Ritorna qui nuovamente la strategia dell'Aristotele mediatore, in quanto di fronte a due soluzioni opposte che non sono in grado di rendere conto della complessità di un oggetto e che finiscono per forzarlo unilateralmente, è solo la filosofia peripatetica ad offrire una risposta adeguata che tiene conto della realtà in modo non astratto. Per certi aspetti (le facoltà intellettuali) l'uomo supera gli altri esseri viventi, per altri (la soggezione alle passioni e ai bisogni fisici) è simile alle bestie e alle piante: è in base a questa considerazione fondamentale che Porzio può stabilire quale sia la virtù propriamente umana legata alla corporeità, ma anche alla parte razionale. Con accenti che riecheggiano l'*Etica nicomachea*, ma soprattutto la *Politica*, il filosofo conclude che l'azione propria dell'uomo è quella medietà che si attua nella vita civile,

⁴¹⁴ Ivi, p. 13.

della quale sia le passioni, sia la ragione che le regola sono componenti imprescindibili. Di fronte all'alternativa di potersi avvicinare agli dei o abbassare al rango delle bestie, l'uomo dovrà sicuramente scegliere il superiore grado contemplativo almeno come principio regolativo delle proprie azioni, ma poiché la medietà della virtù dimostra che non è necessario a tutti assurgere a questo supremo *bene esse*, sarà per intanto una meta sufficiente l'*esse* garantito da una giusta composizione di razionalità e passione⁴¹⁵, propria di quella vita civile che gli stoici vorrebbero condannare respingendo l'amore del giudice per la giustizia e quello del padre per i figli:

Praeterea si in iusta agente non adesset odium et amor iniustus esset, quare affectus non est e medio tollendus. Nam si iudex odio ut dici solet Vatiniano vitium non prosequeretur; aut virtutem ac aequalitatem non amaret tenere, iusta agere haud posset, sed modo huc, modo illuc inclinaret. Cum autem iudex debeat esse mensura iudicio contententium, debet quidem, neque huius, neque illius partis causis parte favere, at in primis iniustitiam odisse, et aequitatem diligere. Ad haec, morte filii non affici, aut omnino non dolere, iuri repugnat naturali: at ius naturale semper rectum bonumque est, igitur carere omni dolore malum est⁴¹⁶.

Sempre un esempio legato all'amore è significativo di come Porzio si impegni anche a rintuzzare la posizione platonica sull'involontarietà del vizio:

⁴¹⁵ Analoga posizione era stata sostenuta da Pomponazzi, *De immortalitate animae*, cit., ma allo scopo di rafforzare la posizione mortalista. In questo senso più vicino a Porzio pare invece Erasmo da Rotterdam, *Enchiridion*, cit., p. 34, che raccomanda i vantaggi della virtù politica, in quanto per coloro che non sono ancora in grado di innalzarsi alla virtù eroica la *virtus politica* costituisce un valido contravveleno – almeno provvisorio – alla turpitudine del vizio.

⁴¹⁶ Porzio, *An homo*, cit., p. 20. Anche Erasmo, *Moriae encomium*, in *Ausgewählte Schriften*, II, hrsg. von W. Welzig, Darmstadt, 1969, p. 106 condanna l'insensibilità stoica, che priva l'uomo della sua natura più intima, rendendolo insensibile come una statua di marmo all'amore e alla misericordia.

Praeterea planius quod dicimus in amantibus id deprehenditur, qui qua possunt diligentia suos amores occultare student, quod eos pudeat, ac se peccare intelligant: licet voluptati ac libidini resistere non potentes, affectibus cedant, ac vinci ab iis se patiantur⁴¹⁷.

Non solo spesso siamo consapevoli delle nostre colpe – e cerchiamo infatti di nasconderle – ma della nostra stessa ignoranza siamo noi i primi responsabili, in quanto ci siamo costruiti una cattiva consuetudine, un *habitus* che ormai è diventato una seconda natura: in piena coerenza con la *Nicomachea*, il concetto aristotelico di abito è quindi funzionale a respingere ogni apologia del vizio fondata sulla sua presunta involontarietà. E' vero che la nostra componente razionale in quanto egemonica ci dovrebbe sempre indirizzare al meglio:

Attamen si hominis naturam, prout est animal intellectu rationeque praeditum, inspexerimus, reperiemus profecto eum ad bonum atque ad virtutem magis esse proclivem, intellectus namque ac ratio ad meliora nos rapit⁴¹⁸.

L'aspetto materiale imprescindibile nel nostro essere uomini – accompagnato ad una certa inclinazione innata – può tuttavia condurci ad una disposizione malvagia, ad un degenerato uso del nostro arbitrio: «ingenita itaque et malitia et virtus, sed differentibus principiis»⁴¹⁹. La possibilità di cedere al male scaturisce dunque da un capovolgimento delle gerarchie interne all'uomo, vale a dire qualora non sia la ragione a regolare abitualmente le passioni, ma avvenga invece il contrario. Con la sottomissione della ragione alla materia non può accadere che «libertas ab intellectus profluit»⁴²⁰ e di libero arbitrio si può parlare in un senso decisamente illanguidito: insomma, la sistematica accettazione di quanto proposto dal nostro aspetto più ferino non può che portare alla formazione di un *habitus* malvagio, il quale una volta sorto può essere rimosso solo attraverso enormi sforzi. Lo stesso discorso, per quanto di segno opposto, vale per la formazione dell'*habitus* virtuoso, al sorgere del

⁴¹⁷ Porzio, *An homo*, cit. , p. 22.

⁴¹⁸ Ivi, p. 29.

⁴¹⁹ Ivi, p. 39.

⁴²⁰ Ivi, p. 59.

quale l'uomo contribuisce attivamente garantendo la sottomissione delle passioni all'intelletto. Instradato al male o al bene da una predisposizione innata, l'uomo si modella così una seconda natura che pone una grave ipoteca sui limiti dell'arbitrio umano, sia essa votata al bene o al male.

Questo è il risultato al quale Porzio giunge anche dopo aver trattato dei complessi meccanismi della deliberazione attraverso una sorta di parafrasi del III libro della *Nicomachea* che gli impone di limitare ai mezzi e di non estendere ai fini il potere della nostra elezione⁴²¹. Ancora non basta, poiché nuove barriere all'espressione della libertà umana vengono proprio dal suo incancellabile τὸ ἐφ'ἑμῶν, cioè dal non poter essere diverso da quello che si è. Infatti nella nostra sostanza ci sono il patire e l'agire, ma sia le passioni, sia la potenza ad agire sono in noi per natura. Non è in nostro potere non essere padroni delle nostre azioni, poiché non risiede nel nostro arbitrio non essere uomini: l'unica conclusione possibile è che la libertà sia sempre congiunta alla necessità, o che almeno sia da essa fondata. Per quanto paradossale possa apparire tale osservazione, essa illumina magnificamente questa sorta di datità propria della natura umana, imprigionata dal proprio essere senza poter rifugiarsi nella semplificata logica dell'arbitrio delle bestie, limitata all'alternativa fuga/appetito, né tanto meno nell'imperturbabilità divina.

Proprio confrontando l'uomo con altri enti sembra difficile parlare di una sua autentica libertà. Non sono certamente gli animali, privi anche della deliberazione e schiavi solo dei loro appetiti, a ledere i già gracili domini dell'arbitrio umano: lo schiacciante paragone che ridimensiona ogni velleità di sapore umanistico è semmai proposto nei confronti della libertà divina. Stando infatti alla definizione aristotelica davvero libero può dirsi soltanto colui che è *causa sui* e l'unico ente che risponda a tale requisito è appunto Dio, il quale si oppone alla natura assolutamente serva, cioè la materia:

⁴²¹ Su alcuni punti di questa parafrasi Porzio verrà criticato da F. Piccolomini, *Universa philosophia de moribus*, Venetiis, 1596, pp. 168 e 194, in particolare sulla natura dell'oggetto (che il napoletano non lega in modo diretto alla volontà) e sulla preelezione (che attribuisce alla *ratio* e non alla facoltà appetitiva).

Deus itaque est vere liber, cum sit gratia suiipsius, et omnibus essentiam motumque praebeat, nullius indigens, in omnibus sibi sufficiens. Ex adverso, materia illa, quam primam nuncupamus, cum sit omnium gratia, et ab omnibus essentiam mutuatur, vere erit omni ex parte serva. Quae mediae sunt naturae, illae quo plus habent divinitatis, eo plus libertatis sortita sunt, quo vero magis corporea sunt, eo magis servitutis naturalis conditionem nacta sunt⁴²².

All'interno di una rigida *schala naturae* che non prevede alcun dinamismo, il *medium* fra i due estremi è facilmente riconoscibile nell'uomo, composto di ragione divina e di debole materia, il quale possiede unicamente una libertà di elezione che tale può essere detta solo per comparazione a ciò che gli è inferiore. Se nel *De mente humana* l'attribuzione all'uomo della libertà d'arbitrio mira a dimostrarne la mortalità, senza peraltro mantenergli un discutibile privilegio di fronte a Dio⁴²³, qui il tema viene declinato in chiave ancor più drammatica per ribadire la natura ancipite del genere umano. Per quanto sia possibile all'uomo esasperare uno dei due aspetti che lo compongono, il razionale o il passionale, non gli è però concesso di travalicare i limiti della sua natura, il τὸ ἐφ'ἑμὶν lo àncora al suo ambiguo essere.

Su questo scoglio che è stato il vero *fil rouge* di tutta l'opera si infrangono altre due *dubitationes*, fornite dalle discussioni universitarie dell'epoca ed entrambe fondate sul presupposto dell'impossibilità di violare i confini dell'essenza umana.

Questo è il problema esposto dalla prima: il saggio che ha raggiunto il sapere e la virtù contemplativa, può fare a meno della virtù morale propria della natura umana? Il che equivale a chiedere se la superiore virtù contemplativa contenga ed implichi quella morale oppure la superi inficiandola. Nel decimo e conclusivo libro dell'*Etica nicomachea* Aristotele sembrava limitare l'importanza della vita morale per chi ormai ha raggiunto la beatitudine

⁴²² Porzio, *An homo*, cit. , p. 58.

⁴²³ Porzio, *De mente humana*, cit. , p. 97.

contemplativa⁴²⁴. Invece, nel proemio al suo commento della *Fisica*, Averroè disegnava il ritratto ideale del sapiente, vero uomo in mezzo a uomini ignoranti che non hanno più consistenza di quelli dipinti o morti, insistendo anche sulla sua perfezione morale⁴²⁵. La posizione di Porzio è più fedele alla *Nicomachea*, ma la si potrebbe definire comunque una sorta di compromesso: da un lato riconosce la superiorità morale del sapiente, ma nel contempo lo inchioda all'*impasse* della sua materialità, coerentemente con le sue premesse antropologiche. L'uomo contemplativo si eleva al di sopra dei suoi simili che si danno alla vita civile, ma non può prescindere dall'aver almeno in abito le virtù morali, per quanto possa non esercitarle. Insomma, tutto quanto si può concedere al sapiente per non astrarlo dalla sua vita di contemplazione è di poter non esprimere in atto le virtù che possiede in potenza, distinguendolo così da coloro che esercitano la virtù civile propriamente umana:

Homo vero civilis, qui in hominum communitate versatur, cum multis indigeat, virtutem non solum eligere, verum etiam actu exercere debet. Philosopho igitur contemplativo, ociosam vitam agenti satis est, si virtutes eligat⁴²⁶.

Non basta quindi neanche la virtù del contemplativo a scardinare la fisiologica scala naturale che Porzio ha organizzato, poiché l'identificazione del saggio con Dio sarebbe una riproposizione incoerente di quanto era stato escluso contro lo stoicismo. A tenere l'uomo nei confini della sua virtù mista di intelletto e di passioni è ancora una volta la sua natura ibrida, che non permette sbocchi tanto trascendenti da confluire nel divino⁴²⁷.

⁴²⁴ Aristotele, *Etica nicomachea*, X, 1178 b 3-5.

⁴²⁵ Averroè, *In libros Physicorum*, in *Aristotelis de physico auditu libri octo cum Averrois commentariis*, ristampa anastatica dell'ed. Venetiis 1562, Frankfurt am Main, 1962, IV, f. 1v.

⁴²⁶ Porzio, *An homo*, cit., p. 40.

⁴²⁷ Il rigore speculativo della discussione che sta conducendo impedisce a Porzio di affrontare la questione della virtù del sapiente a partire da una prospettiva "empirica". Era infatti questa l'attitudine con la quale al contrario Pomponazzi, altro sostenitore della *vita civilis* come ideale umano, commentava il prologo averroistico a *Fisica I*, mostrando come la pratica della scienza fosse ormai unita piuttosto a volontà lucrative che ad autentico amore di

Analoga considerazione spinge a risolvere un argomento, che altro non è che l'applicazione etica della dottrina mertoniana dell'intensione e remissione delle forme, che tante discussioni aveva scatenato sin dal Medioevo⁴²⁸. Ammettendo la possibilità di fissare una scala quantitativa delle qualità opposte, si potrebbe tentare di applicarne una anche alle passioni. A questo punto, ragionando sulle quantità, essendo la ragione in grado di limitare l'eccesso degli affetti, sarà altrettanto plausibile che possa ridurli fino ad individuare un grado zero al quale le passioni non esistano più: la possibilità di rimuovere una qualsiasi grandezza eccedente postulerebbe insomma quella di annullare del tutto una qualità misurabile. Ovviamente questo argomento può essere capovolto sulle virtù, qualora siano le passioni a prendere il sopravvento, ma in ogni caso questo significherebbe che «si hoc posset, iam homo in Deum migraret, ut contra in beluam, si ex solo affectu vita traduceret»⁴²⁹. In realtà ciò non è sostenibile, ancora una volta perché è possibile abusare delle passioni o limitarle quanto si può, ma non cancellarle del tutto perché ciò equivarrebbe ad eliminare un aspetto fondativo della nostra sostanza. L'applicazione del paradigma del *Calculator* è quindi valida solo se si ragiona per gradi reali degli affetti, ma non certo dei loro estremi negativi.

conoscenza. Cfr. P. Pomponazzi, *In libros physicorum*, ms. 389, Biblioteca Comunale, Arezzo, f. 3v. Sul tema cfr. A. Murray, *Ragione e società nel Medioevo*, a cura di M. Lucioni, Roma, 1986, pp. 231-238.

⁴²⁸ Sulla discussione *de intensione et remissione formarum* e la sua penetrazione nell'aristotelismo rinascimentale cfr. M. Clagett, *Richard Swineshead and Late Medieval Physics. I. The Intension and Remission of Qualities*, in «Osiris», 9, 1950, pp. 131-161; C. Wilson, *Pomponazzi's criticism of Calculator*, in «Isis», 44, 1953, pp. 355-363; C. Dionisotti, *Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth*, in AA. VV., *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, I, pp. 219-253; L. Bianchi - E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, 1990, pp. 119-150; S. Caroti, *Pomponazzi e la "reactio". Note sulla fortuna del pensiero oxoniense e parigino nella filosofia italiana del Rinascimento*, in *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale e l'età moderna. Ciclo di seminari internazionali. 26-27 gennaio 1996*, a cura di G. Federici Vescovini, Louvain-La Neuve, 1999, pp. 255-288.

⁴²⁹ Porzio, *An homo*, cit., p. 41.

Per quanto in conclusione Porzio rassicuri sull'ovvia esistenza del nostro libero arbitrio, non può fare altrettanto per la sua consistenza, decisamente debilitata. La nostra facoltà deliberativa è infatti limitata a pochi ambiti. La volontà non si estende al fine, che muove naturalmente come oggetto senza poter essere sottoposto ad elezione, e si rivolge solo ai mezzi. Molte cose del resto non dipendono da noi e non possono essere sottoposte a deliberazione, come i moti del cielo e l'essere immortale; la necessità, la natura e il caso riducono e stravolgono spesso i nostri margini di azione, visto che non solo non possiamo manovrarli, ma neanche prevenirli conoscendone le cause. Insomma, sembra che il proposito iniziale di dimostrare la realtà dell'arbitrio umano si infranga nel finale, di fronte a nemici di ogni sorta che l'attività speculativa e la virtù morale non bastano a debellare da sole:

Itaque nequimus per speculationem in deos abire, nec per virtutem moralem omnes affectus deponere, sed iis moderari solum. Opus enim est virtute ac gratia supranaturali. Quare ex philosophorum sententia, non est in nobis ut omnino non peccemus, cum intra nos sit peccatum, nec cohibere, quo minus in patratum iam malum iterum relabamur, quin nec in bono perseverare, cum multis eventibus labefactetur, sunt enim multae occasiones et causae, quae nostram a deo in angustum redactam libertatem depraedentur⁴³⁰.

Davanti alle limitazioni poste al nostro arbitrio e all'antropologica dipendenza dal peccato solo una grazia soprannaturale può intervenire a spezzare il nesso di passioni che ci incatena al nostro essere e alla sua finitezza, una posizione aggravata da un'ulteriore enumerazione dei nemici che riducono in modo sensibile la potenza della libertà umana: la perturbazione dei sensi, l'*habitus*, l'inclinazione naturale, i bisogni contingenti, le influenze astrali e, interessante, la predestinazione divina. Una lista molto simile era stata fornita da Gelli nel particolare contesto di un commento a Dante (*Purg.*, XXVII) sul tema del peccato originale, proprio subito dopo aver parafrasato quanto «ha nuovamente scritto l'eccellentissimo

⁴³⁰ Ivi, p. 64.

filosofo messer Simone Porzio napoletano» sugli stretti confini del nostro arbitrio:

Le quali cose tutte [...] sono tutte discese in noi per il peccato del primo padre nostro Adamo, avendoci egli tolto, mediante la disubbidienza sua, quella rettitudine e quell'ordine, il quale aveva posto Dio nell'anima di esso Adamo, chiamata dai nostri teologi, la *giustizia originale*; mediante la quale, stando le parti inferiori sue sotto il governo delle superiori, e il senso sotto l'imperio de la ragione, la libertà sua dell'arbitrio era molto maggiore e più potente della nostra [...]. Gli abiti di poi similmente non potevon farsi nell'uomo se non regolati o moderati, essendo regolate e moderate l'operazioni, e nascendo eglino [...] da 'l frequente uso di quelle. Gli obbietti erano ancora eglino molto meglio, e più secondo la vera natura loro propria, conosciuti da Adamo nella sua innocenza, ch' e' non sono ora da noi. E questo nasceva, perché l'intelletto suo non poteva esser così facilmente ingannato, come è il nostro. Imperò che l'intelletto non s'inganna mai per sé stesso ma è sempre per sua natura vero; e quando pure ei s'inganna, nasce da qualche cosa esteriore, o da qualche potenza inferiore [...] la qual non fa perfettamente l'uffizio suo. Il che non poteva avvenir se non difficilmente a l'intelletto di Adamo, avendo egli avuto da Dio più perfetta cognizione delle cose, che non abbiamo noi dalle scienze, che sono invenzioni de gli uomini, i quali possono errare, e stando in lui [...] tutte le potenze inferiori sotto il governo delle superiori. La temperatura della complessione era ancor migliore in lui che in noi [...]. E i cieli ultimamente non avevano tanta forza sopra la materia, della quale era composto il suo corpo, quanto egli hanno sopra la nostra [...]. E questo era il tranquillo e felicissimo stato, nel quale si ritrovava nella sua innocenza l'umana natura⁴³¹.

Il brano gelliano rivela - a partire dal peccato originale - l'emergenza dei nessi influenze celesti/corporeità, assenza di ragione/affetti che hanno finito per plasmare un uomo del tutto diverso dal suo progenitore, il quale era dotato di un uso corretto dell'intelletto ed era quindi capace di dominare le proprie passioni corporali difendendosi dai nemici esterni. Evidentemente

⁴³¹ G. Gelli, *Lecture edite e inedite sopra la Commedia di Dante*, a cura di C. Negroni, Firenze, 1887, II, pp. 607-609. Per quanto rappresenti un *tòpos* letterario, il confronto fra la sanità della natura della natura umana prima del peccato originale e la sua successiva degenerazione è declinato in forma assai simile in apertura al *Beneficio di Cristo*. Cfr. Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo*, cit., pp. 13-15. Del resto anche Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 189, segnala l'interesse del passo gelliano.

alle conseguenze della caduta di Adamo pensa anche Porzio, se il filosofo ritiene che di fronte ai pericoli che ci circondano da ogni lato minacciando la già danneggiata integrità del nostro arbitrio, il ritorno alla perfezione della specie umana sia possibile solo sotto l'egida di Cristo:

Vides mi Laeli, quam angusti sint nostri arbitrii limites, quot hostibus circumveniatur, quotve sint eius libertatis praedones, nullo pro eo stante propugnatore, qui defendat, praeter Christum, per quem datum est filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius⁴³².

La difesa in chiave aristotelica dell'ambigua natura umana si conclude quindi con un'invocazione a Cristo, dopo aver stabilito che l'uomo è essere ancipite e per questo passibile a formarsi un *habitus* buono come cattivo, sotto l'influenza di innumerevoli fattori esterni al suo volere. Questa mossa sorprendente — che se nel primo capitolo ha tagliato le pretese della dottrina stoica, qui viene addirittura a risolvere l'intera opera — può invece fornire la seconda chiave di lettura del testo cui accennavo prima.

Il valore dell'intervento salvifico di Cristo, che ci libera dal peccato e ristabilisce la giustizia originale nella nostra interiorità, è ovviamente legato alla premessa che ci sia un arbitrio da sanare. Le posizioni di chi esalta al grado sommo la libertà umana, o di chi la deprime fino ad annullarla non possono che essere distruttive per le premesse sulle quali è fondato il beneficio divino. Si tratterebbe infatti di cattivi insegnamenti che, per quanto antitetici fra loro, spezzerebbero la fiducia nei confronti della divinità:

Quare quo pacto ab iis nos tutari possimus, non ab his petendum est, qui, dum alius ipsum ita extollit, ut in coelum evehat, alius ita deprimat, ut plane prosternat, atque e medio tollat, nihil synceri docent, omnia interim confundentes⁴³³.

⁴³² Porzio, *An homo*, cit., p. 66. Il passo ricorda Erasmo da Rotterdam, cit., p. 94.

⁴³³ *Ibidem*.

Andando à rebours, è facile riconoscere in questi allusivi profili opposti i due avversari contro i quali si era rivolto Porzio nelle battute iniziali del trattato, vale a dire gli stoici e i platonici. Da una parte gli stoici, con un uomo del tutto autosufficiente che non ha bisogno di Dio per salvarsi dai turbamenti delle sue passioni, dall'altra i platonici, per i quali la natura umana non è autenticamente capace di bene o di male, se non per dono divino o per ignoranza. A questo punto è lecito chiedersi se dietro a maschere antiche agiscano idee moderne, secondo una strategia che ritroveremo nel corso di un'altra grande polemica sempre incentrata sull'arbitrio, quella giansenista, quando ad esempio Libert Froidmont difenderà sotto l'egida di Aristotele le dottrine di Port Royal dagli attacchi dei pelagiani (i gesuiti) e dei manichei (riformati), senza nominare direttamente i suoi veri avversari⁴³⁴. Di fronte ad una soluzione che troppo innalza le velleità umane, ed un'altra che invece le svisciva del tutto, Porzio pare infatti richiamare il principio contariniano del «né pelagiani, né luterani»⁴³⁵ e riecheggiare così anche Erasmo, che votava a sua volta per la moderazione e cercava un compromesso fra chi esagerava nel concedere o nel negare vigore al nostro arbitrio:

Pelagius libero arbitrio visus est tribuere plus satis, Scotus tribuit affatim. Lutherus primum mutilabat tantum amputato dextro brachio, mox nec hoc contentus prorsus iugulavit liberum arbitrium et e medio sustulit. Mihi placet illorum sententia, qui nonnihil tribuunt libero

⁴³⁴ L. Froidmont, *Chrysippus sive de libero arbitrio*, Paris, 1644. Su Froidmont cfr. A. Favaro, *Gli oppositori di Galileo: Liberto Froidmont*, in «Atti del Regio Istituto Veneto di scienze, lettere e arti», IV, VII, 1892-1893, pp. 731-745; L. Ceysens, *Le janséniste Libert Froidmont (1587-1653)*, in *Jansenistica minora*, VIII, Malines, 1964, pp. 1-46. E'interessante notare qualcosa di simile anche in un contemporaneo che Porzio conosceva di persona, O. Lando, *Della vera tranquillità dell'animo*, in Vinegia, 1544, dove però platonismo e stoicismo appaiono in opposizione col cristianesimo, senza che questo implichi necessariamente identificazioni con moderne dottrine. Sull'opera di Lando cfr. C. Ginzburg - A. Prosperi, *Giochi di pazienza*, cit., p. 164.

⁴³⁵ Sull'appello di Contarini cfr. A. Stella, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 15, 1961, pp. 411-441. Sull'apprezzamento del movimento valdesiano per Contarini, basta ricordare che uno scritto sulla predestinazione del cardinale veneto faceva parte del famigerato Riccardiano 1785, contenente anche la versione manoscritta del *Beneficio di Cristo*. Cfr. *supra* n. 349.

arbitrio, sed gratiae plurimum. Nec enim sic erat vitanda Scylla arrogantiae, ut feraris in Charibdim desperationis aut socordiae [...]»⁴³⁶.

Se il rispecchiamento tra stoici e pelagiani è dichiarato dallo stesso Porzio, non sembra sia molto più difficile accostare platonici e luterani, assolutamente ostili a riconoscere il valore dell'azione umana, il cui merito a loro parere spetterebbe solo alla divinità. D'altronde nell'*An homo* manca qualsiasi riferimento alla redenzione legata alle opere – di nuovo un silenzio eloquente, considerando quanto già deciso a Trento – e ritorna al contrario l'evocativa espressione «filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius» tanto decisiva nel connotare sotto il marchio dell'evangelismo l'*Enarratio*: proprio quest'accento particolare messo sull'esclusivo valore salvifico della grazia pare allora indirizzare ad una radicalizzazione in senso valdesiano delle posizioni di Erasmo e Contarini, con un libero arbitrio che viene mantenuto per enfatizzare ancora di più la sufficienza del beneficio celeste, e che alla volontà divina deve in ultima analisi guardare per regolare le sue azioni, sottomettendo non solo le passioni all'intelletto, ma anche l'intelletto a Dio⁴³⁷. Dopo aver seguito a Napoli le dispute sull'arbitrio che avevano occupato gli amici Seripando e Flaminio⁴³⁸, i termini del problema dovevano essere perfettamente noti a Porzio e non esiste dunque alcuna contraddizione nel proposito dell'introduzione e quello della chiusa dell'opera, tra l'intento di dimostrare la consistenza dell'arbitrio umano e la conclusione molto limitante

⁴³⁶ Erasmo da Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, in *Ausgewählte Schriften*, IV, hrsg. von W. Welzig, Darmstadt, 1973, p. 188.

⁴³⁷ Erasmo che pure sottometteva il valore delle opere a quello della fede che le accompagnava, non mancava tuttavia di sottolinearne l'importanza, nel *De libero arbitrio*, cit., p. 190. Vicina alla posizione di Erasmo era quella di Contarini, cfr. Stella, *La lettera del cardinale Contarini*, cit.

⁴³⁸ Un'ampia documentazione ricavata dai mss. di Seripando conservati presso la Biblioteca Nazionale di Napoli in Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16 Jahrhunderts*, cit.

dei suoi domini: la strategia mirava a salvare il libero arbitrio quanto bastava a riempire di senso la grazia offerta da Cristo.

Quello che infatti conta è mantenere all'uomo un potere elettivo non vuoto di significato, che lo renda capace di discernere il bene dal male, collaborando più o meno alla pratica della virtù e del vizio. Una simile esigenza si giustifica facilmente: Cristo muore per uomini che possiedono l'arbitrio di scegliere tra la virtù e il vizio, ma sono anche limitati nelle loro capacità di deliberazione dal marchio del peccato originale. Proprio per questo gli uomini sono capaci anche del male e quindi bisognosi di una grazia che li orienti al bene che rientra in loro potere. Nulla potrebbe l'aiuto divino per un uomo che già da solo sa superare il peccato, inutile sarebbe per chi non è capace né di male, né di bene se non *per accidens*. La grazia che Cristo concede ha bisogno di un uomo disponibile al vizio come alla virtù per non restare superflua o priva di effetto.

L'elemento che permette di sorreggere tale intreccio eterodosso resta in ultima analisi l'incipiente natura umana che, lacerata fra materia ed intelletto a causa del peccato di Adamo, ha bisogno di chi la aiuti a mantenere la corretta gerarchia delle sue funzioni, senza però sacrificare nessuno di questi due aspetti che costituiscono insieme il *principium individuationis* umano. Porre la purezza della vita intellettuale come meta raggiungibile per l'uomo, opinione stoica, o come una condizione irrealizzabile che sola permetterebbe di poter definire un atto come volontario, opinione platonica, significa non cogliere il *quid* umano, sospeso fra bestialità e divinità, rimuovendo il lato oscuro della nostra natura che però è anche quello che ci consente di poter godere dell'aiuto divino: un uomo *totus intellectus* non avrebbe bisogno di puntelli esterni per regolare la sua condotta, altrettanto dicasi per un essere assolutamente incapace di essere padrone delle proprie azioni⁴³⁹.

⁴³⁹ Anche Valdés, *Alfabeto cristiano*, cit. , p. 85 invita a non farsi insensibili agli affetti affinché sia possibile mortificarsi in essi. Interessante è ritrovare la posizione di Porzio anche in quanto scrive Seripando nel 1547, ms. III AA 50, Biblioteca Nazionale, Napoli, ff. 1-2: «Li peripatetici mai lasciano gl'affetti delle cose humane. Dicono ben de'moderarli ma non secondo li stoici che con tutta la radice vogliono sradicarli».

L'importanza del riconoscimento della complessità dell'essere umano viene confermata anche dai soggetti che Porzio in conclusione dell'opera individua come idonei alla definizione del nostro arbitrio, rivelando così il doppio binario sul quale ha condotto l'opera, filosofi e teologi:

Sed partim a philosopho est postulandum, qui hominis naturam explicat, partim a Theologo, qui cum maioribus opus sit viribus, quibus per Christum gratia a Deo adversus eos muniamur, docere potest⁴⁴⁰.

Se le vie per difendere il nostro arbitrio possono esserci suggerite in modo complementare da chi è dedito ad Aristotele e da chi dovrebbe muoversi nell'opposto campo della fede, ciò dipende dalla particolare interpretazione che Porzio dà dell'etica peripatetica. Il pensatore napoletano non intende affatto inventare una conciliabilità tra la fisica fatta di rigidi nessi causali e l'etica della deliberazione che convivono in Aristotele, ma neppure si propone di seguire chi come Pomponazzi aveva colto l'inevitabile dissidio ed era stato costretto - privilegiando ovviamente la fisica - a postulare un desolante fatalismo astrologizzante che per coerenza di sistema appiattiva la morale ad ipocrisia o a *lex naturae* condivisa con gli altri esseri viventi ad un diverso livello di consapevolezza. Al contrario Porzio gioca una sorta di "doppia verità" all'interno dello stesso filosofare dello Stagirita, come aveva affermato apertamente nel corso di alcune lezioni del 1543:

O fili mei, velle che vi scordassino de noi per uno anno e non per premium quia non indigeo vestris suppellationibus e ve accordassino ad intendere uno anno la ethica d'aristotele, quia si nescis istum librum, non potes scire theologiam. Legi Sancto Thomaso, la prima et la seconda. Como se po intender senza la ethica, nec medicina, ut dicit Galeno in libro de mortis⁴⁴¹.

Senza conoscere la *Nicomachea*, non si può conoscere la teologia: si vede dunque che secondo il filosofo napoletano l'etica aristotelica può e deve

⁴⁴⁰ Porzio, *An homo*, cit., p. 66.

⁴⁴¹ S. Porzio, *Anima II*, cit., f. 167r.

costituire l'ossatura della teologia cristiana. Se le cose stanno così, la filosofia morale non sarà costretta a cercare un compromesso con la fisica diventandone un contravveleno ipocrita, ma si porrà al contrario oltre le colonne d'Ercole della pura natura. L'incidentalità e l'assertività di questa affermazione porziana impediscono di ridurla ad una forzata ostentazione accademica: qui siamo ad un nodo cruciale dell'esegesi del napoletano che non casualmente in un'opera con tutte le implicazioni etico-religiose dell'*An homo* si guarda bene dal distinguere le solitamente opposte soluzioni di filosofi e teologi - anzi semmai le sovrappone e le rende reciprocamente necessarie - e nel contempo accantona perciò esplicitamente l'esegesi mortalista, sebbene ricordi da *naturalis* di ritenerla quella più aderente alla lettera di Aristotele ed egli stesso ne abbia *fusius* dimostrato il motivo:

Nam cum homo natura nactus sit ambiguam, (idque si intellectum possibile atque animam ipsam minime corruptioni esse obnoxiam statuerimus: sin minus, quod fortasse Aristoteles sensit, aliter erit dicendum) anima quoque eius facultates habet partim communes cum brutis ac plantis [...] ⁴⁴².

Nonostante l'inscindibilità di corpo e anima costituisca così uno dei perni dell'*An homo*, così come del *De mente humana*, essa viene infatti tematizzata in modo indipendente all'interno del trattato di etica, senza implicare ricadute mortaliste che invece risaltano solo in un altro campo di azione, che sia scevro di sfumature teologiche.

Recuperando a questo scopo la *Nicomachea* - un'opera che come altre aristoteliche descrive l'ambiguità della natura umana, ma senza coinvolgere in modo diretto le sorti dell'anima e la dipendenza materiale dalle leggi fisiche - e non considerando appunto gli altri scritti naturali, Porzio va oltre Aristotele senza uscire da Aristotele e sfrutta contro stoici e platonici il peripatetismo non soltanto come un'etichetta. Uno Stagirita inteso non come il filosofo della pura natura, ma in qualità di sommo interprete della complessità dei moti della natura umana, può così essere traghettato nel

⁴⁴² Porzio, *An homo*, cit., p. 13.

mondo della grazia - e quale grazia - senza per questo cadere nei *somnina* degli scolastici, che cercavano la conciliazione in campi assai più minati ed impraticabili per gli strumenti dalla fede, senza che una simile distinzione provochi d'altro canto *vulnera* alla stessa fedeltà di Porzio nei confronti dell'esegesi di Alessandro, il quale a sua volta pur con notevoli forzature aveva combattuto il fato stoico in nome del peripatetismo⁴⁴³. E' insomma unicamente in base a questo slittamento che Porzio può concludere in piena coerenza il suo trattato, richiamando al contempo la spiegazione filosofica della natura dell'uomo e la grazia di Cristo che dovrebbe venire insegnata ed esaltata dai teologi: i due grandi motivi che si sono intrecciati e richiamati per tutta l'opera e che appunto si presuppongono reciprocamente sono infine apparentati nel finale, a coronamento di un'inchiesta che ha stabilito che l'uomo è libero quanto basta per cercare l'aiuto divino.

⁴⁴³ Cfr. Alessandro d'Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali, Milano, 1996; Id., *La provvidenza e questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, Milano, 1999. Sarà proprio contro questa avversione - spesso incoerente - dell'Afrodisio nei confronti delle ricadute fataliste della fisica aristotelica che Pomponazzi indirizzerà i primi due libri del suo *De fato*. Il fatto che il Peretto nasconda per quasi tutta l'opera, salvo poi rivelarsi nell'epilogo, il suo aristotelismo esegeticamente corretto dietro all'etichetta dello stoicismo, permette di leggere il *De fato* come una sorta di polemica interpretativa in nome della salvaguardia dei principi del peripatetismo. Anche i restanti tre libri, dedicati alla fallimentare ricerca di una possibile teologia razionale sui temi della prescienza e della provvidenza, non diventerebbero che banchi di prova per la tenuta complessiva della coerenza dell'aristotelismo di fronte a paradigmi alternativi.

VIII. A proposito di fisica

Ritenuto a lungo perduto, il libello *De fato* nacque come complemento ad un corso sul secondo libro della *Fisica* che Porzio aveva tenuto a Napoli prima del 1543, anno nel quale egli stesso ne parla come di un'opera conclusa⁴⁴⁴. L'occasione dello scritto erano appunto state alcune questioni sul problema del fato che avevano sollevato alcuni suoi giovani allievi:

Aristoteles 2^o libro naturalis auscultationis de casu, et fortuna disputavit ut physico expedit ex in universali, haec cum interpretabamur, quaerebant nostri studiosi iuvenes, quid Aristoteles de fato senserit, cum pauca de his ab expositionibus habeamus, iccirco ut ipsis satisfacerem, rem ipsam licet difficilem disputandam duxi, quae videlicet philosophi peripatetici senserint de fato, fortunij ac infortunij haec tamen quaestio non modo inter peripateticos disputatur [...]⁴⁴⁵.

Effettivamente le riflessioni che Aristotele aveva dedicato al problema del caso e della necessità all'interno del mondo naturale lasciavano abbastanza margine per essere ulteriormente interrogate in modo da capire se la provvidenza o un fato integrale potessero trovare spazio all'interno del cosmo dello Stagirita. Sarà pertanto questa l'indagine di Porzio, il quale non mancherà di porre a confronto la posizione di Aristotele con quelle di altri pensatori e astrologi. Tuttavia il napoletano imposterà la *quaestio* dedicando un particolare interesse a mostrare come il fato non costituisca per i filosofi un problema tanto arduo, quanto per i teologi il concetto di prescienza divina⁴⁴⁶. E' dunque su di un duplice binario che sarà condotto il trattato, con la precisa strategia di evidenziare l'efficienza e l'economia delle categorie filosofiche e al contempo le astruserie a cui invece porta l'impossibile connubio di fede e aristotelismo rappresentato dalla teologia tomista.

⁴⁴⁴ Cfr. cap I.

⁴⁴⁵ Porzio, *De fato*, cit., f. 75r.

⁴⁴⁶ *Ibidem*: «Ego vero in re tam difficili quid Aristoteles senserit, ac quae ex suis dictis sequantur, declarabo, monstrabimus etiam in Theologia Dei praescientia posita, difficultates esse maiores quam sint inter philosophos, posito fato».

La necessità di trovare una risposta adeguata ai molteplici casi – anche quelli più fortuiti – che appaiono nel mondo naturale ha spinto in generale gli uomini alla ricerca di una causa che rendesse conto di questi diversi fenomeni:

Huius rei aliam causam natura praestantiorē esse coniectant, quam Theologi providentiam, Astrologi conspirationem quaecumque stellarum, metaphysici causarum nexum, et necessarium ordinem, physiquae naturam, impetumque innatum appellarunt⁴⁴⁷.

Platone, la prima *auctoritas* presa in considerazione, rappresenta entità fatali sotto diversi nomi nelle sue opere. In generale la sua posizione si può riassumere sostenendo un fatalismo moderato dall'azione della volontà, poiché infatti la dimensione propriamente deterministica è quella «in naturalibus quae consilio non aguntur»⁴⁴⁸. Il complesso rapporto tra fato e provvidenza genera però non poche difficoltà all'*opinio* platonica, alle quali inutilmente Calcidio cerca di portare rimedio⁴⁴⁹. Se da un lato Platone è costretto a escludere l'intervento di fatto e provvidenza sull'azione delle intelligenze celesti – che si muovono soltanto nella sfera dell'eternità e quindi di un perenne presente – non riesce tuttavia ad evitare che la loro influenza sugli eventi terreni – che pure si distendono al futuro – non produca contraddizioni:

Verum Plato multa fato, plurima natura ac potestate nostra evenire fatetur. Quare aut concedendum est, non esse omnium providentiam (quod non cohaerent cum praedictis) aut omnium esse eventum necessarium⁴⁵⁰.

L'alternativa tra libertà e empietà compare pertanto nell'orizzonte platonico come accadrà in quello degli Stoici. Restringere i confini del potere

⁴⁴⁷ Ivi, f. 75v.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ Ivi, f. 76r.

⁴⁵⁰ Ivi, f. 76v.

provvidenziale equivale infatti a rifuggire un cosmo fatalista, ma anche ad indebolire la posizione divina e Platone cerca insomma di salvare la libertà senza averne i presupposti. Una posizione in grande misura dipendente da quella di Platone è ovviamente quella di Plotino, che però arricchisce la sua opinione con un maggiore accento sull'immateriale insistendo sul rapporto tra anima e fato. E' l'anima l'elemento che pone l'uomo *supra fatum*, così come il corpo – che è *in fato* – assecondando i sensi lo può condurre *sub fatum*. A meno che pertanto non abbia il sopravvento la dimensione corporale, l'anima si sottrae insomma al fato proprio perché *corpore absoluta*:

Verum virtutem liberam esse, et ad animam spectare, tam humana, quam divina iura docent. Hinc liquido constat, animam non astringi necessitate, quondam et si cunctae causae convenient, tamen anima, cum sit una ex causis, habet liberam potestatem retinetque electionem agendi quodlibet⁴⁵¹.

Respingendo una reale azione del cielo – semmai segno e non certamente causa degli eventi futuri – sui casi terreni, Plotino conclude per la libertà dell'anima umana sebbene realisticamente riconosca che

habet nihilominus haud pauca impedimenta, nempe organorum ineptiam, daemonum illusionem ac vehementissimum cogitationis motum. Unde hebetudo, oblivio, stoliditas, furorque nascitur: quae omnia rationem a vera sapientia praecipitant⁴⁵².

Per un pensatore come Porzio fermamente convinto dell'inscindibilità dell'intelletto dal corpo la soluzione "pelagiana" di Plotino non può però risultare soddisfacente:

Et quamvis intellectio sit facultas non organica, tamen, ut alias declaravimus, nequit esse sine corpore, et licet nulla actio corporea cum intellectione communicet, nihilominus indiget

⁴⁵¹ Ivi, f. 77r.

⁴⁵² Ivi, f. 77v.

anima sensu corporeque, ad intellectionem producendam : quod nihil sit apud intellectum, quod prius non fuerit in sensu⁴⁵³.

Plotino non viene respinto quindi per una contraddizione interna al suo pensiero, ma perché la sua posizione non si armonizza con l'interpretazione porziana di Aristotele. In modo non dissimile viene respinta l'interpretazione successiva, del tutto opposta a quella plotiniana: quella di Crisippo e degli Stoici. Secondo Crisippo il fato «est series causarum quae evitari non potest» pertanto assolutamente coincidente con l'inevitabile volontà di Dio, la provvidenza. Numerosi esempi testimoniano dell'efficacia della posizione stoica – in primo luogo il moto dei corpi naturali – mentre però si ripropone la tragica predilezione per un universale determinismo provvidenzialistico di fronte all'impossibile ammissione di un Dio debole: il fatalismo per gli stoici rappresenta così un'opzione che permette di evitare l'empietà. E' poi facile per loro argomentare che la volontà viene determinata dall'intelletto, il quale al contrario, è necessariamente determinato: «voluntas vero est comes intellectus, perinde ut umbra corporis, [...] ergo necessaria est». Lo stoicismo in questo modo radicalizza al massimo il legame fra l'aspetto spirituale e corporeo dell'uomo, insistendo proprio su ciò che Plotino mirava a scindere⁴⁵⁴. Ugualmente la materia, che costituirebbe tradizionalmente l'aspetto contingente della realtà, resta determinata nella sua attività pure quando si trova a produrre *monstra*: il casuale e il raro vengono perciò cancellati, mentre ogni effetto acquista una natura *per se* definita.

Porzio a questo punto ripudia un compromesso tra stoicismo e Aristotele, come quello che Pomponazzi aveva strategicamente impiegato nel suo *De fato*⁴⁵⁵. Lo Stagirita porziano è al contrario uno dei più strenui avversari della

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ Su questo punto è evidente la diversa traccia esegetica sulla quale lavora Porzio a proposito dello stoicismo fra *De fato* e *An homo*, insistendo qui su di un radicale fatalismo e nell'opera fiorentina su di un'etica dai contenuti pelagiani. Cfr. cap. VII.

⁴⁵⁵ P. Pomponazzi, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, edidit R. Lemay, Lucani, 1957.

posizione determinista (in ampia compagnia del resto, quella di Platone e «fere omnes Philosophi») e sono proprio i testi aristotelici come il *De interpretatione* e la *Metaphysica* a costituire il cardine dell'argomentazione antifatalista. Alle prove filosofiche si aggiunge il fatto che l'esistenza di una rigida catena causale contravverrebbe a quella che è la nostra esperienza quotidiana, esplicitata nei classici esempi dei cani di Licurgo e del fisiognomico Zopiro. Volendo trovare un'etichetta per le regolarità del mondo, si dovrà piuttosto parlare di consuetudine, natura, ma non piegarsi ad un dominio esteriore. Così, poco sotto, anche la posizione degli astrologi viene infine velocemente liquidata come «non digna philosophis» in base all'evidente difformità e irregolarità di comportamento proprie della materia⁴⁵⁶.

A questo punto, colte le contraddizioni degli avversari di Aristotele, Porzio muove all'esposizione della dottrina dello Stagirita. Ci sarà da interrogarsi:

[...] primum de nomine fati, secundo an fatum sit natura, et quo pacto ab ipsa natura, et a fortuna, et a causa secernitur, tertio quo ad nos comparatur, quarto an hoc connexum verum sit, si Deus et corpora caelestia necessario agant, et omnia de necessitate evenire, et ultimo quomodo salvatur contingentia, et libertas in nostra voluntate⁴⁵⁷.

Non è dunque posta in questione la realtà del fato, ma principalmente la ripercussione della sua azione sulle vicende terrene, che coinvolge come primi attori Dio, il cielo, la nostra volontà. Molto accurata è al solito la definizione del termine:

Sumitur ergo fatum nomen diversa ut in diversis contemplatur series, et ordo, dicamus igitur quod tribus modis potest fatum considerari, uno formaliter et in se, ut nostris utamur vocabulis, et sic fatum est immutabilis universi status⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ Porzio, *De fato*, cit., f. 79r.

⁴⁵⁷ Ivi, f. 79r.

⁴⁵⁸ Ivi, f. 79v.

È proprio dalla definizione, che rivendica i principi d'ordine sottesi al cosmo aristotelico, che Porzio ricava i presupposti per liquidare quei filosofi «qui dixerunt omnia casu evenire, et dixerunt infinitum dari»⁴⁵⁹. Il mondo per Aristotele è infatti finito e limitato e così l'esistenza di una catena di cause permette di rintracciare un primo motore che armonizzi l'accadere dei moti, soggetti non più al caso bensì ad un determinato disegno. Se per gli altri filosofi, e segnatamente il riferimento pare riferirsi agli atomisti in genere, il fato non riesce a distinguersi dal caso e dalla fortuna e proprio queste due forze si innalzano a principi regolatori della realtà, «solus Aristoteles habet ponere fatum quia ponit terminum unum principium, et hoc ne sit confusio in universo»⁴⁶⁰. Altri argomenti possono d'altronde confermare la posizione aristotelica, ma dopo aver ripetuto sulla scorta della *Metaphysica* che buono è il dominio di uno solo, Porzio attacca qualunque posizione che ammetta un minimo momento di disordine nella vicenda universale come la stessa cosmogonia del *Timeo*. Si può così concludere che *formaliter* il fato è «lex data rebus omnibus a Deo optimo maximo»⁴⁶¹.

Resta tuttavia che il fato non agisce ugualmente su corpi diversi quali i *sublunaria*, i *lunaria* e le stesse *intelligentiae*: non può infatti sfuggire che gli elementi celesti partecipino *effective* alla struttura fatale che regola i corpi inferiori, vale a dire la natura. I diversi livelli ai quali si dispiegano le leggi fatali mostrano così come l'azione del primo motore non sia immediata, ma passi piuttosto attraverso gradi successivi. Anche *a posteriori*, muovendo dall'essenza dell'uomo, si può cogliere la consistenza di questa catena causale:

[...] moderni ponunt unum agens sine medio scilicet Deum, et contingit istis ut nullum ens habeat actionem propriam naturaliter, et cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt proprias essentias, actiones non diversantur nisi per essentias proprias, et ista

⁴⁵⁹ *Ibidem*.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ Ivi, f. 80r.

opinio est valde extranea a natura hominis, et qui recipiunt ista non habent cerebrum habitatum universaliter ad bonum⁴⁶².

Stabilito pertanto come Dio si relazioni agli effetti sublunari, resta da vedere se sia egli stesso inserito all'interno della catena causale. La sostanza divina è atto, quindi deve necessariamente causare senza per questo essere privata della propria libertà: sarebbe del resto assurdo applicare a Dio quello che noi comunemente intendiamo come libertà, vale a dire come indifferenza degli opposti. L'arco delle operazioni divine si estende secondo efficienza, finalità e forma, mediante un ordine che armonizza anche l'appetito delle intelligenze celesti. Esse non aspirano infatti ad assimilarsi a Dio, ma come un servo dal desiderio retto, vogliono adeguarsi non al loro padrone, ma all'ordine che egli impone. Tutto si presuppone nell'ordine dell'universo, al punto che se venisse a mancare un tassello, ogni cosa andrebbe cancellata: a maggior ragione se Dio non causasse il moto, «tunc omnia dextruerentur», poiché il primo motore si abbandonerebbe ad un ozio nocivo non comunicando all'intero universo tutta la sua bontà. Va in ogni caso approfondito il significato di questa azione mediata della prima causa, in rapporto alle intelligenze e alle cose caduche. Secondo gli antichi questo problema non sarebbe stato *naturaliter* risolvibile, «quoniam principia corruptibilium essent aeterna», ma Averroè aveva altresì evidenziato come sensibili siano i principi delle cose sensibili ed eterni i principi delle cose eterne, e così rompendo la continuità dell'universo aveva imposto la ricerca di una comunicazione fra le due sfere⁴⁶³. In base all'asserzione di Averroè, il primo motore non può unirsi direttamente con il mondo sublunare, segnato dalla corruttibilità dei suoi stessi primi principi. Il medio fra l'*absolute* eterno e l'*absolute* temporale sarà allora il cielo «secundum aliquid novum, secundum aliquid aeternum»⁴⁶⁴. Sono a questo punto evidenti i limiti del modello teologico della creazione, che abbassa il divino ponendolo a diretto contatto col corruttibile e postula

⁴⁶² Ivi, f. 81r.

⁴⁶³ Ivi, f. 84v.

⁴⁶⁴ Ivi, f. 85v.

l'inutilità dei corpi celesti, inaccettabile all'interno di un cosmo finalisticamente costruito. Per questo va mantenuta l'opera di mediazione del cielo, mentre si può invece affermare che Dio non crea, ma genera procedendo da lui una serie di cause seconde:

Deus non immediate agit ad effectum secundae causae, licet causa secunda dicatur agere in virtute primae causae, ergo id est quod in agendo non habet formam agendi in suo ordine, sed agit per actualem motum Dei, sicut serra agit, quia actualiter movetur, et isto modo dico quod tantum Deus attingeret effectum⁴⁶⁵.

Dio è il primo motore della generazione, tanto che l'effetto «non erit hominis, sed Dei tantum, nec ab instrumento denominabitur, sed a principali agente»⁴⁶⁶. Proprio la pervasività – per quanto mediata – dell'azione divina sopra ogni effetto richiama il tema della libertà dell'arbitrio che in questo gioco di causazioni e di influenze, rischia infatti di restare stritolata nella serie causale. Per il momento Porzio non affronta il problema in riferimento al proprio sistema, ma fa scontrare la tradizione teologica con questa *difficultas magna*. E così:

Ergo nullo modo libera esset voluntas, probatur quia vel est libera antequam actum producat respectu actus futuri, vel quando producit illum, vel quando illum produxit. Non antequam producat, quoniam si Deus non praecausat, ipsa non habet actum in potestate sua, quia ageret independenter, si praecausat oportet de necessitate ipsum causare aliter non esset essentialis ordo nec dum causat simili ratione, similiter nec potest quantum ad praeteritum, non enim est libertas, ergo nullo modo esset libera⁴⁶⁷.

Trovandosi però in chiusura della *quaestio*, Porzio non può esimersi dal fornire la propria soluzione ad una difficoltà che colpisce anche il pensiero aristotelico, ovvero conciliare l'azione di Dio e la libertà. Se con il rifiuto della dottrina della creazione non ha senso parlare di dipendenza diretta della

⁴⁶⁵ Ivi, f. 86r.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ Ivi, f. 86v.

creatura da Dio e se la materia apre varchi alla contingenza, il problema della ricaduta determinista della conoscenza divina è risolto brevemente, accettando una classica posizione di sapore boeziano-tomista:

Nego antecedens nullum futurum Deus scit nec praeteritum, nec praesens, sed scit quod est supra tempus, et est sua essentia, et nihil aliud obiective cognoscit [...]. Scientia Dei est causa rerum secundum ordinem entitativum, non omnia immediate⁴⁶⁸.

Dunque la gerarchia delle cose ha imposto un ordine celeste che va dal primo motore al mondo corruttibile passando attraverso i corpi celesti, senza che ciò comporti altresì compiacimenti astrologici, in precedenza già rifiutati. La speciale sottolineatura di un'assenza di azione diretta di Dio sulle creature, per quanto all'interno di una catena causale, allontana ulteriormente la minaccia determinista: si tratta di due mondi diversi, caratterizzati da nature diverse, che solo il cielo mette in comunicazione. Eppure resta da individuare in quale modo agiscano le sostanze separate.

I filosofi sostengono che i tre mezzi con i quali Dio agisce sul mondo inferiore sono *motus, lumen, influentia*. In realtà questa ultima modalità – la più potente della triade, nonché particolarmente valorizzata dai vituperati astrologi – non sembra sostenibile all'interno di una filosofia naturale. Attraverso l'azione diretta dell'*influentia* si tornerebbe infatti a sostenere un rapporto immediato di Dio col mondo inferiore finora dichiarato impossibile, mentre al contrario luce e moto troverebbero perfettamente posto all'interno del complesso cosmo aristotelico: il cielo quindi è «causa efficiens per motum et lumen»⁴⁶⁹. Gli interpreti discutono però sul dominio della sua causazione, vale a dire se essa si estenda ai particolari o si limiti agli universali. Se Enrico di Gand assegnava la causalità efficiente del cielo ai soli particolari, il Napoletano argomenta che, al contrario, in universale il cielo «est causa effectiva, et propter suam efficientiam antiqui vocarunt Deum»⁴⁷⁰. Ugualmente sono

⁴⁶⁸ Ivi, f. 87v.

⁴⁶⁹ Ivi, f. 88v.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

sterili e non tutte «secundum Philosophi mentem» le distinzioni di Baconthorpe sulla causazione celeste, per spiegare la varietà degli effetti. Infatti si può molto più semplicemente concludere che

Coelum facit sua revolutione, ergo est facta conservat, quoniam si per suum recessum erat una dispositio nocens, per accessum inducit dispositionem iuvantem, et illa dispositio non est tanta in universali, quod dextrunt speciem, sed per illam alterationem conservat, quamvis in individuo hoc aliquando fallit, ratio est ut audies quoniam non intendit individuum, quomodo individua reducantur ad caelum videbitis⁴⁷¹.

L'individuo è così escluso dalla cura regolata dai corpi superiori, che rivolgono infatti le loro attenzioni alla conservazione della specie.

Ecco pertanto costruito lo scheletro del cosmo: un primo motore, che è Dio, eterno e necessitato nella sua pur libera azione, un mondo sublunare soggetto a generazione e corruzione e, a mediare fra questi poli opposti, i corpi celesti che agiscono secondo universale. Svolte queste preliminari e intricate questioni, è finalmente possibile affrontare il cuore della questione: «an omnibus imponat necessitatem, seu an omnia sint sub fato secundum peripateticos»⁴⁷².

Il fato è natura, cioè il principio del movimento, ma anche l'ordine delle cause naturali. Poiché il cielo è l'«author» dell'ordine naturale, allora il cielo stesso è il fato *in pluribus*. Il margine di indeterminatezza va lasciato infatti alla dialettica fra l'elemento fatale nell'individuo, cioè la forma, e quello contingente, vale a dire la materia assunta a prima attrice della libertà terrena. Se *ex fato* e *ex formis* sono espressioni equivalenti, la materia è allora ciò che emancipa in qualche modo l'individuo dall'ordine delle cose in quanto «causa nihil et infinitatis»⁴⁷³.

Sono dunque gli enti che seguono l'ordine naturale *ut in pluribus* ad essere soggetti al fato. A queste contingenza e libertà, tutte immerse nella natura

⁴⁷¹ Ivi, f. 89r.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ Ivi, f. 89v.

delle cose, si aggiunge la specificità della condizione dell'uomo. Se ad api e rondini manca la cognizione intellettuale per eleggere le proprie azioni, e quindi non «exeunt ordinem totius speciei»⁴⁷⁴, diversa è l'attitudine umana sebbene nel suo caso la determinazione dell'intelletto sulla volontà – potenza passiva disposta agli opposti – ponga in modo differente significativi impedimenti alla sua libertà. Porzio liquida tuttavia velocemente l'argomento, limitandosi a dire che la volontà non può opporsi all'oggetto che gli è presentato dall'intelletto *sub ratione boni*, a meno che non si sottragga a questa necessità attraverso la sospensione dell'atto. Ci troviamo quindi davanti ad una sorta di *impasse*, che rivela la peculiare ambiguità della condizione umana rispetto a quella degli altri enti.

Porzio si premura in ogni caso di ricordare fin da ora che *secundum fidem* la soluzione filosofica va scartata a favore dell'assoluta libertà dell'arbitrio, ma ritorna subito nei binari speculativi riaffermando che Dio non si cura dei singoli e che la sua azione si concretizza nell'ordine necessario dell'intero. Ciò che lega i singoli a Dio è una «similitudo communis omnibus», ma per il resto la divinità non provvede a loro, se non per quanto concerne la totalità della specie:

Dico quod individua, ut servant ordinem speciei sunt sub fato, ut nasci, vel post novem menses potest ambulare, potest vel post certum tempus, et similium, et hoc convenit omnibus ex ratione formae in ipsis⁴⁷⁵.

Secondo una particolare attitudine che non si può chiamare né cura, né provvidenza, il concetto di specie è pertanto ciò a cui si indirizza la fatale catena di cause che regola l'ordine del cosmo. Affrancando così l'individuo dall'ombra di un fato personale, si risolve sulla scorta di Alessandro di Afrodisia il tradizionale gioco degli attributi di Dio, fondato sull'alternativa fra onnipotenza e bontà:

⁴⁷⁴ Ivi, f. 90r.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

Si immediate Deus conservat istud individuum, quia dum conservat aegrotat praeter intentionem universalis naturae, ex quo cadit et frangitur caput praeter intentionem, irascitur et rixatur, ammittit filios in immatura aetate, si Deus haec mala faceret esset impius, si non Deus, sed alia causa, dum illum regit, tunc esset aliqua Deo potentior⁴⁷⁶.

Liberato Dio dalla responsabilità del male, si deve al contrario affermare che «mala sunt enim necessaria, si accidunt in aliquo individuo, [...] mala sunt a Deo in quantum illa sequantur universalem ordinem»⁴⁷⁷.

Le fonti commentate all'interno dell'ultima *quaestio* («an prima intellectio sit causalis et fortuita prima volitio») ci rivelano che l'asse della questione si è ormai definitivamente spostato sul versante teologico e sulle sue incongruenze: propriamente si tratta della dimostrazione dei lacci nei quali incorre il libero arbitrio *secundum Theologos*, a causa della dottrina della prescienza divina.

Tommaso ha risposto che entrambi gli atti primi, di intellesione e di volizione, derivano da Dio, ed è qui che si innesta l'incoerenza di tale soluzione, colpevole di mescolare e sovrapporre l'immutabilità divina con la supposta contingenza delle nostre elezioni. Anche parlando di una libera causazione da parte della divinità, rimarrebbe comunque imposta la necessità dell'effetto, poiché «ista libertas est tum gratia sui, et non proprie aliud»⁴⁷⁸. Questa è l'obiezione che muove Porzio: rimuovendo tacitamente la distinzione fra potenza assoluta e ordinata, una volta ammesso l'attributo dell'immutabilità a Dio, diventa impossibile individuare nella contingenza il principio primo delle azioni umane. Incorrendo in tali lacci la risposta tommasiana non soddisfa ovviamente i teologi i quali non si avvedono tuttavia di muoversi comunque all'interno del paradigma proposto dall'Aquinate nei loro impossibili tentativi di salvare la libertà dell'arbitrio. Infatti la questione non si può sciogliere diversamente in quanto gli elementi in gioco – per quanto variamente mescolati – restano sempre gli stessi e nulla

⁴⁷⁶ Ivi, f. 90v.

⁴⁷⁷ Ivi, f. 91r.

⁴⁷⁸ Ivi, f. 91v.

può essere appunto anteposto all'immutabilità divina. E' assurdo negare il fato, se si ammettono prescienza e provvidenza, tanto più che la discussione sui futuri contingenti non trova in Dio un soggetto idoneo alle distinzioni aristoteliche:

Si vero detur quod ista Deus scit a fore, ergo ista a erit, tunc ex magis determinato sequitur minus determinatum sicut non sequitur ex vero necessario, verum contingens⁴⁷⁹.

Risolvere come Baconthorpe, attraverso sofistiche distinzioni, anche le ricadute sulla predestinazione della prescienza divina, non è altro che *crimen*, aggravato dalla pretesa di volere correggere le conclusioni altrui. L'audacia dell'averroista inglese si spinge al punto di individuare la contingenza in Dio, posizione che Porzio non esita a definire eretica. Insomma, proprio coloro che dovrebbero lottare per sostenere la grandezza divina, i teologi, si impigliano infine in vani ragionamenti che al contrario indeboliscono la figura di Dio. In base a simili premesse si può affermare che nel sistema dell'universo, nonostante l'impedibilità contro cui si possono infrangere i moti celesti, «necessitas superat possibilitatem»⁴⁸⁰. La teologia ha così fallito nei suoi esiti filocontingentisti «quoniam omnes doctores quos ego vidi possunt verba multiplicare sed non sensum, et quamvis vanis contentur a Thoma deviare modis ad idem tamen veniunt ad quod Thomas venit», a causa di deficienze dell'arsenale argomentativo⁴⁸¹. Se da un lato è il cosmo aristotelico a fissare deboli domini per la contingenza, dall'altra è la caratterizzazione cristiana della divinità ad inibire l'utilizzo delle argomentazioni usate dallo Stagirita in difesa dei futuri contingenti. Se pertanto il fato, inteso come provvidenza *ad speciem*, non annulla del tutto le prerogative del libero arbitrio all'interno di un paradigma filosofico-aristotelico, le istanze di assoluta bontà e assoluta onnipotenza che i teologi assegnano a Dio configgono fino a far esplodere la possibilità di una provvidenza *ad individuum*. Assumendo una simile

⁴⁷⁹ Ivi, f. 92v.

⁴⁸⁰ Ivi, ff. 93v-94r.

⁴⁸¹ Ivi, f. 94r.

posizione Porzio non calca in modo pedissequo le orme di Pomponazzi – preoccupato a correggere le storture speculative non solo della teologia, ma anche dell'incoerente aristotelismo – ma recupera piuttosto Alessandro in modo da presentare il peripatetismo come una filosofia che garantisce la massima economia concettuale nella descrizione del cosmo anche grazie all'adozione di un modello "moderato" di fato, tuttavia sufficiente per spiegare le regolarità *in pluribus* e i *monstra* della natura. Ad essere invece inconcepibili sono le pretese della teologia e forse la citazione finale tratta dai Salmi (83, 3) mira proprio a far risaltare l'insensatezza dell'ostinata indagine di chi si trova a scegliere tra un Dio debole oppure crudele, senza accontentarsi dei dettami della fede⁴⁸².

Nuovamente il problema del fato e nuovamente le forzature dei teologi tornano nell'ultima opera pubblicata da Porzio, che rappresenta il compendio dei suoi studi sulla *Fisica* di Aristotele: il *De rerum naturalium principiis*⁴⁸³. Come spiega il titolo, in questa opera il filosofo intende indagare e approfondire i principi delle cose «quapropter ab universalibus ad singularia procedere oportet», in particolare affrontando il problema della sostanza «an una vel plures»⁴⁸⁴. Muovendo dall'adagio di Temistio «res ipsa loquitur», Porzio inizia pertanto ad analizzare la materia prima che costituisce la «fons et origo motus». Sfugge però agli interpreti se la materia sia di per sé atto o se dipenda in questo dall'assunzione di una forma. La questione non è assolutamente di poco conto in quanto mira a stabilire e rivedere lo statuto relazionale tra forma e materia che tradizionalmente assegnava a quest'ultima il ruolo di *prope nihil*. Era sostanzialmente a causa di un

⁴⁸² *Ibidem*. La citazione è «cum clamavi defeci Domine in atrijs tuis».

⁴⁸³ L'opera conobbe una notevole fortuna, in quanto alle due distinte edizioni napoletane (1553 e 1561) fece seguito la ristampa Marpurgi, 1598, segnale di una particolare fortuna dell'aristotelismo italiano nella Germania di fine XVI secolo, poiché apparsa quasi in contemporanea con varie opere di Zabarella. Su questo cfr. I. MacLean – S. Kusukawa, *Mediations of Zabarella in Northern Germany 1586-1623*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Padova, 2002, pp. 173-198.

⁴⁸⁴ Ivi, f. 5v.

equivoco con la definizione di *corpus* – materia già informata dalla tridimensionalità – che si giocava la dipendenza dalla forma della materia, senza considerare che quest'ultima era già qualcosa di definito *per se*: per l'appunto materia. Questa osservazione viene poi confermata notando che quando in un sinolo viene meno la forma, si perde il composto, ma non la materia. Infatti:

Respondendum est, quod cum sit duae partes in composito, duae quoque imperfectae substantiae in eo reperiuntur, quae unam substantiam integram absolvunt, et concreta substantia, a forma, speciem, quod quid erat esse, ac unitatem accipit; a materia vero habet quod dimensionibus constet, et dividi possit: quae utraque corpus sensibile faciunt⁴⁸⁵.

Nonostante Porzio giunga ad attribuire eguale dignità a forma e materia, non riesce però ad andare fino in fondo risolvendo cioè la materia nel corpo, il quale rimane così la prima determinazione concreta, dotata cioè di forma. Resta tuttavia la necessaria reciprocità di materia e forma, che ripete e riprende con coerenza quanto era stato sostenuto nel *De mente humana* a proposito dell'integrazione di anima e corpo che garantisce essa sola la sussistenza del composto: non casualmente tra le *auctoritates* che Porzio cita appare proprio l'Alessandro del *De anima*⁴⁸⁶.

La privazione è il motore che fa desiderare alla materia la forma per raggiungere la propria perfezione, anche se il discorso potrebbe essere capovolto alla luce di quanto già sostenuto: i caratteri di indeterminatezza e di eternità che contraddistinguono la materia sono però sufficienti ad accentrare nuovamente il discorso su di essa⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Ivi, f. 10v. Su questi argomenti in relazione alla successiva speculazione di A. Cesalpino cfr. C. Colombero, *Il pensiero filosofico di Andrea Cesalpino*, in «Rivista di storia della filosofia», XXXII, 1977, pp. 269-284.

⁴⁸⁶ Ivi, f. 13r.

⁴⁸⁷ E' evidente che l'attributo di eternità *per se* attribuito alla materia mira a scardinare l'idea teologica di creazione. Da questo aspetto della dottrina porziana, che riconosce nella materia un'infinita potenzialità, N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, cit., pp. 9-13 (ma anche Id.,

Nonostante la sua imperfezione la materia è così due volte sostanza, in quanto semplice e in quanto parte del sinolo. Porzio si chiede pertanto se una simile doppia caratterizzazione possa attribuirsi anche alla forma. Trattando la forma non tanto come parte del composto, ma piuttosto come causa efficiente delle essenze delle cose, il filosofo si trova così a interrogarsi sulla possibilità di integrare all'interno della *Fisica* aristotelica le forme sostanziali⁴⁸⁸. Ma l'astrattezza della causa formale nell'economia del composto, che se inteso come ente naturale va inteso come potenzialmente sensibile, la relega a caratteristica secondaria quindi:

Nulla ergo forma est substantia, sed quaedam obtinet modum substantiae, quia per eius adventum compositum specificatur, ut ita dicam, et perficitur. [...]⁴⁸⁹.

Porzio ha perfettamente chiaro che simili disquisizioni sulla natura della forma si fondano sopra sottili distinzioni terminologiche, ma dall'interno della bella fortezza aristotelica non vuole correre il rischio di cadere negli eccessi astratti del platonismo:

Quare species magis dicuntur substantia quam genera, quod propter Platonicos dicitur, qui formas et ideas, priores ac nobiliores substantias esse asseverabant. Sed ab illis dissentit Aristoteles qui compositum praecipuas facit substantias, nam formae abstractae, quas genera et species appellat, et si nobilius esse obtineant, habent tamen esse tenuissimum, ut pote in intellectu, non autem obtinent esse lapidis vel ligni perfectius enim esse est ligni compositi, quam quod est in mente [...]. Eodem modo se res habet in ideis, quae etiam si possideant

Giordano Bruno. *Tra cosmologia ed etica*, Bari-Roma, 1988, pp. 18-22) muove per dimostrare l'influenza del *De rerum naturalium principiis* sulla filosofia bruniana.

⁴⁸⁸ Interessanti osservazioni sulla riproposizione, o piuttosto sul rifiuto delle forme sostanziali nell'aristotelismo rinascimentale da Pomponazzi e Porzio fino a Fracastoro in E. Kessler, *Metaphysics or Empirical Science? The two Faces of Aristotelian Natural Philosophy in the Sixteenth Century*, in *Renaissance readings of Corpus aristotelicum, Proceedings of the conference held in Copenhagen 23-25 April 1998*, ed. by M. Pade, Copenhagen, 2001, pp. 79-101

⁴⁸⁹ Porzio, *De rerum naturalium principiis*, cit. , f. 26v.

nobiliorem essendi modum in intellectu divino, et in intellectibus nostris, atque aeternis rationibus, verius tamen esse est in materia⁴⁹⁰.

Il ripudio del soprasensibile astratto non potrebbe essere più eloquente: a Porzio - all'Aristotele di Porzio - non interessa la maggior nobiltà delle forme, ma la vera concretezza della materia e del composto.

Il concetto di forma richiama quello di natura ed è in base a questo che Porzio si appresta a riguadagnare la discussione sul fato. Lo fa ricordando anzitutto che il concetto di natura si estende solo ai corpi materiali e che quando Aristotele dice che lo stesso cielo è un corpo naturale, lo afferma *aequivoce*. Natura è infatti solo la forma «*quae est in materia*», mentre notoriamente il mondo sopralunare è scevro di indeterminatezza. Se da un lato colpisce l'insistenza porziana sulla definizione antimetafisica di corpo naturale, dall'altro non sfugge la sua totale adesione alla descrizione gerarchica del mondo che Aristotele aveva dato nel *Cielo*. Sarà proprio il rifiuto stuccato di questo trito paradigma che spingerà qualche anno dopo Vimercato a confutare con violenza il *De rerum naturalium principiis*:

Quamquam ad eam, quae de coelo est, disputationem disquisitio haec, utrum naturale sit, nec ne, fortassis magis spectaret, quoniam tamen nec omnino ab hoc loco est aliena, et ad naturam plenior intelligentiam conducit, id disquiretur. Cum praesertim hi, quos refellere institimus, Portius et alii hoc ipso in loco, ubi de natura agitur, de re hac disputarint. [...] Hoc vero dici non potest. Siquidem coelum corpus est, et corpus omne, quamquam simplex, materia constat et forma diversae sunt. Unde Aristoteles materiam coelo numquam negavit, etsi diversi generis a materia corruptibilium esse eam constituit. Quod si in coelo materia proprie, ac vere est, forma quoque necessario inerit, quippe cum materia sine forma esse non potest⁴⁹¹.

Vimercato sarebbe giunto a questa conclusione traendo le estreme conseguenze dall'associazione fra materia e corpo, che Porzio aveva preferito per il momento lasciar cadere, pure a costo di un'evidente contraddizione.

⁴⁹⁰ Ivi, ff. 26v-27r.

⁴⁹¹ F. Vimercato, *De principiis rerum naturalium libri tres*, Venetiis, 1596, pp. 112-115.

Ridotta alla sfera sublunare, quale «principium intrinsecum animalis», la natura si identifica anche con la causa finale la quale «nobis indicet dispositionem» sempre «sub ratione boni»⁴⁹². E' di qui e da un'analisi pressoché letterale del secondo libro della *Fisica* che scaturisce il problema della necessità naturale e quindi del fato:

In rebus naturalibus demonstrationes a causis efficientibus ad suos effectus non sunt potissimae, quod effectus impediri queant, ob materiae indeterminationem, quem varias multiplicesque formas recipere potest. Porro autem necessitas quae a materia oritur Philosophis appellatur necessitas simpliciter, nullam aliam ob rationem nisi quod esse rerum naturalium a materia oriatur, neque aliter asserere potuerunt quod non agnoverint aliam substantiam, praeter materiam⁴⁹³.

La necessità che inerisce alla materia è tuttavia debole, nonostante il peso che le conferivano i filosofi antichi. La scoperta aristotelica della forma sposta completamente l'asse della questione:

Quam ob rem, materia ob id est talis quia destinatur ad talem formam [...] ergo necessitas a forma, ac fine sumitur. [...]. Habes igitur quod tota necessitas, totaque distinctio sit a forma, ut destinatur ad opus, non autem a materia⁴⁹⁴.

A questo punto, mentre la materia si conferma sede della contingenza, l'associazione fra causa formale e causa finale finisce per collocarle entrambe all'interno di un'ottica determinista. Discutendo infatti la contraddizione che sembra sussistere sugli effetti negativi delle piogge, come il crearsi della putredine, e quello che dovrebbe essere l'ottimo governo divino, viene stabilito che in ogni caso:

⁴⁹² Porzio, *De rerum naturalium principiis*, cit. , ff. 35r-38v.

⁴⁹³ Ivi, f. 41r.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

Ex his liquet, quo pacto in rebus naturalibus necessitas sit e fine petenda cumque finis sit gratia cuius omnia fiunt, ab opere sumentur partium animalium ac plantarum tum qualitates tum quantitates ⁴⁹⁵.

Pur non essendo a loro volta cause, né effetti *per se*, fortuna e caso possono essere in ogni caso integrati all'interno di questo cosmo ordinato. Un accadimento fortuito si lega al mancato conseguimento dei moventi della volontà umana e a seconda del risultato ottenuto, viene definito *ετυχία* o *ατυχία* («Quare fortuna causa erit voluntaria, quae finem quem sibi propusuerat, non assequitur»)⁴⁹⁶. Il caso si distingue dalla fortuna in quanto «est causa naturalis, vel natura suum finem quem sibi proponebat, non attingens»⁴⁹⁷. In sintesi fortuna e caso vengono generate dal fallito - o meglio modificato - corso di una catena causale, alla quale rimangono però strettamente afferenti.

La distinzione fra caso e fortuna, basata sulla dipendenza dalla natura o dall'arbitrio umano, permette di evincere che la volontà non si appiattisce in ogni caso su di un versante naturalistico, ma mantiene infine una propria autonomia. Ecco riecheggiare pertanto il tradizionale motivo del sapiente che domina le stelle, che conferma anche in quest'ultima opera l'avversione di Porzio per ogni tematica di tipo astrologico:

Alii referunt ad complexionem et temperiem, quam horoscopus et Stellarum configurationes largiuntur, verum mihi in praesentia dicendum videtur, bonam fortunam, hoc est effectum bonum saepius ab hoc quam ab illo provenire, esse per accidens, quod conveniat uni particulari non per certam causam, neque per caelum, aut Deum, et quamvis id frequentius uni quam alteri usu veniat, non tamen est ad Deum, ad horoscopum nascentis conferenda causa, quin potius ad fortunam, tamquam ad causam per accidens. Ubi est plurimus intellectus, est et pauca fortuna⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Ivi, f. 41v.

⁴⁹⁶ Ivi, f. 42v.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ Ivi, f. 43v.

La fortuna dipende in ogni caso da un atto della volontà e quindi le forze in campo vengono a convergere completamente all'interno dell'uomo, il quale attraverso la conoscenza è anche in grado di controllare le deviazioni fortuite della sua volontà: per l'appunto «ubi est plurimus intellectus, est et pauca fortuna».

Vox populi vox Dei, recita un celebre detto latino. Porzio lo fa proprio, rilevando come appunto il consenso generale degli uomini sull'esistenza del fato basti a confutare posizioni isolate come quella di Anassagora⁴⁹⁹. Gli stessi filosofi non dubitano invece dell'esistenza del fato, ma, se concordano sull'*an sit*, sono divisi sul *quid sit*: la trattazione delle diverse *sententiae* ricalca a questo punto, seppur in forma più coincisa, la prima parte del *De fato*, dimostrando le debolezze e le contraddizioni delle posizioni di Platone, Plotino e Crisippo⁵⁰⁰. Come è ovvio aspettarsi la soluzione del problema propenderà a favore di una versione moderata di fato che si armonizzi con il cosmo aristotelico. Negare ad Aristotele la paternità dello stoicizzante libello *De mundo* è funzionale a stabilire fin da subito che un assoluto determinismo sarebbe insostenibile all'interno di un mondo naturale ordinato da una regolarità di tipo – si passi il termine – statistico. Se da un lato intelletto e materia rappresentano i limiti della determinazione degli eventi, è anche vero

⁴⁹⁹ Ivi, f. 43v. Anassagora era il bersaglio polemico anche di Alessandro di Afrodisia, in apertura del suo trattato antifatalista, che ugualmente lo confutava sulla scorta del senso comune. Cfr. Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali, Milano, 1996, pp. 150-151. E' possibile quindi stabilire con certezza un nesso di dipendenza fra il testo dell'Afrodisio e il brano di Porzio, che introduce la carrellata delle varie posizioni sul problema, per giungere poi alla risoluzione finale.

⁵⁰⁰ G. Naudè, *De fato*, a cura di A. Schino, Lecce, 1995 (rist. anast. Lugduni Batavorum 1639), p. 23, indica questa parte del *De principiis* porziano come principale esempio di abile attitudine definatoria. Il diverso tipo di trattazioni gli impedisce però di riprendere le osservazioni del filosofo napoletano: «Neque operae pretium esse existimo, multum, anxieque ad eius definitionis explicationem inquirere cum Simone Portio, in quibus fit fatum, [...], quandoquidem mihi non physicam hic, sed Iatrophilologicam quaestionem animo meditantibus».

che il cielo si costituisce come una causa universale, che non influenza ad esempio in alcun modo il casuale ritrovamento di un tesoro:

Inventio autem thesauri, cum sit particularis effectus, necessario habet causam particularem quae redigi ad causam universalem, nisi multi mediis nequit. Quare a causa universali non depromitur per se effectus particularis⁵⁰¹.

Liquidata così ogni pretesa di sapore astrologico, resta da stabilire dove si eserciti il dominio di questo peculiare determinismo fatale che non avrebbe significato qualora si dirigesse su corpi *per se* ordinati, eterni e uniformi. E' dunque per esclusione che si giunge ad ammettere che il fato governi solo le cose soggette *naturaliter* a generazione e corruzione. A questo punto è chiaro come i due termini, fato e natura, finiscano quasi per coincidere, comprendendo la sfera di ciò che accade "per lo più":

Igitur ut in pluribus quemadmodum et ea quae natura fiunt, non autem necessario fiunt ea quae fato eveniunt, et ut praeter naturam sunt quae fiunt raro, ita et quae fiunt fato⁵⁰².

"Fato" non equivale pertanto a "necessità" – poiché l'operazione della natura lascia in ogni caso un margine di deroga dall'ordine generale – e non si identifica neanche con "natura":

Tamen cum dico fatum significo determinationem et legem, quae est in pluribus, cum vero dico naturam, significo causam a qua actiones proficiscuntur quare distinguitur fatum a natura⁵⁰³.

In quanto causa, la natura ha il fato come modalità operativa che non si attua in ogni circostanza, deviata come può essere dalla materia indeterminata. Il nostro arbitrio è in questo modo sottratto del tutto alle influenze deterministe e a questa legge naturale, che si esplica solo nel mondo materiale. Definita la

⁵⁰¹ Porzio, *De rerum naturalium principijs*, cit. , f. 48r.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ *Ivi*, f. 48v.

natura del fato, va ora evidenziato il suo rapporto con la conoscenza divina, vale a dire con la provvidenza. Anzi, la questione è più sottile, rischiando di rimettere in discussione i risultati finora acquisiti: gli ambiti da cui è stata esclusa l'azione del fato non vengono magari imbrigliati nella loro autosufficienza dalla conoscenza divina? E' già chiaro che fato e provvidenza sono enti distinti e che addirittura uno rischia di colmare gli spazi non occupati dal potere dell'altro. La soluzione che Alessandro di Afrodisia apportava al problema sembra però risolvere anche il capitale problema sul privilegio da attribuirsi alla libertà umana o alla potenza divina: «Deus ea [le cose terrene non soggette al fato, e quindi passibili di una determinazione da parte della provvidenza] illo modo cognoscere quo fiunt, ac sunt»⁵⁰⁴. La scienza divina non è né erronea, né mutevole: Dio conosce le cose sotto il segno della possibilità che ad esse inerisce. Una forzatura in senso determinista della conoscenza divina si avrebbe se essa fosse considerata causa delle cose, in realtà «dicas eam [la conoscenza divina] esse causam rerum in universali, nempe motu suo ac mediis corporibus»⁵⁰⁵. La causalità che Dio esercita sulle cose caduche definisce così anche il modo che ha propriamente di conoscerle: la via aristotelica non apre possibilità ad una provvidenza *ad individuum*, e Porzio pare manifestare sulla scia di Alessandro la sua preferenza per il modello *ad speciem*. La scienza che Dio ha delle cose caduche è semplicemente *in causis* e questa divaricazione che si crea tra il mondo divino e quello terreno offre l'unica questione di ordine morale di tutta l'opera, legata all'utilità e al valore delle preghiere. Più che basarsi sul margine di indeterminazione lasciato dal fato, Porzio riduce il problema alla sua formulazione popolare, fondata su di una concezione ingenua di Dio:

Quare fortassis rectius diceretur, quod cum non habeamus aliam causam praeter Deum, omnia nostra illi tribuimus ex per vulgata hominum opinione, atque ita quoque illi supplicamus ex fide populari qua credit Deum posse cuncta propulsare atque avertere⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ Ivi, f. 49r.

⁵⁰⁶ Ivi, f. 49r.

Con una certa brutalità ecco ridotta la fede ad un'*opinio vulgi*, che fa risalire tutto a Dio come unica causa. Porzio sottolinea in opposizione a queste crejhdenze la diversa e superiore posizione del filosofo *peripateticus*, per il quale Dio si trova in uno stato di somma beatitudine, distante da noi e non curante dei nostri mutamenti, conoscendo le cose *in sua essentia*:

Deus non cognoscit haec inferiora, ob summam suam perfetionem qua a nobis distat, cognoscit autem nobiliori quodammodo, quatenus ea in sua essentia cernit⁵⁰⁷.

In sintesi il Dio aristotelico ha «sollicitudinem circa haec inferiora, quae non est providentia»⁵⁰⁸. La negazione di qualsivoglia attitudine provvidenzialistica in Dio contribuisce in modo decisivo ad escludere il determinismo, fondando così l'ordine della natura sulla regola del "per lo più" che garantisce al contempo la contingenza alla materia. Una simile conclusione, fatta eccezione per la radicalità con la quale è negata la provvidenza divina, non brilla per particolare originalità in quanto per esempio già Achillini aveva individuato nella volontà umana e in particolare nella materia i limiti della causazione celeste⁵⁰⁹. Si può facilmente evincere che in questo caso l'originalità di Porzio vada ricercata nelle premesse da cui muove la sua discussione e nel suo trattamento delle fonti, piuttosto che nei suoi approdi.

Ancora stavolta il filosofo non si ritenne tuttavia soddisfatto dalla delineazione del problema e non ebbe tempo per approfondire come si riprometteva il tema del fato e della libertà che tanto doveva affascinarlo per il doppio crinale sul quale si collocava, a cavallo tra la filosofia aristotelica e la religione. Il caso dei due trattati appena esaminati testimonia in ogni modo che quando del fato si parla però in sede di *philosophia naturalis* lo sfondo è

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ Cfr. sul tema B. Nardi, *Studi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, p. 238.

univocamente quello del cosmo aristotelico e delle sue precise regole, mentre è la teologia ad essere respinta per le sue pretestuose ingerenze: decisamente i puntelli sui quali si reggeva l'alleanza filosofico-religiosa dell'*An homo* non sono quelli che sostengono il *De fato* e il *De principiis*. La religione si intreccia con l'etica, ma non può comprometersi con grandi paradigmi che la stritolerebbero per la loro implacabile razionalità che non lascia spazio alla grazia: siamo insomma nel mondo della *pura natura*.

Appendice

Spesso la critica porziana si è concentrata esclusivamente sulle opere a stampa del filosofo napoletano, così trascurando e non esplorando la considerevole mole della sua produzione manoscritta. Per questo motivo testi tutt'altro che marginali, e anzi decisivi per una precisa delineazione della fisionomia filosofica di Porzio non solo non erano mai stati studiati, ma in alcuni casi erano addirittura sconosciuti.

E' questo il caso del gruppo di trattatelli conservati nel ms. Brancacciano V 17 D della Biblioteca Nazionale di Napoli. Uno strumento pur fondamentale come *l'Iter italicum* indicava sotto questa segnatura solo la presenza di un trattato porziano dal titolo *Sugl'affetti*, che in effetti apre il volume (ff. 1r-27r). Dopo questo scritto sull'amore, conservato in altra copia presso la Biblioteca Laurenziana di Firenze (ms. Ashburniano 674), ci sono invece altri tre brevi opere in volgare sul medesimo tema (ff. 27r-49v), nonché il testo di una lezione - l'unica finora conosciuta - tenuta da Porzio nell'ambito dell'Accademia Fiorentina (ff. 50r-67r). Ai trattatelli si aggiunge un altro scritto in volgare, il *Del sentire*, il cui esemplare conservato nel Brancacciano V D 17 pare addirittura essere autografo (ff. 165r-174v). Un altro testimone del *Del sentire* è conservato sotto il titolo *De sensi* nel ms. Brancacciano V D 13 (ff. 101r-107r). Nonostante tutto ho scelto qui di trascrivere il *De sensi*, il cui testo non soffre delle lacune presenti invece nel *Del sentire*.

La traduzione pseudo-gelliana del *De mente humana* e il *De piscibus* erano invece noti agli studiosi, ma sostanzialmente inediti: la prima è conservata presso la Bibliothèque Nationale de France nel ms. It. 441, il secondo presso l'Ambrosiana di Milano nel ms. Q 122 sup. (ff. 17r-24r).

Un discorso a parte merita invece la *Quaestio de aeternitate animae*, tratta dal corso su *Anima III* tenuto da Porzio a Pisa nel 1546. Ce ne sono giunti due esemplari, uno conservato nel ms. Bywater 7 della Bodleian Library di Oxford, l'altro nel ms. Mellon 32 della Beinecke Library di Yale. La *quaestio*, finora inedita e non conosciuta dagli studiosi, rappresenta un importante snodo della speculazione mortalista di Porzio.

Dei manoscritti viene data una semplice trascrizione diplomatica.

Ms. V D 17 Brancacciano

/27r/ De la perfettione delli occhi

A molti ha dato che pensare qual fosse la cagione che il leggiadrissimo Poeta messer Francesco Petrarca facesse così spesso mentione de gl'occhi et così variamente gli nominasse le quali cose ambe due vegiamo noi apertamente ne suoi scritti et quanto alla prima quando ei disse

E de bell'occhi ond'io sempre ragiono

Quanto alla seconda oltre al più proprio lor nome ne medesimi scritti troviamo che egli hor lumi, hor luci, hor soli, hora stelle hor finestre serene da lui esser stati chiamati, de la qual cosa volendo noi render ragione pregherò che gli stessi occhi da quali per certo ogni mio piacer deriva /27v/ nel modo che derivano i frondosi arbori da le più ascose radici che voglino in me produr parole se non uguali convenevoli a le virtù loro o per dir meglio non onorevoli a sì alto soggetto al meno a essi non ingiuriose o di niun preggio, avenga ch'io benissimo cognosca questo esser peso non molto convenevole a le mie spalle, ma spinto da accesso desire quasi animoso destriero con rattenuto corso, entro a dirne ciò che essi mi sforzano ch'io ne dica et comunque ei si sia mai di loro parlando mi stanco, scusimi adunque il non poter contrastare a la più che bramosa, sfrenata voglia la quale ancora non manco mi costringe qualhora io di lei parlo, a sospirar mai sempre.

Il gran pittore de gl'amorosi affetti messer Francesco Petrarca di tutto quello che amor dentro et di fuori opera come natural philosopho scrive gl'occhi esser prima cagione ed di tutte le opere fidissima scorta et tramontana sua di questa nostra via ch'ha nome vita come ancora egli medesimo in quel sonetto disse

I bell'occhi ond'io fui percosso in guisa

/28r /E seguendo

Questi son quei begl'occhi che mi stanno

Sempre nel cor con le faville accese

Et altrove

Ch'alla strada d'amor mi furon duci

E Propertio scrivendo l'origine del suo Amore disse

Cinthia prima suis miserum me cepit ocellis

Il che comunemente se dice

Si nescis oculi sunt in amore duces

Et in ciò è conforme il Petrarca quando dice

I bei vostr'occhi donna mi legaro

Et volendo esplicare le prime ferite, et il primo affetto, dice noi medesmi star fuor di noi et vivere in d'altrui corpo et transformarci ne la cosa amata, come di corto diremo. In questa maniera apertamente mostra il nostro Poeta li primi assalti d'amore farsi per gl'occhi. Onde da questi et da molt'altri luoghi si può accogliere gl'occhi esser dal Poeta posti come origine non pure di tutti gli pensieri, ma de gli atti ancora /28v/ et de le parole, il che più facilmente si può comprendere quando ei dice

Così costei ch'è tra le donne un sole

In me movendo de bell'occhi i rai

Crea d'amor pensieri, atti e parole

Ma come ch'ella gli governi o volga

Primavera per me non riede mai

Cioè che non creava in lui felici et dolci pensieri com'il Sole ne la prima vera al' hora ch'ad albergar col tauro ritorna ne la cui stagione viene da lui virtù che rinverdisce il mondo et le donne et gl'animali tutti per la dolcezza del tempo acquetano i mali loro et fanno si iocondi et beati. Nesuno adunque deve dubitare la prima cagione di questo effetto esser gl'occhi, ma da questo bene nasce un dubio, cioè se la causa sono gl'occhi quali occhi debbiamo intendere che sono essa causa o gl'occhi de la donna, o quegli del amante. De tutti pare se dolgha il Poeta, ma de li suoi senza dubio assai più che di quelli de la donna massimamente quando dice

Occhi piangete accompagnate il core

/29 r/ Che di vostro fallir morte sortene

Et altrove

È aperta la via per gl'occhi al core

Et in altro luogo

Era la mia virtute al cor ristretta

Per far ivi e negl'occhi sue difesse

Non manco cagione di tal diletto male son gl'occhi de la donna che quegli dell'amante, conciosia che gl'occhi de la donna siano oggetto del quale deriva la cognitione del'animo et dove si scorge quanto si scrive et quanto si parla d'amore et hanno la luce e il caldo mediante la cui virtù ne gli petti caldi d'amorosa dolcezza si generan pensieri, atti, et parole mai più dette nè pensate, come diremo, et per questo la prima cagione del peccato e l'oggetto si come egli dimostra dicendo

Vostro donna è il peccato e mio fia 'l danno

L'oggetto muove, ma gl'occhi del'amante so' finestre per le quali penetra il raggio degl'occhi de la cosa amata et viene infino al fondo del core, dove genera et imprime una /29v/ imagine, la quale fa che indi ogn'altra se diparte come fa il sole de le minori stelle. Et così de gl'uni et degl'altri occhi si duole il Poeta, ma la prima cagione che a una nuova morte lo conduce sono gl'occhi dell'amata donna, avvenga che i nostri siano strade donde passa il loro divino raggio. Diciamo adunque conchiudendo ch'universalmente li Poeti fanno prima cagione de l'amore gl'occhi de la cosa amata, ma non rendono già essi la cagione per che eglino siano primo principio, anzi lasciando al philosopho tal cura di niun altra cosa più s'impacciano. Però diremo noi due esser le cagioni, la prima è che si com'el sole è occhio del mondo, et per il suo lume et moto se distinguono li tempi, li giorni et le notti, li momenti et l'hore, così per gl'occhi nel mondo particolare cioè nell'huomo entrano et discendono i raggi, quali generano nel petto degl'amati, sdegno, ire, pianto, riso, vita, morte et altri vari effetti et l'amante è la terra, et gl'occhi de la cosa amata /30r/ sono il sole come vuole il Poeta, i quali a lui pareano tanto belli che non seppe, nè volse ritenersi di fargli simili al sole onde disse

Da begl'occhi un piacer sì caldo piove

Nel qual luogo usa quel piove a similitudine del sole, quando ampiamente ne manda la sua vertù e per dar li più abbondanza disse piove ch'è il medesimo ch'aver detto abbondevolmente deriva, et in altra parte disse

Da begl'occhi

Par ch'amor dolcezza e gracia piova

Et così volse che i vaghi lumi de la divina sua Laura con il sole di pari giostrassero, anzi, nè de ciò contento, vedendo non so che più nel suo bel sole che nel sol del mondo disse

Gl'occhi che fanno spesso invidia al sole

Ne parendo gli con tutto questo ancora esser giunto a la bellezza di sì alta luce volse che vincessero il sole, onde disse

Come sparisce e fugge

/30v/ ogn'altro lume dove 'l vostro splende

E altrove

E vidi sparir lui

Intendendo per ciò il sole. Da loro tutte quelle proprietà c'ha il sole però che tanto sono maggiori gl'effetti de begl'occhi de la sua donna quanto quelli del sole celeste

sono corporei, et quelli del suo gran sole spirituali et per questo fa il nido d'amore
negl'occhi dov'ei sovente s'alberga et annida et tanto sopra tutte l'altre parte gli
conobbe belli et perfetti ch'ei disse, quelli ad un sol giro in gioioso cangiar ogni rio
stato et da lo rovenire ogni suo riposo nel modo che vengono gl'arbori da le loro
radici, nè mai d'essi parlando stancarsi, et per meglio sapere la comunicanza ch'è tra
l'occhio e il sole, diremo tre essere le virtù d'esso sole.

La prima la luce

La seconda la caldezza

La terza l'influenza, così da gl'astrologi chiamata mediante le quali virtù si generano
nel ventre de la terra pietre preziose, metalli, marmi, et altri vari effetti, la onde
essendo il sole dell'amante gl'occhi /31r/ de la donna amata si dimostra parimente
essere in quelli queste tali virtù.

In prima quanto a la luce son chiamati da lui lumi, sirene, luci, stelle lucenti et in altri
nomi simili. Oltre di questo, volend'egli oltre il sol del mondo sia superato da
gl'occhi de la sua donna, mostrò ancora il lume di quelli esser maggiore. Il che
esplicando disse

Possente a rischiarar abissi e notti

Et altrove

E non so che ne gl'occhi ch'in un punto

Può far chiara la notte oscuro il giorno

Et non pur che fussero il sole de la mente de gl'infelici amanti si come a tutti
comunemente piace, ma volse ancora di tutte l'altre donne la sua esser il proprio sole
et di gran lunga ecceder le dicendo così

Dodici donne honestamente et belle

Anzi dodici stelle in mezzo un sole

Mostrando quanto superava Laura l'altre donne, la quale faceva sparire il lume loro
come fa il sole de le minori stelle et in altra parte

Liete sian per memoria di quel sole

/31v/Altra volta

Quel vivo sole a gl'occhi miei non cela

Nel qual honesto amor chiaro rivela

Sua dolce forza et suo santo costume.

Gli chiama ancor sol de la sua vita quando dice

Che 'l sol de la mia vita è quasi spento

Et non solo mostra lei essere il sol de la sua vita, et di tutte l'altre donne ma del mondo per la perfettion sua. Onde disse
E il mondo rimaner senza 'l suo sole
Et altrove
Che sola un sol, non pur a gl'occhi miei
Ma al mondo cieco che virtù non cura
Et altra volta dolendo si di sua partita
Lasciato hai morte senza sole il mondo
Et essendo già morta et ita sene in cielo, come esso credeva acciò che de la sua grandezza niente si scemasse, anzi havesse quella medesima con l'altre cose celesti ch'haveva qua giù sotto la luna disse
Fore alla terra, in ciel faran una stella
Anzi un bel sole
Et altrove
Quest'anima gentil che si diparte
/32r/ anzi tempo chiamata all'altra vita
se la suso e quant'esser degradita
Et quel che segue, et disse che erano duo levanti e l'un sole e l'altro di beltade, et di lume in tal sembianza che anche il cielo de la terra s'innamorava. Onde disse
E veramente è fra le stelle un sole
Per il suo gran lume che da lungo et d'apresso abbagliava qualunque il mirava fiso, assomiglia etiandio al sole gl'occhi de la sua donna nell'altra virtù, cioè in quella ch'incende onde disse
Non fu gia mai veduti sì begl'occhi
O nella nostra etade o ne prim'anni
Che mi struggon così com'il sol neve
Onde procede lacrimosa riva.
Et in altra parte
Ma quei begl'occhi ond'io ho pace e guerra
che mi cuocono il core in ghiaccio, en foco
Et altrove
Il lume de begl'occhi che mi strugge
Soavemente al suo caldo sereno
Ancora
Ch'io veggia arder i lumi ond'io m'accendo

/32v/ Tale che uscivano da quelle saette d'invisibil foco et per questa vertù incensiva disse i raggi d'essi esser saette d'amore onde gli chiama pungenti facendo quella bella metafora de le vespe amoroze

Tu stai ne gl'occhi ond'amoroze vespe

Mi pungon sì ch'in sin qui 'l sento e ploro

Et per dire in parte del subito lume che in un tratto abbruccia l'assomiglia al lampo et al folgore onde dice

Mi strugge il chiaro lampo in ch'io m'avvampo

Et in altro luogho

Che venne folgorando se ne viene

Ancora

Calma mia fiamma

Resta la terza vertù detta influenza occulta et per questa vertù dicono gli astrologi il sole penetrare l'interne parte de la terra, tal che fa veri et diversi effetti. Ond'il Poeta canta

Io non potria gia mai

Imaginar non che narrar gl'effetti

Che nel mio cor gl'occhi soavi fanno

Era il cor del Poeta la terra, dove si generavano per la forza di quei be'lumi, risi, pianti, speranza, pensier diversi et altri più vari effetti, et così egli era un /33r/ terreno asciutto coltivato da quei bei lumi sì che il preggio d'ogni suo frutto era de la donna et non del terreno, il quale per se medesimo non haverebbe prodotto alcuni di tali effetti. Questa vertù non possendosi esplicare con determinato nome proprio fu chiamata da gl'astrologi et da philosophi occulta proprietà et di essa parlando il Poeta dice

E non so che ne gl'occhi

È un atto che parla con silentio

Et questa è la medesima de la quale pur disse

Questa che col mirar gl'animi fura

La qual vertù era il cibo del quale e si nutriva et ardeva il Poeta, com'ei dice

Onde insieme mi nutrico et ardo

Et altrove parlandone come di cosa mirabile disse trovandosi un animale che si notrisce d'odore ma assai più mirabil cosa era esso nutrirsi di fuoco et di lume et de la medesima

Lei non sa di che io vivo e vissi sempre

Volendo dire che viveva del lume de la sua bella Laura /33v/ il che egli dimostra
 quando dice
 Ogni luogo m'attrista ov'io non veggio
 Ch'ei begl'occhi soavi
 E poco di sotto altro
 Giamai no chieggio
 E ciò ch'io vidi doppo lor mi spiacque
 Et in oltre dimostrando che in quei bei lumi era virtù di far diversi effetti come
 habbiam detto et lui esser la terra di essi dove si riceveva ogni lor influenza disse
 Tosto tocando facemi ohimè lasso
 D'huom quasi vivo sbigottito sasso
 Et altrove
 E provavo dolcezze tali e tante
 Per questo folgorar de gl'occhi suoi
 Quali secondo che gli si mostravano hora dolci, hora rei, generavano in lui effetti
 contrari a la stagione e al tempo, come sarebbe di state il ghiaccio, il fuoco quando
 inverte et questa e quella infinita virtù che in un tempo strugge e punge com'ei
 disse
 Amor con tal dolcezza m'unge e punge
 Ch'io non saprei pensar non che ridire
 Conchiudendo adunque dice che in questa terra che è il cor dell'amante da questa sì
 possenti virtù degl'occhi /34r/ de la donna son generati effetti contrari, vita, morte,
 dolcezza, amarezza, caldo, freddo, stabilità, quiete, immobilità. Laonde è da sapere
 gl'occhi non solo havere in se le tre proprietà dette di sopra, ma ancora esser stati in
 tal modo da la natura disposti che in essi si scorgono quasi tutte le interne passioni
 dell'animo il che conoscendolo non tacque il Poeta, ma disse per gl'occhi veder sì
 tutto che fusse scritto nel core, parlandone in questa maniera
 Indi mi mostra quel ch'a molti cela
 Ch'a parte a parte entra begl'occhi leggo
 Quant'io parlo d'amore et quanto scrivo
 E altrove
 Quanta vede virtù, quanta beltade
 Chi gl'occhi mira d'ogni valor segno
 E per tal cagione mostra non solo vedersi in essi gl'affetti sensibili, ma i divini ancora
 e religiosi. Onde dice

Qual donna tende a gloriosa fama
Di senno di valor di cortesia
Miri fiso negl'occhi a questa mia
Nimica che mia donna 'l mondo chiama
Come s'acquista honor come Dio s'ama
Come giunt'honestà con leggiadria
Qui s'impara e qual'è la dritta via
De gir al ciel che lei aspetta e brama
Hor avenga che quatro cose si vegghiono ne gl'occhi, cioè
Il moto
La bianchezza e nerezza
La chiarezza
La misurata o smisurata e mal corrispondente quantità sì come in duoi diversi
accade
A tutte et distintamente a ciascuna di esse dà il nostro Poeta il suo epiteto, et prima
al moto chiamandolo soave, nè solo al moto degl'occhi, come disse
Muove la schiera sua soavemente
Ben che alcuna volta attribuisce questa parola soave al bianco et al nero com'egli si
vede quando dando il proprio epiteto al bianco et al nero disse
Tra 'l bel dolce soave bianco e nero
In che i suoi strali amor dora e affina
Soggiungendo oltra 'l velo dolce soave dicono i Pittori esser dolcezza diviso in una
figura, quando i colori e la /35r/ quantità de essa mostrano in leggiadra maniera
voler fare atti, non austeri e duri, ma vaghi giocondi honesti, dolci e grati, dà alcuna
volta il medesimo epiteto cioè dolce al moto dicendo ch'ella dolcemente gira gl'occhi
cioè non lenti o ratti, ma misuratamente in destro modo. Onde il bianco si faceva
dolce, grato e piacevole et non, come dicono, bianco senza maniera et senza gratia.
Ond'ei ben disse in quella canzone
Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi
Ma l'hora e 'l giorno ch'io le luci apersi
Nel bel nero enel bianco
Che mi scacciar di là dov'amor corse
Nel qual luogho mostra per la vaghezza d'ambe duoi essersi di se medesimo scordato
et haver volto tutti i suoi pensieri a madonna Laura.
Circa a la chiarezza gli adomanda chiaro lume, occhi sereni, stelle bei lumi dicendo

Quei duo bei lumi

Ch'an fatto mille volte invidia al sole

Altrove

Hebano i cigli e gl'occhi eran due stelle

In altra parte

/35v/ occhi sopra il mortal corso sereni

Ancora

Da duo begli occhi, che legato m'hanno

Et intorno a la quantità per ciò che in essi se vede dice

Con misurata bellezza

La qual parola (a giuditio mio) si può veramente tirar a la misurata quantità de l'occhio ancora che non molto de essa favellasse il Poeta. Da queste quattro parti sensibili distintamente conoscono i philosophi le passioni et gl'affetti dell'animo quali sono, amor, odio, ira, sdegno, pietà, crudeltà, alterezza, humiltade, temenza, franchezza, fede, mutabilità et leggerezza. Ma a tutte queste quattro parti o proprietà, che le vogliamo chiamare, de le quali deveno esser dotati gl'occhi, ne aggiungono i philosophi una quinta, cioè che ch'ei non sia troppo dentro a la sua incassatura, o troppo in fuori. Onde habbi a parere come si dice o confitto o fuori de la testa, ma non parlandone il Poeta ancor noi cheta che la passeremo. Et ritornando primamente al moto diremo che haver gl'occhi troppo licentiosamente dati al moto et che il girarli /36r/ senza alcuna maniera de dolcezza fa argomento di incostante donna et vagha di novità. Il che gia mai fu conosciuto nell'amato del nostro Poeta, la quale misuratamente gliolgeva et con modestia in atto dolce humile per che egli gl'arrichì delli epiteti detti di sopra et mostrò che da loro non poteva sperarsi se non bene dicendo

Da gl'occhi su'era io non so per qual fato

Riposto il guiderdon d'ogni mia fede

Et altra volta considerando quanta fosse la maniera con che ella riguardava uno

Et da begl'occhi messe il freddo ghiaccio

Che mi passò nel core

Con la virtù d'un subito splendore

Dove ancora mostra la gran chiarezza ch'era in loro, dando segno ancora de honestà e gravezza quando sentali come dice Aristotile per il contrario chi troppo li tien fisi et immobili et più tosto che in altra parte intenti in basso luogho, dan saggio di stolidità et fredezza, la strada del mezzo è quella che dimostra le virtù dell'anima

essere /36v/ perfette quanto alla fermezza. Il tener gl'occhi fermi non è per natura, ma per accidente quando la donna ferma gl'occhi nel volto dell'amico è segno d'amore, il che ben cognobbe lo ingegnosissimo Ovidio, quando disse

Et qui spectavit vulnera vulnus habet

Tanto più certo quanto a tal atto seguitasse o riso, o leticia nel viso o saluto come il nostro Poeta disse

Volgendo gl'occhi al mio novo colore

Che fa di morte rimembrar la gente

Pietà vi mosse onde benignamente

Salutando teneste in vita 'l core

E seguendola fra le vita ch'amor meco alberga

Fu de begl'occhi vostri unico dono

Et della voce angelica et soave

Da lor conosco 'l esser ov'io sono

Et altrove

E perdono più lieve ogn'altra offesa

Che l'esser m contesa

Quella benigna angelica salute

Vollendo significare che la sua donna lo rimirava talmente con dolcezza e pietà che lo ritornò in vita et nel primo stato che già era vicino alla morte et tal rimirare /37r/ esser stato di tanto ben cagione per esser accompagnato dal saluto il qual gl'era incredibilmente caro, così ancora disse

La dolce vista e 'l bel guardo soave

Significando per questo com'habbiamo detto di sopra il dolce modo di guardare quanto benignamente affissava gl'occhi, significava amarlo et era tanta la dolcezza che gli ne traheva che gli pareva morire onde non è maraviglia ch'ei dica alcuna volta che all'apparir de la sua donna ogni dispiacer da lui ratto fuggiva massimamente quando ella benigna il riguardava. Questa era la stessa cagione per che tanto bramava il Poeta il lume de suoi begl'occhi, acciò che fosse dolcemente visto da lei, di che egli teneramente si struggeva non restandone mai satio. La qual cosa dimostrò quando disse

Et per che acciò m'invaglia

Raggionar de begl'occhi

Nè cosa è che mi tocchi

O sentir mi si faccia così adrento

Et di questa sì dolce vista accompagnata da un grato saluto raggionav'egli quando disse

/37v/ Io diceva fra mio cor per che parenti

Ma non fu prim'al cor il pensier giunto

Ch'i raggi ond'io mi struggo eran presenti

Come col balenar tuona in un punto

Così fo io de begl'occhi lucenti

Et d'un dolce saluto insieme aggiunto

Et altrove

A me si vuolse in sì nuovo colore

Che havrebb' a Giove nel maggior furore

Tolto l'arme di mano e l'ira morta

Io me riscossi et ella oltra parlando

Passò che la parola io non sofferesi

Nel dolce sfavillar de gl'occhi suoi

Hor mi ritruovo pien di sì diversi

Piaceri a qual saluto ripensando

Che duol non sento, nè sentì mai poi

Gran forza certamente hanno le parole mosse da le più interne parti del cuor, quando uscendo di bocca di bella et leggiadra donna vengono accompagnate da pietosi et benigni sguardi sì come l'esempio del nostro Poeta chiaramente veggiamo, il quale di niuna altra cosa parimente teneva che di restar privo di vita a la percosse di /38r/ quei dolci lumi de la sua amata Laura, di che egli in vero haveva estrema paura, nè accadeva solo questo quand'ella benignamente et tutta pietosa gli si mostrava, ma ancora quando non amorosamente, ma turbata disdegnosa e fiera usava talhora guardarlo, sì come ei disse

Io temo sì de begl'occhi l'assalto

Ne quali l'amore e la mia mort'alberga

Ch'io fuggo lor come fanciul' la verga

E gran tempo è ch'io presi il premier salto

Habbiamo già detto la propria cagione per che tanto bramava il Poeta, non mai scostarsi da la divine luci de la sua donna, hora tornando dove lasciamo del mover de gl'occhi dico che havendo dechiarato in che maniera ei significhi amore, honestà et costanza, resta hora che dimostriamo come alcuna volta ei sia indicio di sdegno, il che mostra egli quando dice

Se voi potesti perturbati segni
 Per chinare gl'occhi o per piegare la testa
 O per esser più d'altra al fuggir presta
 Torcendo 'l viso a preghi honesti e degni
 Uscir già mai o ver altri ingegni
 /38v/ Del petto ove del primo lauro mesta
 Amor più rami io direi ben che questa
 Fosse giusta cagion a vostri sdegni
 Dimostra dunque questo chinare de gl'occhi accompagnato de gl'altri gesti racconti il
 più de le volte sdegno, sì come alcuna volta è segno d'amorosa vergogna come dice
 nel sonetto
 Quando amor i begl'occhi inchina
 E i vaghi spirti in un sospiro accoglie
 Con quel che se segue.
 E' segno ancora i lor moto d'amor quando a conseguenti segni amorosi com'è il
 sospirare, il rallegrarsi, il modesto rider et altri simili alcuna volta se chinare gl'occhi
 per non vedere il che noi veggiamo esser stato detto del medesimo in quel sonetto
 Orso e non fu già mai fiumi, nè stagni
 Dove nella prima terzina dice
 Et quel lor inchinar ch'ogni mia gioia
 Spegne per humiltade o per orgoglio
 O fosse dunque humiltade o fosse orgoglio che le facesse abbassar gl'occhi
 comunque si fosse gli dava estremo dispiacere, il che poteva venire dal'uno e
 dall'altro per /39r/ ciò che quando tosto si rimuove l'occhio da quello che gli si
 appresenta a la vista e segno d'alterezza e come si dice di non degnar sì basso
 havendo l'animo volto a più altre cose. Il che ben conobbe il Poeta nella sua donna
 quando disse
 Mille fiate o dolce mia guerriera
 Per aver co' begl'occhi vostri pace
 V'ho presentato il cor a voi no piace
 Mirar sì basso co' la mente altiera
 Il guardar con humil volto significa Pietà, di che egli s'accorse nella sua donna
 quando disse
 Ben se io non erro di pietade un raggio
 Scorgo fra 'l nubiloso altero ciglio

Che in parte raserena il cor doglioso
Dove assai chiaro dimostra che non havendo ella per qualche tempo degnatolo nè
voluto vederlo, per accrescergli poi l'esperanza et tornargli leggieri tutti gl'affanni lo
rimirava con volto pietoso, facendosi in parte liete. Loda alcuna volta la chiarezza de
gl'occhi per ciò che per essa comprehendea largamente la sua donna essergli
favorevole et ben animata. Onde dice
/39v/ Gentil mia donna io veggio
Nel muover de vostri occhi un dolce lume
Che me mostra la via ch'al ciel conduce
Altra volta parendogli ch'ei fussero cosa sopranaturale disse
Lumi del ciel per i quai io ringratio
La vita che per altro non m'è agrado
E altrove
Ne giamai lingua humana
Contar potria qual che le due divine
Luci sentir mi fanno
Et per ringraziar la sua donna e gl'occhi insiememente disse
In tale stato duo begl'occhi vidi
Tutti pien d'honestade e di dolcezza
Che presso a quei d'amor leggiadri nidi
Il mio cor lasso ogn'altra vita sprezza
Et altra volta mostrando struggersi de far cosa che gli fosse grata
Et s'io potessi far ch'agl'occhi santi
Porgesse alcun diletto
Qual dolce mio detto
O me beato sopr'ogn'altro amante
Habbiamo adunque secondo che a noi pare assai aperta/40r/mente per le parole del
nostro leggiadrissimo Poeta dimostrato le quattro eccellenze che gl'occhi de la donna
deveno havere et parimente quelle tutte ritrovarsi ne gl'occhi de la divina madonna
Laura, mezzo de la sua anima et tali essere
Il moto misurato
Il color bianco e nero
La serenità o chiarezza
Et la quantità giusta

Et in oltre habbiam detto Aristotile aggiugnere la quinta et questa essere il sito loro, cioè che non siano nè troppo dentro, nè troppo in fuori, ma trovino tra l'uno e l'altro estremo un mezzo ben convenevole al loro essere et di questo non fece mentione il poeta per ch'essendovi l'altre quattro intendeva esservi questa ancora, ond'agevolmente si raccoglie. Quest'esser state la stessa cagione ch'il Poeta così spesso et così variamente facesse mentione degl'occhi et tale sia il fine del nostro ragionamento.

DE LA PERFECTIONE DELLA MANO

/40v/ Dubitando molti per che cagione il nostro leggiadrissimo Poeta disse la mano esser quella ch'egli secondariamente amava, havendo massimamente la sua donna tante nobili parti et tante qualità, come è il parlar saggio, il cantar angelico, il dolce riso, i nobili costumi, i focosi rubini, le bionde trecchie, l'eburneo petto et il celeste andare, sì com'ei disse che la mano fosse seconda cosa da lui amata non è da dubitare però che chiaramente si vede nel presente sonetto dove dicembre

In quel bel viso in ch'io sospiro e bramo

Fermi eran gl'occhi desiosi e intesi

Quand'amor porse quasi a dir che pensi

Quell'honorata man che second'amo

Ov'ei si dimostra che 'l Poeta rimirando il bel viso de la sua donna qual era 'l suo primo obbietto, havend'ella posto la mano a la guancia, fu preso non altramente che il pesce all'amo, tal che dopo al viso era necessitato ad amare l'istessa candida mano, com'ancora egli palesò in quel sonetto

O bella man che mi distruggi il core

In poco spacio la mia vita chiudi

/41r/ Mano ov'ogn'arte e tutti loro studi

Poser natura e 'l ciel per farsi honore

Per la qual cosa certo è che dopo a gl'occhi più che di niun'altra cosa parlare si vede de la mano. Il che egli medesimo aperse ne la fine di quel sonetto

Mia ventura, et amor m'havean si adorno

Dicendo

Per far al men di quella man vendetta

Che degl'occhi me trae lacrime tante

Et altrove

Et de la bianca mano ancor mi doglio

Al qual dubbio rispondendo è da dire che nel medesimo modo che l'huomo per la ragione è differente da gl'animali brutti, così tra le altre parti del corpo per la mano è differente da i corpi di queglii. Et i philosophi chiamarno questa strumento de gl'altri strumenti. Conciosia che ella sia instrumento a operar tutto quello che l'intelletto intende intorno a le mecanice arti de le quali l'intelletto se dice esser principio, sì come bene Galeno lo chiamò arte de le arti, laonde conchiudere si puote che solo /41v/ l'huomo sia vero principio d'esse et Aristotile conoscendo che molte cose eran necessarie all'huomo per conservar la sua vita come più perfetta specia di ciascun altra disse la natura prudente haverli fatta la mano con la quale egli si potesse proveder a i suoi bisogni et diffendersi la vita, per che la ragione essendo l'Architetto quale ordina nell'huomo i mezzi per il fine, la mano come suo strumento a queglii gli conduce, et ben che molti animali siano di maggior forza ch'esso huomo non è, nondimeno egli con questa e con il discorso gli siggnoreggia et gli fa mansueti et timidi.

Ragionevolmente adunque dopo il viso che quasi è la imagine de la perfettione dell'anima, per ciò che tutti i sensi ivi si dimostrano, la mano è lo strumento principal de l'huomo, sì che a ragione il Poeta disse secondariamente amarla in lei trovandosi sì rare parti, et come strumento d'honorat'impresse, dottamente la chiamò honorata nel sopra allegato sonetto, dicendo

Quell'honorata man, che second'amo

Et volendola come e più poteva colmare di lodi altrove /42r/ la chiamò bianca come di più perfetto colore a tal parte proportionato dicendo prima per toccar tutte le parti di che ell'è composta che i diti eran di colore di cinque perle orientali e schiette e soavi. Di poi che l'unghie erano di fresche rose, talmente che tutta la mano era di neto avorio. Il che egli esplicò in questo modo

Di cinque perle oriental colore

E sol ne le mie piaghe acerbi e crudi

Diti schieti soavi, a tempo ignudi

Consente hor voi per arricchirmi Amore

Et poco di sotto

Candido, leggiadretto, e caro guanto

Che copria neto avorio e fresche rose

Disse schietti cioè non più grossi del dovere, ma a tutta la mano ben corrispondenti et confacevoli. Soavi, cioè non ruvidi, ma acconciamente lunghi ben composti e piani.

Il fine, Laus Deo Optimo Maximo

/43r/ DUBBI CIRCA GL'AFFETTI D'AMORE SOPRA LE PAROLE DEL PETRARCA IN QUEL SONETTO *Quando giugne per gl'occhi al cor profondo*

Sogliono dubitare i philosophi qual'è la cagione che tra l'amata et l'amante al primo incontro appare un colore smorto. Da questo nascono duoi dubbi. Il primo è de la cagione che si genera più il color palido che il rosso o bianco, o vero altro colore. Il secondo è dond'egli prima deriva cioè se o da l'amante si genera ne l'amato o da l'amato si genera ne l'amante. È di bisogno che se l'amata cosa è cagione di generare all'amante tal colore, lo generi prima in se stessa conciosia che la causa naturale prima generi l'effetto a la parte più vicina ch'a quella che da lungi gli si oppone. Come diremo per essemplio il fuoco scalda prima un legno che gli sia appresso una spanna, che quella stoppa ch gl'è lontana dieci. Così diremo se la qualità de la cosa amata è tale ch'ella sia principio di /43v/ tal colore ne l'amante prima la produrrà nel viso de la cosa amata per essergli più appresso, ma questo non vediamo noi soccedere, però che prima nel viso de l'amante che de l'amata nasce tal colore. E se gl'è così è da disputare come si genera ne l'amata donna questa difficoltà, toca il leggiadrissimo Poeta messer Francesco Petrarca in quel sonetto

Quando giugne per gl'occhi al cor profondo

L'immagin donna

Dove dice che del primo miracolo nasce tal hora il secondo et ragionevolmente per ciò che sono duoi miracoli. Il primo è che da una cosa tanto amata nasca color di morte, et nasce morte per che le virtù lascian le membra quasi immobil pondo. La paura et il color pallido nascono dall'oggetto conosciuto come cosa cattiva et terribile, prossima a nuocere, ma non come cosa bona et giovevole. Per questo messer Francesco, dotto philosopho, disse questo esser primo miracolo. Dove non si vede nè conosce ragione quella cosa è miracolo, dove non è causa naturale, ma è immediata sopra 'l natu /44r/ ral corso et disse primo per dar ordina a l'effetto che prima ne l'amante et da questo nasce il secondo, che il simil color nasce a la donna. Il quale non corre per cause naturali et vedesi simil effetto chiamato dal Petrarca miracolo. Per il che, volendo ricercarne la cagione, parsi facci contro a l'intencion del

Petrarca, il quale per questa parola miracolo confessa non saperla nè doversi cercare, onde per questo diremo che è miracolo naturale et la cagione ci è occulta, ma non già è fuori de l'ordine de la natura. Per tanto prima dobbiamo sapere

1 come nasce il color del viso

2 che significa

3 come pietà et paura fanno un medesimo effetto

4 quanti sono i modi de la paura

5 come si mostra più nel viso

Et da questi sapremo appieno la cagione et il modo del colore smorto de gl'amanti.

I medici dicono che il colore vermiglio del viso significa /44v/ il cerebro temperato o più declinante al caldo, et essendo bianco il viso et vermiglio è temperanza, la cagione è che a caldezza del cerebro tira il sangue dal profondo a la superficie, o veramente manda fuori spiriti più accesi et così colora il viso et per questo si brama il colore vermiglio et non solo per la bellezza che rende tal mistione di bianco et rosso, ma ancora per che è segno di temperata complessione et questo volse il Petrarca quando disse

E le guancie che adorna 'l doce foco

Et disse dolce volendo dire non ardente o oltrea misura rosso, ma piacevole a la vista et ben compartito et volendole dire il volto esser bianco disse

Una calda neve

Et in altra parte

Et le rose vermiglie entr' alla neve

Et questo colore si dà a primavera qual'è tempo più vago et più temperato, come disse

Et prima vera candid'e vermiglia

Le guancie squalide significan freddezza et la cagione è che stringendo ella i pori de la superficie del viso, scaccia il sangue et lo fa intrare in dentro. Onde rimane 'l viso smorto /45r/ et i membri inferiori non ben concuono il sangue et flegmatico et acquoso. Così quando per paura il sangue fugge et si nasconde, io non so donde come ne disse il Petrarca.

Resta il viso smorto et squalido et tal colore si dà alla morte la qual sempre s'accompagna con la freddezza, come la vita col caldo et questo volse dire 'l Petrarca quando disse

Volgendo gl'occhi al mio nuovo colore

Che fa di morte rimembrar la gente

Il colore squalido e dipinto di morte et lo chiamò squalido, quando disse
La sua squalida sterpe
Et questo intende discolorare, cioè squalido, smorto e palido disse
Come li miei seguaci discoloro
Et in un punto li fo morti e vivi
Et in altra parte disse
Con fronte riverente e smorta
Li fa morti quando li discolora rendendoli pallidi, li fa vivi quando poi per qualche
parola, cenno o sguardo li torna nell'esser proprio come dice
Volgendo gl'occhi al mio nuovo colore
Che fa di morte rimembrar la gente
/45v/ Pietà vi mosse
E soggiugne che con un saluto vuol tenerlo in vita
Alhora gli fa vivi l'amore
Li fa morti o per sdegnarli o per una subita vista o per lontananza come diren più di
sotto.

Habbiamo detto come nasce nel viso il colore, et che significa, che erano i duoi primi
dubbi. Del terzo dubbio, come può nascer paura da la vista subita de la cosa amata,
et come ne può nascere congelatione, per esser effetto contrario ad amor et come vi
nasce colore smorto infino a qui l'habbiamo a parer nostro assai dechiarato.

Seguita hora la paura di che poi che havremo dichiarato com'ella nasce, sapremo
come nasce squalidezza ne l'amante. A questa dubitatione diremo che la paura nasce
in noi da un'imaginatione, la qual noi facciamo d'alcun male. Il qual noi pensiamo di
corto poterci intervenire et massimamente quanto tal male è grande. Quando il male
è lontano non sen'ha paura, et per questa cagione dice Aristotele che non sano i
giovani paura de la morte per esser cosa che par da essi molto lontana. Et quando
non è il mal grande non sen'ha /46r/ paura. E' adunque la paura in noi una certa
perturbatione d'animo et un dolore che nasce da l'immaginatione d'un male, che di
corto ne possi accadere et di questa paura ragiona il poeta quando dice

E dal mio lato sia paura et gelosia

La quale sempre sia in me un dolore di qualche male, che mi habbi di prossimo a
intervenire et questa è la vera paura. È un'altra maniera di paura, la quale è una
perturbatione d'animo et una congelatione causata da la subita vista de la cosa
amata. Qua sono due cose: è la cosa a l'amante grande et insolita, et in tanto da lui
amata che giugnendo per gl'occhi al cor donde deriva la virtù vitale et per l'accesa

voglia d'essa l'anima comparte per il cuore le virtù che reggono le membra all'altre parti del corpo, le quali lasciando i propri luoghi se ne fuggono al cuore, non per far difesa, ma per agiugnergli virtù, et rinfrancarlo, tale che egli possa patire la forza, che non senza parte di violenza opera in lui la cosa tanto amata. Ei non è per esempio cosa più chiara, et che meglio da noi /46v/ si vegga che il sole et nondimeno appressandosi troppo l'occhio al sole certo è ch'ei resta privo et cieco del suo lume. Adunque quella cosa, che è cagione che noi veggiamo tutte laltre cose, quando s'avvicina troppo et subito a gl'occhi accieca. Dirò ancora un altro esempio per che meglio s'intenda. Nel tempo caldo le fresche acque sono al tatto piacevoli, ma se subito senza che se ne avvegga gli buttasse al viso del aqua, il sangue fuggirebbe dentro et una paura causerebbe. Così la cosa amata, qual'è causa di tutte le attioni dell'amante, come mostra il Petrarca dicendo che la sua donna gli dettava quando scriveva o parlava d'amore et altra volta dicendo

Io per me sono un terreno asciuto

Culto da voi sì che il preggio è vostro in tutto

Quella cosa che dà a tutte le membra e virtù et opera, quando s'appressa tal che la immagine giunga per gli occhi al cuore subito. Prima tutte le virtù lasciano le membra quasi immobil pondo, cioè com'una grave cosa et inanimata, che per se stessa non si possa muovere. Questa è quella paura la qual egli alcuna volta chiama amorosa paura /47r/ alcuna volta amoroso gielo, come disse

Tutto tremar d'un amoroso gielo

Et questa paura volse dire il dotto Poeta in quel sonetto

Perseguendo mi amor al luogo usato

Dice

Io dicea fra mio cor per che paventi?

Vuol dire, se tu mio cor recevi la immagine donna signora di tutti i tuoi pensieri et da te sopr'ogn'altra cosa amata per che paventi? Ma il risguardar de la donna tenne in vita il cuore, et per questo disse

Ma non fu prima dentro 'l pensier giunto

(Cioè non fu sì tosto formato il pensiero)

Che i raggi ond'io mi struggo eran presenti

(cioè lo sguardo suo giunse insieme col pensiero qual se la paura partire, et tenn'in vita il core). Et se bene consideriamo disse raggi ond'io mi struggo, avvenga che il raggio da lungi facci struggere et da presso abbagli, hora lo tengono in vita, per che sono da pietà mandati come diremo di sotto. Ha dunque dichiarato come nasce da la

subita vista de la cosa amata la paura et che non è vera paura, ma è una congelatione che scorre in un subitto per le membra et per ciò disse

/47v/ Lascian le membra quasi mmobil pondo

Descrisse quella immobilità com'habbiam di sopra detto et hora si farà chiaro quel sonetto Quando giugne per gl'occhi al cor profondo.

Le quali parole ne appresentano il medesimo che è dire quando per questa via de gl'occhi giugne al cor la immagine. La similitudine del bel viso vostro, cioè quando io veggo e la vostra immagine è ricevuta per gli occhi al cor profondo, cioè all'appetito quale il fondo idest l'ultimo. Prima è il senso comune et la immaginativa, ultimo è l'appetito secondo Aristotile et tutti sono nel cuore et non nel cerebro, ben che temperati dal cerebro, nè di questo bisogna qui saperne. Dice l'immagin donna, cioè l'immagin padrona di tutti i miei pensieri tanto volentieri, e la potenza conoscitiva et l'appetito tanto efficacemente l'abbracciano che ogn'altra abbandonano et indi tutte si partono per che altro non vuole, nè altro conosce et le virtù parte e compartite da l'anima mediante il cuore agl'altri membri correndo dal cuore per soccorrere il principio de la vita, lasciano i spiriti vitali le membra quasi inanimate e gravi, et per le virtù intende le materiali, cioè la /48r/ virtù motiva, la sensitiva et non la vegetativa, la quale partita restarebbe morto il membro, nè bisogna quella, ma la più principale, cioè la sensitiva et la motiva, et questo chiama miracolo primo.

Miracolo per esser la causa occulta per chè da cosa tanto amata nasca una simil passione uguale quasi a la morte. Lo chiama primo per che da questo ne nasce un altro. Disse tal hora per che molte volte, ben che ella lo veggia stentare a mille morti, non muta il viso, nè pietà in alcuna maniera gli dipigne il volto, com'egli disse.

Ma voi che pietà, mai discolora.

Alcuna volta la vide cangiare il viso et videla ferita in mezz'al core. Per questo disse nasce tal hora, avviene qualche volta che la parte de l'anima chiamata virtù da se stessa fugge dal membro nel quale ella sta et nel quale è 'l suo essere fugge da se, et arriva in parte, cioè ne la cosa amata presente a la vita. Et per ch'ella arrivi manifesto segno è, che ella fa vendetta di quella che da l'esser proprio la divide, che fu la immagine. Ma come ne facci vendetta hora 'l dichiareremo.

Quell'amorosa paura causata da la presenza de la cosa /48v/ amata genera ne l'amante un colore smorto et molte altre cose che non si posson dire come dichiara il Petrarca in quel sonetto Ingrata lingua.

Questo color smorto conosciuto da la cosa amata genera talvolta una pietà mediante la quale ella si muove a compassione, et ha dolore de l'amante, et da questo dolore et da questa compassione (qual secondo il philosopho ne la Rethorica è dolore) concorrono al cuore i spiriti et così discolora anche lei il viso et per questa maniera vien a fare vendetta, per che fa quel medesimo effetto che ella ha fatto ne l'amante, che da la pietà adunque nasca dolore è manifesto per Aristotile assai longamente, ma più ancora per il Petrarca quando dice

Che animo al mondo non saria sì crudo

Che non facessi per pietà dolersi

Questo dolore raccoglie gli spiriti insieme tirandogli verso le parti del cuore, et così si scolorano le parti estreme, onde un colore smorto appare a l'amante prima per l'amorosa paura, a l'amata per la pietà la quale subitamente nata in lei dipigne il volto d'un simile colore, il quale è detto dal Petrarca vago impallidire. /49r/ Non è dunque inconveniente da due maniere di passione, paura e pietà, nasca un medesimo colore, per che a la paura et a la pietà si aggiugne et accompagna dolore, il quale raccogliendo gli spiriti rende il viso smorto.

All'ultima dubitatione diremo che dov'è maggior et più gagliardo il concorso degli spiriti, quivi è più vigoroso, et più gagliardo il colore per essere adunque nel viso tutti i sensi, vi vien a essere maggior concorso di spiriti et conseguentemente maggiore et più vigoroso colore. La privatione sempre si dimostra tanto più largamente quanto l'habito è maggiore come diremo, esempligratia, dov'è maggior lume quivi appariscono più sopravvenendo le tenebre, che dov'egli è minore per esser quelle privationi d'un maggior lume: et così la pallidezza appare più nel viso che nell'altre parti, per ch'ella lo priva di maggiore et più vigoroso colore, che non quello che è naturalmente nell'altre parti ne le quali non sono i sensi così uniti, nè in tanta quantità raccolti. Queste adunque non havendo tanti sensi, nè così unito concorso di spiriti, in cambio di discolorarsi tornan fredde et quasi immobil /49v/ pondo. Et questo sia assai intorno all'intelligenza del dubbio.

A la ragione di sopra, cioè che si l'amata genera ne l'amante il color pallido, prima lo debba generar in se stessa, è falsa ragione, conciosia che la causa naturale non generi in se medesima, ma in altro soggetto atto et disposto a ricevere tale impressione. Come diremo che la madre d'amore è l'amante materia dove si riceve amore et dove gl'affetti suoi sono compartiti et il produttor d'amore è l'amato.

Non è cosa naturale che l'amato in se medesimo generi, ma in una materia disposta o per elettione o per destino, come lungamente habbiamo dichiarato nel libro de

gl'affetti. In questo modo procedono tutte le cause naturali. Il fuoco non in se, ma in un legno produce l'effetto. Il pepe scalda altri, non scaldando prima se stesso. Così ancora non prima discolora se l'amata, ma l'amante, come disposto soggetto a ricever tal impressione. Riceve se adunque la paura prima ne l'anima quale da l'amante si genera, pietà ne l'animo de l'amata et poi conseguentemente pallidezza ne corpi d'ambeduoi, come habbiam dimostrato, et come altra volta parlando de l'altra passione ch'è arrossire diremo.

/50r/ LETTIONE SOPRA IL SONETTO DEL PETRARCA *Io vo piangendo i miei passati tempi*

Io credo, anzi tengo per certo, consolo magnifico, virtuosissimi non meno che nobili achademici et voi tutti amorevolissimi uditori, che hoggi v' interverrà come interviene a coloro che stimando veder cosa più bella, corrono a veder tirar d'arco huom senza mano, o vero cucir col piede effetto mostruoso, più tosto che piacevole, et che essendovi per avventura immaginati dever udire la dolcezza de le parole et la leggiadria de lo stile di tante dotte lingue che in questo si honorato luogo de i più belli ingegni in tal maniera n'han dato saggio che nè più altamente, nè più leggiadramente mai si poteva. Udirete in cambio di loro me, il quale e dir non posso e il più tacer m'è noia, per che com'io son certo non avezzo al componimento et ornatezza de le parole, ma a investigare il vero, vi parlerò hoggi senza lingue, ma di questo non mi curo io già molto, conciosia che Christo benedetto n'insegna che non debbiamo con molto studio pensare ciò che parlar deviamo, per che dice

Nolite esse solliciti quid loquamini

/50v/ et darami esso e parole, et materia da disporre in tal modo l'orecchie vostre, che con quella carità ch'io parlerò, intenderete le cose ch'io dico in quella maniera che in esse habbi forza produrre frutto migliore, et compensando con la sincerità de l'animo, certamente prima cagione ch'io sia qui per non essere ingrato a chi ha voluto numerarmi tra voi d'ogni buona scienza studiosi, la mancanza d'un più leggiadro dire, la bontà vostra piglierà questa mia rozza lectione in quel modo che già fu presso la fatica del saggio Biantè, quand'era assediata la città sua. Questi per dar essemplio a gl'altri, a ciò che ciascuno s'adoperasse con tutto quello che le sue forze pativano, nel diffendere la patria accortamente talhora sopra la piazza volteggiava una botte.

Ma per che all'età mia non conviene horamai parlar d'amore, ma sì bene pentirse del tempo de la gioventù, speso ne l'amorose fatiche, per darvi ad intendere come l'huomo partendosi da queste cose mortali si convertisce a Dio /51r/ leggeremo quel sonetto del vostro leggiadrissimo Poeta, messer Francesco Petrarca

Io vo piangendo i miei passati tempi
I quai posi in amar cosa mortale
Senza levarmi a volo havend'io l'ale
Per dar forse di me non bassi esempi
Tu che vedi i miei mali indegni et empì
Re del cielo invisibile immortale
Soccorri all'alma desviata e frale
E 'l suo difetto di tua gratia adempi
Sì che s'io vissi in guerra et in tempesta
Mora in pace, et in porto et se la stanza
Fu vana, almen sia la partita honesta
A quel poco di viver che m'avanza
Et al morir degni esser tua man presta
Tu sai ben ch'in altrui non ho speranza.

La bontà d'Iddio ha sempre havuto in tanto preggio i ragionevoli animali tra l'altre sue creature di gran lunga più nobili, che egli se l'huomo sconoscente tal hora de gl'obblighi ch'ei seco tiene in alcun modo si traviasse dal retto camino, per il quale ei ne insegna andare a lui, /51v/ et cascasse in alcuna maniera d'errore per la colpa del quale l'alta maestà sua venisse offesa, non ha voluto per questo gli sia chiuso la via, da poter poi ch'una volta et mille havrà peccato, con buona speranza ritornare a lui et seco riconciliarsi et riunirsi, non altramente che se mai havesse tralasciato i suoi precetti o offeso la sua divinità. Onde non pure gl'ha dato l'intelletto, tesoro assai maggiore di niun altro mondano, mediante il quale ei può conoscer se stesso, i suoi falli et insino a lui penetrare, ma ancora ragguardando a la natura sua per se stessa mutabile et frale si è fatto donatore d'infinita gratia, operando principalmente ch'egli si ravegga, torni a penitenza del peccato et indi ne riceva da la sua alma bontade benigno perdono. Laonde possi non solamente sperare d'esser tornato in quella prima innocenza ch'era, quanto a se stesso, alhora che dentro a la soglia de la vita pose primieramente il piede, ma ancora in tanto con l'astenersi dal male oprando bene possi assomigliarsi a lui creator suo che si renda certo dopo che per elettione et per amor havrà cominciato a vivere in terra come civile animale /52r/ de la corte del

cielo quella insieme con Dio da poi che l'anima da questo carcer suo, come Platon era usato di dire, avrà fatto partita eternamente godersi. Per la qual cosa havendo il vostro leggiadrissimo Poeta messer Francesco Petrarca ne la gioventù sua tralasciato Iddio et lasciando de seguitar la ragione operato a voglia de i sensi, assalito da la dolorosa rimembranza de l'inique sue opere et de i mali ch'egli ha per quelle patito et patisce, percosso ancora da la tema de l'eterno danno, punto da l'amarrezza ch'ei si sentiva ne l'animo, desiderando purgare il suo fallo con Dio et riunirsi seco, con fermo proposito conciosia che altra volta ne la settimana santa ei si pentisse et poi tornasse al solito come si può conoscere in quel sonetto Padre del ciel dopo i perduti giorni, dov'a la fine dice

Miserere del mio non degno affanno

Riduci i pensier vaghi a miglior loco

Ramenta lor com'hoggi foste in croce

Et ne la canzone

Io vo pensando e nel pensier m'assale

Dove ancora piangeva il suo peccato dette mano a scrivere il sonetto che noi hoggi se a la voglia risponderà la /52v/gratia, dichiareremo, il quale certamente è in così bella maniera ordinato et di sì dolce parole tessuto, che si può far giudicio che habbi forza et di mover Iddio et di placarlo si com'esso desidera.

A la intelligenza del quale hora venendo, acciò che ella più facile et aperta ci sia, bisogna continuarlo con il suo precedente

Tennemi amore anni vent'uno ardendo

Nel qual sonetto messer Francesco dimostra haver amato la Laura vent'uno anno in vita et dieci dopo la morte et dolendosi di questo tempo male spesso, parendogli essere già stanco riprende la vita sua passata et devotamente l'estrema parte che di essa gl'avanza consacra a Iddio pentitosi dell'errore et contristatosi degl'anni male spesi et prega Iddio che non patisca ch'ei vadi ne l'inferno per che conosce il danno de l'error suo, nè lo scusa, ma lo confessa con pentirsene molto et per questa cagione fa quest'altro sonetto dove palesando maggiormente l'error suo dice

Io vo piangendo i miei passati tempi

/53r/Nel qual sonetto dopo a l'intentione ch'è dolersi del de l'error fatto, com' habbiamo detto, fa il Poeta quattro cose. Prima piange et si attrista di esso errore, rende la cagione per che si attrista tanto, si convertisce a Dio, pigliando in quanto a la forza de le parole quel verso del propheta et secundum multitudinem miserationum tuarum de le iniquitatem meam, trasportandolo di quella lingua a

l'idioma suo, et mostra non haber speranza in altro ch'in Dio, pregandolo ch'ei porga tosto la mano al suo soccorso, il quale mai manca a chi si fida in lui et questa è l'intuitione universale.

Cominciando hora a dichiarare particolarmente non fa mestiero ricontarvi se questo sonetto in Arquata o veramente in corte per che di questo estimo ne siate bene informati, nè troppo importa ancora sapere, come pare s'affaticheno intender molti, qual fosse in quei tempi che il presente sonetto fu composto l'età del Poeta, ma lasciando questa parte ad altrui peso, cercaremo in questa nostra lettione sei cose.

1 La prima in che maniera di peccato questo errore di che il Poeta ragiona si deve porre

/53v/ 2 Come intende il Poeta questo suo piangere

3 Qual ordine intende il poeta che il peccatore deve tenere nel convertirsi a Dio

4 Se astenersi dal male se può far senza special gracia de Iddio et se questo volse dire il Poeta

5 Per che dice et al morir degni esser tua man presta

6 ultimamente che cosa ei suppone

Quanto ricerca dirsi intorno a la prima questione, principalmente è incorso il Poeta in questo suo amore in tre maniere di peccato, da le quali nascono tutte l'altre, qualunque elle si siano. E' incorso ne l'idolatria, che è contro al precetto non colas Deos alienos.

Non ha amato il prossimo, ch'è contro il precetto secundo diligas proximum tuum Et traboccato ne la concupiscenza.

Da le quali tre maniere nascono tutti i sette vitii capitali et che questo sia 'l vero si comprende per le parole del presente sonetto, dove dice

Il qual posi in amor cosa mortale

Però che in esse vien rachiuto l'idolatria, como l'istesso messer Francesco dichiara ne la canzone

Quell'antico mio dolce empio signore

/54r/ Dove dice

Questi m'ha fatto men amar Iddio

Ch'io non devea

Però che amando esso le cose mortali, s'allontanava da l'immortali amando le cose del senso restava d'avvicinarsi a le cose de l'intelletto, conciosia chi sta involto ne le cose del senso si diparta de le cose celesti. Amando dunque il vostro leggiadrissimo Poeta le cose mortali, si diparte da l'immortali avvenga che amore principe d'unione,

et forse unione stessa, sia uno sfrenato volere mediante il quale l'amante se congiunge con la cosa amata et così amando alcuno le cose mortali, si fa mortale però che per ragion di natura chi ama un contrario vien a odiar l'altro. Se adunque s'ama quello che è mortale, si vengono a odiare le cose immortali. In questa maniera diviene il Poeta rubbelle a Dio nel tempo de l'amore suo per che già comportava che la ragione seguesse dietro a i sensi. Altra volta dimostrando madonna Laura esser il suo Iddio disse Amore essersi posto in su la via. Altrove, che questa donna dispensava i pensier suoi, onde le dava non solamente la latria /54v/interiore come disse quando ei confessò darle quello honore che a Dio tributo si conveniva, ma le dava la latria exteriore dicendo, l'adoro e inchino come cosa santa.

L'inchinarsi è la latria exteriore che non si deve debitamente ch'a Dio, et per confirmatione di questo che il Poeta fosse idolatra et desse l'honore a le cose mortali qual dovea dare a Dio assomiglia l'immagine del volto santo che suol mostrarsi a Roma, a l'immagine che egli cerca de la sua donna in altrui in quel sonetto, Muovesi 'l vecchierel canuto e bianco.

Però che sì come gl'oltramontani si moveano per andare a veder 'l sudario ch'è in Roma così esso nel viso de l'altre donne cerca l'immagine vera de la sua opera dette da lui come che è per altro, La vita non aggradargli se non per amar lei et senza lei niun altra cosa il potria tener vivo et senza l'amor suo che morrebbe,

Et chi non sa di ch'io vivo et vissi sempre

Le quali tutte cose dimostrano il Poeta haver voluto /55r/ madonna Laura per suo Iddio, et così il done a le cose mortali quello ch'a Dio si conviene. E' espressa idolatria et questa è l'empietà che esso attribuisce ai suoi errori i quali son chiamati da lui indegni d'huomo christiano et empì rispetto a Dio, di qui poi nasce la superbia et la philaptia, che è il disordinato amore ch'altrui pone in se stesso. Il poeta ama la donna sua nel principio d'amore di concupiscenza et questo è troppo desiderare a se medesimo che per la commodità propria tanto sfrenatamente lascia guidarsi da amore. Onde desidera a la donna molto per che conseguentemente desidera a se stesso, et per questa cagione se fa grande contro al suo signore come si fece il primo angelo che per troppo volere a se cercò attribuirsi quello che non gli si perveniva.

Il Poeta non solamente era superbo de l'amor de madonna Laura, ma ancora de la speranza sì com'ei disse

E di tanta speranza vo superbo

Il secondo peccato per la cagion del quale il Poeta amaramente s'attrista è l'haver lasciato la benevolenza del /55v/ prossimo, et principalmente havere stracurato se stesso, il ch'ei dimostra in quelle parole

Senza levarmi a volo havend'io l'ale

La qual cosa fu ancora da lui medesimo scritta ne la già detta canzone dove dice

Questi m'ha fatto men'amar Iddio

Ch'io non devea

Et così questo è il più grave peccato in che è incorso il Poeta. soggiugne indi dicendo

E men curar me stesso

La qual cosa quanto fosse vera egli medesimo pur in questa canzone dice parlando di se

Misero a che quel chiaro ingegno altero

E l'altre dote a me date dal cielo

Le quali doteategli dal cielo erano l'habilità a le scienze e massimamente a la theologia, fondata ne la fede et charità quali haveva più volte il Poeta chiesto in dono a Dio come mostra in questi versi

Mille fiata ho chiesto a Dio quell'ale

Con le quai del mortale

Carcer nostro intelletto al ciel si leva

/56r/ Et erano queste quell'ale ch'ei dice in questo presente sonetto, sì come esso più longamente dimostra ne la canzone medesima dicendo

Che s'io non m'inganno era

Disposto a sollevarmi alto da terra

E mi tolse di pace e pose in guerra

Dove non mi dispiacerebbe che quello che dice il Poeta s'io non m'inganno nel presente sonetto s'intendesse sotto quelle parole, Per dare forse di me non bassi essempli. Nè vi persuadeste però voi che qui il Poeta intendesse l'ale, che Platone pon' ne l'anima poscia ch'ella si parte da questo carcere terreno e quando v'entra per che ad altro proposito son dette quivi quell'ale, che qui non son quelle di che il Poeta ragiona. Ma come ch'io non debba entrare a parlar d'esse per non esser stato tale il nostro proponimento, quando diciam che intorno a questo presente sonetto devea intendersi entriamo a dire. Però ritornando a mostrare come il Poeta se convertisce a Dio, lasciando queste cose terrene veggiamo com'oltr'all'haver poco amato di se stesso, meno anco del prossimo soggiugnendo ne la canzone medesima

Per una donna ho messo

/56v/ Equalmente in non cale ogni pensiero

cioè che ciò che non era lei per antica usanza odiava et disprezzando le fuggiva tutte l'altre persone et così restava in lui morta la carità del prossimo et in tal maniera l'odiava. Onde poi fatto nimico al prossimo et a Dio, va piangendo amarissimamente contristandosi dietro a questi due segue la terza maniera di peccato che è la concupiscenza, amore di se stesso et del senso. Onde nel principio amava il vostro leggiadrissimo Poeta la sua madonna Laura, desiderando et sperando fruirlo col senso del tatto, però che quando altramente fosse stato egli niuna cagione havrebbe havuto che l'havesse indotto a pentirse, nè saria il frutto tale che ne andrebbe piangendo i suoi passati tempi, ma ne sarebbe altamente gioioso, per che desiderava (com'ei disse) haverla sol'una notte et mai non fusse l'alba. Convertisse di poi questo suo foco in amore d'honesta amicitia ne la fine de la vita di madonna Laura, ben che tanto honestamente egli sempre ne scrisse che mai patì mostrare in dishonore de la donna, nè atto, nè parola men che honesta. Da questa radice venne fuori /57r/ quel peccato che di domanda accidia, però ne l'amare il Poeta oltre di quello che porta misura la donna divenne tepido, gelato, immobile a ogni virtuosa et degn'opera et solo nel suo pensier vivea et raggionv'amore il qual nel cuor suo haveva posto già il seggio tenendolosi, quanto si può il più vigorosamente soggetto, nè i piedi o le mani sapevano fare altro che scrivere di questa dona o moversi a cercarla. Il che ei ci dimostra in quel sonetto

Ahi bella libertà come tu m'hai

Con queste parole

E sol del suo bel nome

Vo empiendo l'aer che sì dolce suona

Amor in altra parte non mi sprona

Nè i piè sanno altra via, nè le man come

Lodar si possa in carte altra persona

Dove fatto servo di tanti peccati perde la libertà de la qual perdita si lamenta nel sopra detto sonetto, per che colui che fa il peccato è servo del peccato. I figlioli /57v/ d'Iddio son liberi et non servi come si legge ne le Sacre Lettere, Io non chiamo voi servi, ma figlioli. Et questi son quelli che son nati da Iddio, et non per volontà de l'huomo, et quali sono figlioli de le tenebre et non partecipando il lume desiderato dal Poeta. Di qui ancora nasce in lui una maniera d'invidia che è gelosia, il che confessa se stesso quando dice

E d'altrui ben quasi suo mal si duole

Ben che di Laura egli non si dolse per che parlando di lei nel sonetto

Amor che 'ncende 'l cor d'ardente zelo

Dice

Che 'l mio bel foco è tale

Che ogn'huom pareggia e del suo lume in cima

Chi volar pensa indarno spiega l'ale

Laonde restringendosi al nostro ragionamento per haver perso la libertà propria esser già fatto servo del peccato, haver male speso tanti e tanti anni, disse il nostro Poeta

Io vo piangendo i miei passati tempi

I quai posi in amar cosa mortale

Senza levarmi a volo havend'io l'ale

/58r/ Per dar forse di me non bassi esempi

La cagione adunque del suo pianto è che havendo egli lasciato Iddio et essendo sì involto ne le cose mortali, tralasciando se stesso et il prossimo per non haver dato esempio di se com'havrebbe possuto con le buone opre et con i buoni studi atti a mover le genti a la virtute, conosce haver mal fatto et pentendosene va piangendo il suo fallo. Il medesimo mostra ne la canzone

Quell'antico mio dolce empio signore

Dove dice

Che s'io non m'inganno era

Disposto a sollevarmi alto da terra

E mi tolse di pace e pose in guerra

Ma per non lasciare questa se ben poco difficoltà, par che resti un dubbio, cioè che non si dolga il Poeta del tempo passato in quanto ch'ei non l'ha speso in opra più degna, ma per sua vanagloria per che dice

Per dar forse di me non bassi esempi.

Onde pare che piu tosto se ne doglia per non haver fatto cosa honorevole, et più degna da la quale gli resulti gloria maggiore, et così non tanto per l'utilidade altrui, quanto per la gloria propria. A che si risolve /58v/ che egli non desiderava questo per sua gloria, ma sì bene per levarsi da le cose del senso e terrene et venire all'intelligibili onde da la conoscenza di quelle havese potuto più appressar se a Dio. Che quel tal maniera de pentimento non sarebbe stata da christiano, ma questa bene era per dar' a la gioventù buono esempio, de la qual cosa essendo egli mancato seco

stesso dolendosi non pur n questo luogo, ma ancora nel primo sonetto de la sua opera disse

Ma ben veggi hor sì com'al popol tutto

Favola fui gran tempo, onde sovente

Di me medesimo meco mi vergogno

Et quel che segue

Et questo sia assai quanto al primo nostro proponimento. Il qual fu conoscere il peccato che il Poeta s'attrista haver commesso et in qual maniera di peccato ei fosse.

Quando si ricerca hora intorno a la parte seconda veggiamo questo piangere del Poeta, ch'è per penitenza a la quale ha in se un precedente effetto cagionato da l'odio del peccato conosciuto come cosa cattiva, et due altri conseguenti /59r/ confessione et fermo proposito di non ricadere, et s'intese del pianto esteriore, la qual cosa acciò che più facilmente da tutti sia intesa, è prima da sapere con che ordine il christiano ridotto a penitenza procede all'amor d'Iddio. Diciamo adunque che quando la benignità d'Iddio vuol muover'uno a penitenza conciosia che niuno mai per se medesimo potrebbe senza special grazia come ben dice Paulo scrivendo a Romani

An ignoras quod benignitas Dei ad penitentiam te ducitur?

Et Dante a questo proposito ne l'undecimo canto del Purgatorio volgendosi a Dio disse

Venga per noi la pace del tuo regno

Che noi ad essa non poten da noi

S'ella non vien con tutto 'l nostro ingegno

La prima cosa la quale produce il pentimento et il conoscere il peccato et error suo per lo studio de la legge d'Iddio et conseguentemente l'offesa fatta contro a l'infinita bontà sua et vedere et conoscere mediante quella che gl'oltragiatori d'esso son ordinati a l'eterno danno de l'inferno. Laonde conoscendo la grandezza de la pena per l'enormità /59v/ del peccato ne nasce una meritevol paura. Et tale è il primo grado de la penitenza, chiamato d'alcuni attritione. Et è questa maniera di paura timor servile, però che non nasce d'amore, ma dal timor de la pena a che conosce si soggiacere chi a commesso il peccato. Et questa non solo è stata considerata dal theologo, ma Aristotile ancora ne l'economica mostra che due sono le manier' del timore, cioè servile, ch'è timor d'odio, per che t'induce contr'all'animo tuo a lasciar quello che tu brami seguire, e filiale, considerato d'Aristotile nel poema d'Homero quando Penelope parla a Laerte suo socero. Il primo grado adunque de la penitenza e il timore nato da la conoscenza del peccato et da la sua pena et per questo si legge

che il principio de la sapienza è il timor d'Iddio, nè per altra cagione considera il propheta et distingue il timore com'a signore et l'amore com'a padre quando dice Se io signore dov'è il timor mio, et se padre dov'è il mio amore.

Questa prima maniera di timore hebbono nel testamento vecchio i Giudei, l'altra fu loro offerta nel testamento nuovo /60r/ come mostra san Giovanni quando dice dedit eis potestatem filios dei fieri his qui credunt in nomine eius. Di questa maniera di timore che veramente è santo, ragionando il propheta dice

Beneplacitum est domino super timentes eum

Et ragionando de l'altra, cioè del timor filiale disse

Et in eis sperant super misericordiam eius

Essendo adunque il primo grado de la penitenza il conoscimento del peccato per la legge agravato nell'animi nostri da la grandezza de la pena, che il mio stesso giudicio conosce ce si aspettar di questo medesimo intese il Poeta, quando dice nel sonetto precedente a questo nostro

Signor che 'n questo carcer m'hai racchiuso

Tramene salvo da gli eterni danni

Ch'io conosco il mio fallo e non lo scuso

Conosceva il Poeta il peccato suo il quale come il propheta dice sempre gli stava avanti a gl'occhi, conosceva la grandezza de la pena, onde pregava Iddio che lo traesse da questo carcere del mondo salvo de i danni eterni senza voler conoscere le sue colpe. Et per confessare /60v/ più manifestamente il suo errore dette mano a scriver questo presente sonetto, nel quale ei dimostra le passioni che già sentiva il suo animo conoscendosi poco amico a Iddio, per i commessi errori. Et questo è il secondo grado de la penitenza secondo i theologi et per questa cagione disse

I vo piangendo i miei passati tempi

Et non solo io tuo servo Signor mio conosco il mio fallo et non lo scuso, non solo temo di cadere in mano del mio nimico, ma vo piangendo et rammaricandomi pieno d'amarezza del male speso tempo in così fatti errori. Questo tal dolore così intenso non è altro che il pianto et lacrime interiori di che intende il Poeta, le quali lacrime usano dire i Teologi che hanno in se tanta forza et tanto sono grate a Iddio, che egli per loro cagione cancella ne la sua mente il fallo di chi contro a lui opera. Il qual effetto non hanno dopo se le lacrime et il piangere esteriore il più de le volte finte come il medesimo messer Francesco Petrarca dice in quel sonetto

Cesare poi che 'l traditor d'Egitto

/61r/ Gli fece il don dell'honorata testa

Celando l'allegrezza manifesta

Pianse per gl'occhi fuor sì com'è scritto

Dove si dee notare che dice pianse per gl'occhi fuora per che non s'attristò dentro.

Parla adunque il Poeta de le lacrime interiori et nel far questo segue quel passo di san Matheo, dove dice

Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur.

Habbiamo insino a qui due gradi, o vero maniere di penitenza. La prima nel precedente sonetto

Tennemi amore anni ventuno ardendo

La seconda in questo che noi dichiariamo et tali sono il pianto et il rimordimento interiore per il timor de la pena e l'odio del peccato già conosciuto come cosa cattiva.

Seguita hora il Poeta dicendo

Tu che vedi i miei mali indegni et empi

In questa parte si dimostra la terza maniera de la penitenza , dove si deve considerare che niuno mai (sì com'innanzi habbiamo mostro) si può rivolgere a Iddio per pregarlo ch'ei gli perdoni i suoi falli et dimostri sopr'esso /61v/ la sua misericordia se prima per special gratia di quello non ha acquistato le due già dette maniere, onde havendo già in sè il vostro Poeta il timore et il dispiacere, si rivolge al Signore, dator non meno che fonte di gratia, et lo pregha che egli sì come vede i suoi falli et è conoscitore de i cuori et parimente de l'infermità sua cagionata dal vivere che haveva tenuto indegno di christiano, socorra et porga aiuto alla sua anima, riparando al difetto di quella con la sua gratia. Onde dice

Tu che vedi i miei mali indegni et empi

Re del cielo invisibile immortale

Soccorri all'alma disviata et frale

E il suo difetto di tua gratia adempi

Dice mali indegni et empi però che ogni male subito che è male, non che di cosa alcuna sia meritevole subito et indegno de la gratia d'Iddio. Empi sono essendo contro all'infinita bontà d'esso Iddio, però che sì come la pietà si dice esser propriamente d'Iddio verso di noi, così l'empietà nostra e nostro peccato verso d'Iddio. /62r/ Et dechiarando poco appresso chi sia questo che vedi gl'ascosi peccati de l'huomo dice Tu che sei re del cielo invisibile et immortale. Questi epiteti convengono meritamente a Iddio, il quale solo è Re del cielo invisibile et immortale, le quali conditioni sono opposte all'oggetto del senso seguitato da lui molti anni a dietro, il quale è visibile e mortale; et re, però che non come tiranno attende a l'utilità

propria, ma come re nativo et amorevole che per eterna legge dura, provvede con gran diligentia a la vita di noi miseri mortali, conosciuti da lui come suoi membri et come soggetti nei quali ei possa dimostrare la grandezza de la sua divinità, più tosto che come sudditi conciosia che egli è principe d'amore et non di forza, sì come si legge nel salmo

Tu es rex meus et Deus meus

Fu questo titolo di re da molti dato a Christo et principalmente da maggi, come mostra San Mattheo nel secondo capitolo quando dice

Ubi est qui natus est rex?

Et altrove quando entrò in Hierusalem

/62v/ Ecce rex tuus venit tibi

et in santo Luca

Benedictus qui venit in nomine domini Rex Israel

Et parimente in molti altri luoghi che per brevità lasceremo, dicendo però che per questa parola re del cielo è inteso da molti Christo, per che altra volta il Poeta par che voglia con essa significare Christo. Ma qui dicendo invisibile et immortale veramente si debbe intendere d'Iddio. Cielo, questo nome cielo se può intendere per tutto il mondo usandolo in quel modo che l'usano i Greci. Può s'intendere per cielo la natura angelica, et corso de le stelle con tutto il corpo stellato. Invisibile per che come dicono le sacre lettere niuno mai vide Iddio. Conciosia ch'i nostri occhi fatti lippi per natura non sian degni di vedere il lume de la sua divina essenza, nè lo possino sofferire, è però invisibile secondo l'essenza o veramente invisibile per che come dice il salmo

Posuit tenebras latibulum suum

Immortale, cioè che non havendo mai havuto principio, mai havrai fine et non solamente sei immortale, quanto a te stesso, ma ancora doni l'immortalità et l'eternità a l'anime nostre et a l'angeli. Dice re del cielo invisibile et /63r/ immortale lasciando ogn'altro epiteto che fosse convenevole a Iddio, però che la conoscenza naturale non conosce che questi tre.

Soccorri all'alma, presta il tuo aiuto, non al corpo, a chi già mi dispiace haver dato tanti piaceri, ma all'anima desviata dietro a i sensi, lasciando il lume de l'intelletto che la maestà tua si degnò darne credone simili a lei, a ciò che tenendo noi sempre la mente a te stesso, la ragion apigliandosi sempre al bene, lasciando il male ci conducesse dove tu stai mediante il dono de la fede da te datone. Et de la troppa fragilità sua dolendosi egli anche altrove disse

Io nol posso negar dorma, e nol nego
Che la raggion ch'ogni buon'alma affrenna
Non sia dal voler vinta od'ei mi mena
Tal hora in parte ov'io per forza il sego
Frale, cioè mutabile che da se non poteva se ben n'haveva qualche desiderio com'egli
in questi versi dimostra fermarsi in un proposito, ma avvilito /63v/ nel conoscere il
suo peccato, temendo de la tua ira, diventa fievole volgendosi hora in questa parte,
hora in quella a guisa di picciola nave percossa dai venti.

E 'l suo difetto di tua gratia adempi.

In questo verso esprime che soccorso intende et mostra che è la gratia d'Iddio et così
dice adempi, appaga, ristora il suo difetto, il mancamento et la colpa sua con la tua
gratia infinita, per che noi per virtù nostra, non siamo bastevoli a fermarci in un
proposito fatto da noi et tal proposito di mai più peccare è quella terza maniera di
penitenza che noi diciamo. Mancando adunque la natura humana in questo per esser
frale e mutabile, nè potersi a voglia sua rivolgere a quella strada che ne conduce a
Dio dopo ch'una volta s'è traviata da quello, bisogna che c'intervenga la gratia
speciale, mandata da Iddio, però che come san Giovanni parlando da questa dice
Sine me nihil potestis facere

Onde com'ancora dice san Paulo

La clemenza d'Iddio dà il volere et la perfettione /64r/ che è il proposito fermo di
non recidivare et l'habilità concessa per la gratia da essequirlo.

Seguita il Poeta dichiarando l'utilità che egli attende da la gratia d'Iddio onde dice

Sì che s'io vissi in guerra et in tempesta

Mora in pace et in porto et se la stanza

Fu vana al meno sia la partita honesta

Questa è la terza parte del sonetto, ne la quale dimostra il Poeta (com'habbiam detto
già) quali siano quelli effetti che ei desiderava gli soccedessero in quel resto di vita
che gli servava il cielo. Et però dice sì che talmente ch s'io vissi in guerra lasciandomi
combattere et ire in preda a gl'affetti et passioni sensibili, dopo gran contrasto de la
ragione col senso il quale sempre è restato vincitore com'egli medesimo (oltr'al
luogho già detto) mostra quando dice

E la ragion sviata dietr'ai sensi

Et in altra parte

A poco a poco è fatto

Signor de la mia vita e posto in cima

/64v/ Et s'io vissi in tempesta in mille perturbationi d'animo et travagli del corpo,
attristandomi e piangendo come mostra haver fatto quando dice in diversi luoghi

Et al fine del riso assale il pianto

Hor odiar vita et hor chiamar morte

Hor dispiacermi quel che pria mi piacque

S'amor non è che dunque è quel ch'io sento

In che si scorge la mutabilità de l'onde del senso, tempesta de la vita de gl'amanti
come ancora mostra il medesimo quando dice

O viva morte o diletto male

Come puoi tanto far s'io nol consento?

Et s'io 'l consento a gran torto mi doglio.

Mora in pace mediante la gratia tua talmente che la ragione senza contesa governi gli
sensi et gl'affreni, ritirandogli da ogni libidinoso pensiero et in porto, cioè sicuro da
ogni periglioso assalto di non più mutarmi da questo proposito in ch'io hora sono. Et
se la stanza et se lo star mio in questo mondo fu vano, senza frutto et senza perfetto

/65r/ fine per le opere mie indegne di te mio signore, et per i miei pensieri atti e
parole, almeno sia la partita honesta, concedemi al meno che la partita, il fine de la
vita mia sia honesto et degno di christiano et per la partita si debbe intendere tutto il
resto de la vita chegl'avanza.

Non volse dir santo, o fosse per che ancora non haveva la gratia o per modestia,
acciò che non domandasse troppo, nè disse buona, ma honesta, non dishonesta come
di quegli che tolgono se stessi violentemente di vita o per affetti sensibili muoiono
vituperosamente. Seguita il poeta conchiudendo il desiderio suo et dice

A quel poco di viver che m'avvanza

Et al morir degni esser tua man presta

Tu sai ben che in altrui non ho speranza

Comprendesi in questo ultimo terzetto quanto fosse il desiderio ch'il vostro
leggiadrissimo Poeta haveva di ricevere la gratia d'Iddio, però che da poi che egli ha
chiesto che mediante quella gli sia concesso vivere honestamente insino all'ultimo
fine de la sua vita lo /65v/ supplica ancora di nuovo con queste ultime parole
mostrando ch'ogni sua speranza ha posto in lui, che non solamente mentre ch'ei
viveva al mondo quegli'anni ch'egli ancora debbe vivere sia la benignitate sua
prompta ad aiutarlo, ma ancora al morire gli fosse tanto favorevole tenendolo
purgato d'ogni machia de colpa, che sciogliendosi l'anima sua dal corpo l'accogliese
a se subito, dandogli fra i suoi eletti luogo per che da lui solo attendeva aiuto et in lui

solo sperava. Et però dice mostrando che la confidentia in Dio è causa de la placatione. A quel poco di viver che m'avvanza, a quei pochi giorni ch'io debbo stare al mondo vivendo in questa carne di peccato et dice poco per che era già vecchio, et secondo il termine commune de la specie l'età de l'huomo finisce in settanta anni, onde essendo egli a l'hora presso a sessanta ben disse a quel poco di viver ch m'avvanza, et al morire degni esser tua man presta, adiutrice et pronta /66r/ et non patire che l'anima mia vada a l'inferno et intende per la mano quello che ne la seconda parte del sonetto chiamò gratia, onde disse et al morir degni esser tua man presta, la mano et la potenza d'Iddio et con questa mano ne formò come dice il Propheta

Manus tue domine fecerunt me et plasmaverunt me, da michi intellectum ut addiscam mandata tua.

Et con la medesima ne condurrà al porto di salute et volendo conchiudere l'occasione per la quale Iddio si muove a dar la gratia, mostra questa essere la speranza, mediante la quale come dice san Paulo noi siam salvi per che sperando le cose ch'Iddio ci ha promesso esser vere ci affatichiamo sempre di essequirle per esser degni de la loro mercede.

Tu sai ben ch'in altrui non ho speranza.

Dice tu sai bene però che meglio intende Iddio et conosce i nostri cuori che niun altro. Mostra la sua fiducia tutta esser in lui per che come dicono le sagre littere
Sperantibus in eum misericordia circumdabit

/66v/ Questa è consumata contritione da la quale cerca restare il vostro Poeta purgato de suoi errori nel cospetto divino et di questa parte manco Giuda, il quale all'ultimo conoscendo l'errore suo se ben se ne dolse per che perse la speranza de la misericordia d'Iddio, si fe dannato. Questo medesimo conchiude Esaia dicendo
querite Deum dum subvenire potest

invocate ipsum dum prope est.

Ma bisogna chiamarlo ne la maniera che soggiugne il propheta quando dice

Derelinquat patriam suam et cogitationes suas vir iniquus et convertatur ad dominum et miseribitur ei, quoniam multus est ad ignoscendum.

Questo adunque è il sacrificio che s'offerisce a Iddio acciò che noi siam fatti degni de la sua clemenza, per che come dice il propheta

Cor contritum et humiliatum Deus non despiciet

Et di questa speranza è fondamento et prima radice una certa maniera di reverente
sicurezza, qual'è chiamata fede, la quale noi habbiamo in Christo come dice san
/67r/ Paulo

Quia fides est fundamentum et substantia rerum sperandarum.

Chi ha ferma fede in Christo ha la speranza de le cose promesse et chi ha speranza di
queste si parte dal mal fare, teme Iddio et la punitione. Onde comincia per diletione
a oprar bene et solo Iddio al suo soccorso chiama per che è via, vita e verità a tutti
quegli che in lui si confidano

Via per i precetti che egli ci ha dati

Vita per che egli è la beatitudine mia

Verità quanto a le promesse che egli ci ha fatto.

Le quali non mancarano et questo

Basti al mio ragionamento

Il quale se a voi parrà stato

Alquanto lungo, n'è stato cagione

La vostra benigna udiencia,

però le mie colpe a voi stessi perdonate.

Ms. Brancacciano V D 13

Del sentire

Trattato del Portio

Dovendo io sodisfare alle Signorie Vostre intorno all'openione che tiene Simplicio
dottissimo philosopho greco, che il sentire sia attione del senso sopra le cose che si
sentono, proporrò in modo di questione se 'l sentire sia passione del senso o attione.

Ma per che tra gli altri sensi il senso del vedere è più eccellente, andarò discutendo
se 'l vedere è attione del senso, o potenza visiva o pur passione dell'istessa potenza.

Et a ciò che si proceda ordinatamente come si dee procedere nelle questioni e
disputationi che si fanno, prima dichiararò i termini della questione, dopo porrò
l'openione di Simplicio et intorno a quella anderò essaminando alcun dubbi
ch'occorreranno.

Gli termini li quali hanno bisogno di dichiarazione in questa questione sono vedere, attione e passione e potenza visiva.

Veder non è altro ch'intender le cose visibili, il quale apprehendere o vedere si fa dalle cose visibili e dalla potenza visiva, così si dirà.

Attione o passione, se ben sono un medesimo moto ed una cosa istessa, hanno però tra di loro differentia per rispetto a i termini, per ciò che l'attione riguarda l'agente donde procede e la passione il subietto o paziente che la riceve. Visibile è quella cosa che si vede com'il colore, et il lume. Potenza visiva è quella facultà dell'anima sensitiva, per la quale si fa il vedere. Tutte queste cose molto miglioramente e più esplicitamente si conosceranno nell'essaminare questa questione, e questo solo basta per intender così semplicemente i termini.

Intorno a questa domanda Simplicio tiene che il vedere sia attione della potenza visiva sopra l'obbietto o la cosa visibile, e non passione dell'istesso senso dalla cosa visibile. E per intender bene la sua openione è necessario che si vegghino e s'intendano molte cose dette da lui.

/101v/ E primamente bisogna presupporre che l'intentione d'Aristotile nel 3 libro dell'anima sia stata di trattar dell'anima humana, e cominciò egli a trattar de sensi, e prima che non siano altri sensi che cinque d'onde cominciano i greci il terzo trattato dell'anima, e di poi segue dell'altre potentie dell'anima humana.

Di poi presupponeremo che l'intelletto cognosce la substantia, e 'l senso gli accidenti, così comuni come proprii, comuni sono come il moto, la quiete, la figura, la quantità e numero. Gli propri sono come del viso il colore e lume, de l'udito il suono e de gl'altri sensi particolari i loro particolari obietti.

Intendendo dunque Aristotile nel terzo dell'Anima trattare de l'anima humana et havendo cominciato da sensi, per li quali si conoscono gli accidenti, et proposto la questione se sono più sensi che cinque o no, è dichiarato così della perfettione dell'huomo, come da gli instrumenti e sensorii et per altre ragioni come altri dicono, che non sieno più che cinque sensi, i quali non solo all'huomo, ma a gl'altri animali convengono, dico de gl'animali perfetti, ben che della talpa vi sia dubio s'ella vegga o no, ancora che per molte ragioni terrei sempre ch'ella non vegga, se bene ha gl'occhi sotto la pelle, come dice Aristotile. E dovendo Aristotile trattare de'sensi humani, bisognava che non solo ne trattasse per le conditioni communi con gl'altri sensi de gl'animali, ma per alcune proprie conditioni che convengono solamente a gli sensi humani, come è a dire per ciò che il senso humano per essere

unito alla ragione ha forza non solo d'apprendere e conoscere le cose sensibili, ma di giudicar ch'egli senta. Volle ancora per quest'altra via mostrare che non sono i sensi humani più che cinque, e mostrò che gli stessi sensi conoscono i propri obietti, e giudicano del proprio atto di sentire, come che il viso apprende e vede il colore e giudica della sua visione, che è l'apprensione ch'egli ha fatto del colore. E dubitò in che modo questo poteva stare, atteso /102r/ tutte le cose si veggono sono colorate, la visione anch'ella sarà colorata. Il che non può esser, essendo la visione cosa spirituale e non corporea. Solvendo questo dubbio dice che non è d'un modo medesimo il veder, per ciò che noi veggiamo le tenebre e l'aere luminoso e nondimeno queste cose non sono colorite e per questo destrue quella propositione che fu presa che quello si vede o è colore, o ha colore, e se bene alcuni han detto la tenebra esser negra e per questo si potesse dir ch'ella fusse colorita, nondimeno veramente non è negra, ma così la diciamo comunche. Per ciò che tutte le cose che sono private di lume le chiamiamo negre. Risponde ancora in un altro modo al medesimo dubbio dicendo ch'ancora la visione si può dir colorata in un certo modo, per ciò che apprendendo la similitudine e specie del colore, perch'apprenda cosa colorata. E dice Simplicio alhora il viso apprende se stesso, per essere in qualche modo colorito, non già che nella visione sia fatta impressione di colore, ma è solo specie et similitudine di colore, per ciò che il colore non riceve, ma la specie sua. Et possiamo dire che sia colore, ma d'un altro modo d'esser differente dall'esser che ha ne corpi, sì come diciamo che sia la medesima forma de la cosa nell'anima e fuor dell'anima, ma non è già lo medesimo modo d'esser nell'anima e fuor dell'anima, ma il senso del vedere dice Simplicio non pate cosa alcuna dalli colori, ma fa li colori, ma in che modo faria li colori si cava da esso medesimo così nell'espositione di questo testo il quale ad 138 secondo la settione de'Latini, come da quello che dice appresso in questi altri comenti e da quello ha detto nel secondo dell'anima, nell'espositione 60 e del testo 62, e molti altri luoghi, da i quali chiaramente si trae ch'el vedere sia attione del viso sopra le cose visibili.

E prima da suoi detti si cava ch'el sensibile è in potenza et in atto. Il sensibile in potenza è quella cosa, la quale alcuna volta si fa attualmente sensibile, dalla potenza però sensitiva.

/102v/ Di poi egli dice che questo sensibile in potenza dovendosi far atto sensibile muove l'organo del sentire e del senso, ma in che modo egli stesso lo dichiara. Perchè non sì come le cose inanimate o la potenza vegetativa sono mosse da altri, per che nei moti simili vi sono alterationi, e passioni corruptive del corpo, ma li moti che

si fanno nelle potenze conoscitive, o alterationi, non si possono chiamare propriamente alterationi, ma sono d'un geno diverso come dice Aristotile nel secondo dell'anima al testo 57, per che è una alteratione spirituale et insieme con quella alteratione spirituale e con quella passione si tiene ad imprimere la specie del colore, o similitudine, che vogliamo dire nell'organo il quale riceve quella similitudine senza la materia, per che non vi è alteratione alcuna, nè mutatione alcuna reale come diremo.

Dice ancora Simplicio ch'in questo modo l'organo riceve la specie del sensibile senza la materia, ricevendo specialmente per che è un organo vivo, et animato nel qual sta presente la potenza conoscitiva e sensitiva, che si serve di quest'organo, nello quale ricevendosi la specie et similitudine della cosa sensibile si viene a far il sentir per la presenza della potenza sensitiva in quell'organo eccitata dalla specie ch'è in esso, e così diremo che l'occhio o pupilla ch'è l'organo et instrumento del vedere, può ricever molte cose come corpo e parte corporea, e riceverà passioni corporali e naturali, e non per questa recettione si può dire che riceva le specie delle cose visibili, ma quelle sole le riceve come organo vivo informato dalla potenza visiva et al hora ricevendo le cose visibili riceve spiritualmente e senza materia, e si può fare la visione come se dirrà.

Per che non basta che si riceva la specie de colori e cose visibili nell'organo vivo a fare la visione, ma è necessario che il medesimo organo riceva dalla potentia visiva ch'è presente un'altra attione, et è l'apprensione di questa specie in questo organo vivo. /103r/ Talmente che l'organo viene a ricever dal proprio sensibile la specie e forma o similitudine, et dalla potentia sensitiva la perfettione ch'è ricever l'attione d'essa potentia intorno a questa specie e similitudine, la quale non è altro che l'apprensione d'essa, d'onde si causa il veder e la visione. Di nuovo che la potentia sensitiva non viene altrimenti a patirese non tanto, quanto l'organo vivo nel quale ella si ritrova pate, ma l'organo solamente è quello che pate queste due passioni e riceve queste due recettioni.

Oltra di questo dice Simplicio ch'in questa unione che fa la potentia visiva alla specie e similitudine del colore nell'organo vivo, per la quale viene ad apprenderla, si fa il colore in atto, cioè si viene a conoscere il colore e si fa la visione et allhora la potentia visiva fa li colori cioè li conosce e giudica. Dunque il colore si fa sensibile in atto, o attualmente, che vogliam dire, dalla potentia sensitiva, per che allhora dice Simplicio il sensibile è attualmente sensibile, quando attualmente la potentia sensitiva l'apprende e conosce e quello li fa qualhora sono insieme la potentia

sensitiva et il sensibile, nè mai sono insieme se non quando la potentia sensitiva provocata et eccitata dalla specie del sensibile in quell'organo vivo nel quale è presente la potentia sensitiva apprende e conosce il sensibile unendosi ad esso, et allhora s'unisce al sensibile e fassi la medesima cosa ch'è il sensibile.

Dice di più Simplicio nel commento del testo seguente, che l'organo non patisce solamente, ma patendo fa qualche cosa et è attivo. Il che esso medesimo dichiara, per che il sensorio e l'organo è animato e vivo, nè pate come quelle cose le quali non hanno anima, le quali solamente sono passive e per questo ricevendo il sensibile con quella affettione e motione o alteratione o recettione, la qual chiama Simplicio vivace affettione, e così eccita e move quella vita e potentia sensitiva /103v/ ch'è in esso organo et eccitata in questo modo quella potentia apprende e conosce la specie del sensibile, quale apprensione e cognitione, e attione de la potentia sensitiva, et allhora come si è detto s'unisce al sensibile facendosi il senso in atto, cioè apprendendo equalmente il sensibile et il sensibile in atto, cioè che sia attualmente conosciuto et appreso, nè si moveria altramente il senso o potentia sensitiva s'el sensibile non fusse in quest'organo vivo.

Talmente che saranno duo mezzi che ricevono questa specie sensibile, cioè l'aria, ch'è l diaphano illuminato, il quale com'esso Simplicio dice nel commento del testo 128 del secondo, o primo secondo i greci, riceve e porta le specie sensibili, et essi l'organo, il quale è mezzo prossimo et in noi stessi essendo quello altro fuori di noi. Hanno convenienza fra di loro questi mezzi, per che tutti dua sono lucidi e chiari, per che ancora la pupilla è l'organo del vedere e lucido, ma differiscono per che l'aria si chiamerà solamente mezzo, et questo ch'è in noi si chiama organo. Quando dunque il sensibile è in questo mezzo ch'è in noi e nell'organo vivo, fassi quella applicattione del sensibile in questo organo, la quale Simplicio dice vivace affettione, per che l'organo che riceve il sensibile è vivo et questo sensibile ricevuto così vivacemente muove et excita, et quasi per modo di dire sollecita e titilla la potentia visiva ch'è presente all'organo, e quella così excitata apprende nel modo detto il sensibile a fassi la visione.

Da questo chiaramente s'intende ciò che Simplicio dice nell'esposititione del seguente testo, che l'attione del sensibile è differente dall'attione del senso e potentia sensitiva. L'attione del sensibile è solamente intorno all'organo, per che in esso solamente imprime la specie e similitudine sua, et excita solamente et sveglia per dir così il senso e potentia sensitiva, e la potentia sensitiva excitata da /104r/ quella vivace

affettione della specie nell'organo dove essa è presente apprende e conosce la specie e questa è l'attione della potentia sensitiva.

Hassi ancora da sapere ch'il senso come dice Simplicio nell'espositione del 12 testo del settimo della Phisica, dove Aristotile dice in che modo s'alterano i sensi e dice che si può intendere in tre modi e che tre sono i sensi, l'uno è la substantia, l'altro la potentia di quella substantia e 'l terzo è l'atto di quella potentia della substantia. Il senso che è la substantia pare che sia l'animale che sente, la potentia di quella substantia è la facultà sensitiva per la quale sente, et così per la potentia visiva applicata al suo organo nel che detto vede, per la potentia dell'udire ode, et per l'altre potentie sensitive sente gl'altri obietti sensibili; al terzo senso è l'atto di questa potentia cioè il sentire, come è il vedere ch'è l'atto di questa potentia. Per ciò che diceva Simplicio in quel testo ch'Aristotile chiama l'atto dell'udire l'attione della potentia dell'udire, la qual ha facultà d'udire, e la sonatione quella che si può udire. La comprehensione dunque della potentia sensitiva si chiama senso.

Essendo dunque questi tre sensi nel modo detto, diciamo che l'ultimo senso, ch'è l'attione della potentia sensitiva quale chiamiamo sensatione o sentire, procede dalla potentia sensitiva applicata alle specie sensibili e così saria attione della potentia sensitiva intorno a quella specie.

Da questo ne segue che la sensatione non si può dir passione, ma più tosto attione et perfettione, così come nel testo 57 del secondo dell'anima disse Aristotile, dove dice ch'è d'un geno diverso d'alteratione, come già havemo detto.

Da tutte queste cose in diversi luoghi da Simplicio dette chiaramente, appare com'il sentire è attione del senso intorno al sensibile ricevuto nell'organo vivo, come esso dice, cioè nell'organo dove sta presente l'anima sensitiva, nè altra attione ha il sensibile, se non di muovere et alterar l'organo animato di questa anima, la qual motione /104v/ et alteratione non è sentire, ma è necessario che la potentia sensitiva si exciti dalla medesima specie ricevuta di quell'organo e così excitata si unisca alle specie et allhora l'organo riceve un'altra attione della potentia sensitiva, la quale è la sua perfettione et è l'apprehensione di questa specie ricevuta in esso e questa apprehensione è ancora della potentia sensitiva, et allhora è compito il sentire.

Ma è necessario per esser questa potentia sensitiva unita al corpo et all'organo, il quale è corpo come diceva Aristotile nel 10 testo del secondo dell'anima, che se l'occhio fusse animale, la pupilla, ch'è l'organo, sarebbe l'anima e la forma. E' necessario dunque che l'obbietto visivo, e qualsias'altro obbietto sensibile sia proportionato alla potentia, dicono costoro, o vero all'organo dal quale si riceve et

intorno al quale l'obbietto fa la sua attione come si è detto, donde poi può excitare la potentia et farsi la sensatione, perchè non essendo proportionato, ma che exceda, non si fa quell'alteratione spirituale atta alla cognitione e sensatione, la quale alteratione è più presto salute ch'alteratione propriamente detta, come diceva Aristotile, ma sarà più presto un'alteratione corruptiva et è corruptiva dell'organo et consequentemente della potentia visiva la quale sta nell'organo. Per cio che non facendosi la visione se non è presente la specie visibile all'organo, la quale viene imposta con quella alteratione perfetta, come dice Simplicio, nè potendosi detta alteratione farsi dall'obbietto sproportionato, la forza visiva non viene ad essa excitata convenientemente, onde possa poi apprendere e come sarebbe a dire in cosa sua medesima, pigliar per mano la specie et unirsi ad essa, et farsi una medesima cosa, facendosi il senso in atto, et il sensibile in atto: è dunque necessario che l'obbietto sia proportionato all'organo.

Questa dunque è l'opinione di Simplicio, per quanto ho cavato da detti suoi, et in questo modo diremo che la potentia visiva faccia li colori non per modo d'efficientia, come dice Simplicio, ma per che l'apprende e giudica.

/105r/ Hora resta che veggiamo in che modo può stare che questo ch'ha detto Simplicio sia vero, imperciocchè Aristotile, huomo di tanta authorità, più volte così facendo comparatione dell'intelletto al senso, come dell'attione dell'uno all'attione dell'altro, dice ch'il sentir sia patire o passione del senso, et particolarmente nel 118 testo del secondo dell'anima ch'il sentire sia un certo patire, e che patisca il senso dall'obietto. Dunque non possiamo dire ch'il senso sia attivo et operi alcuna cosa intorno al sensibile, anzi al contrario che patisca da esso, et questo si può confermare con ragione, perch'essendo il senso et potentia sensitiva virtù unita alla materia et all'organo suo è forza che patisca più presto ch'operi.

Oltre di questo potrebbe alcuno dubitare in questo modo. La specie del sensibile si riceve nell'organo vivo come dice Simplicio over che questa recettione di specie sarà con cognitione o senza cognitione, s'ella sarà con cognitione come pare ragionevole essendo presente la potentia sensitiva all'organo dove si riceve la specie, dunque quella è la sensatione et consequentemente il sentire è attione del sensibile nella potentia sensitiva, o vero quella recettione è senza cognitione, et essendo così a che modo dunque differisce il ricever del legno che fa del calor e del freddo, e così il ricever de'corpi inanimati da questo ricever che fa l'organo e se dice che riceve come cosa animata dunque cognosce.

Et questo si può confermare per che essendone duo mezzi della visione, l'uno de' quali è fuor di noi, ch'è l'aria, che si chiamarà diaphano, et l'altro ch'è dentro di noi, et in noi, ch'è l'organo, nell'aria non si fa la visione, per che in esso non se riceve la specie come visibile, ma solamente come specie di colore, et questo per che l'aria non è animata d'anima, et potentia visiva, ma l'organo è animato di questa anima, et perciò ricevendosi in esso la specie si riceve come visibile. Ma volendo tener come tiene Simplicio non possiamo dire che quello ricever che fa l'organo della specie fusse di cosa visibile, et per questo non differente dal ricever che fa l'aria della medesima specie.

/105v/ Volendo sodisfare a queste dubitationi intorno alla prima è da sapere ch'il vedere et udire et generalmente il sentire, è un terzo atto, o moto che vogliam dire, il qual si fa e genera di nuovo, cioè non è in noi continuo e massimamente il sentir che si fa di cose particolari, et per che come è stato detto non è altro il vedere e lo sentire ch'apprender il visibile o 'l sensibile, è necessario che sia presente lo sensibile acciò se faccia la sensatione e lo visibile per che si faccia la visione, ma lo visibile non è mai visibile se non è nell'organo, cioè se la specie sua non è ricevuta dall'organo vivo come dicea Simplicio, nè può esser la specie ne l'organo senza alteratione, non alteratione corruptiva come s'è detto, ma perfetta più presto e d'un altro geno diverso. L'organo vien a patire dalla specie quest'alteratione, il senso o potentia sensitiva viene a patir per l'organo e come diceva Aristotile il senso si viene ad alterar per il corpo, dunque diremo che la potentia sensitiva si dice patire non come potentia cognoscitiva e sensitiva, ma solo per l'organo suo, il quale pate dal sensibile et essa è solamente excitata o svegliata dall'istesso sensibile ricevuto dall'organo vivo, ma intorno al cognoscere et apprendere non pate cosa alcuna dal sensibile, per che da se stessa è atta a cognoscere ogni volta che la specie del sensibile sia ricevuta nell'organo suo nel quale ella sta.

All'authorità dunque d'Aristotile se dirrà ch'è ben vero ch'el senso pata, ma non come senso o potentia cognoscitiva, per che non riceve cosa alcuna dal sensibile per che si faccia cognoscitiva, o vero per che l'apprenda, ma solamente l'organo nel quale ella sta, e del quale ha di bisogno per lo ricever della specie acciò sia excitato da essa, e possi operare e fare l'attione sua ch'è l'apprensione, et cognitione del medesimo sensibile. Et da questo appare ancora la risposta a quello che si diceva per confirmatione dell'authorità, e che ciò ch'habbiamo detto sia vero, da questo più chiaramente si può comprendere /106r/ per che è solito Aristotile chiamar quelle cose le quali hanno bisogno d'alcuna cosa extrinseca per poter exercitarele loro

attioni, più presto passive ch'attive, come che la gravità habbia a caussar il moto nelle cose gravi più tosto per modo di passione che di attione, e la chiama principio passivo per haver di bisogno dell'extrinseco o del generante e di quello che rimuove alcuna cosa, che prohibisce il moto delle cose gravi et avvera che non sia in questo modo il moto del vedere e l'attione della potentia visiva o sensitiva, perch'essendo potentia dell'anima è principio et è attiva, ma perchè ha bisogno della potentia del sensibile come s'è detto e senza questo non s'excitarebbe all'attione sua, per questo si dimanda più tosto passiva ch'attiva, et possiamo dire che non solamente è passiva per rispetto dell'organo al quale sta unita, ma ancora per che è necessario che sia excitata da quella specie, ma altro quella specie non fa ch'excitare questa potentia sensitiva, et ella poi fa la sua attione di cognoscere, giudicare et apprendere la specie del sensibile, la quale si dimanda sensatione.

Et dice Alexandro nel terzo delle questioni naturali al 19 capitolo che la potentia sensitiva è potentia organica, è unita all'organo e come cosa ch'ha l'essere suo nell'organo viene a sentire, talmente che sente come cosa che è in altri e perciò viene a patir, patendo quella cosa dove essa è. E poi che altramente non si faria la visione, e sensatione, senza la passione et per quella alteratione come s'è detto viene ad esser chiamato il sentire patire, e tanto più ch'in questa alteratione, per che ci si consideri più l'attione che nel giudicar, per che quella viene da fuori, fassi da una cosa corporea, e ritenesi in cosa animata et e passione di essa. Et dal senso o potentia sensitiva solamente viene l'apprensione, e giudizio della cosa sensibile.

Puossi pigliar il senso e potentia sensitiva per l'aggregato dell'organo e della facultà. /106v/ All'altra dubitatione facilmente dalle cose dette si può sodisfare, et diremo ch'è ben vero che si riceve la specie nell'organo animato, ma non per questo è fatta la sensatione, ma è necessario che quell'organo con quella specie, o la specie ch'è in esso s'unischi al senso, et allora si unisce quando sollecitandolo et excitandolo, quello li apprende, et in questa apprensione consiste la cognitione. Et quando si dice dunque non saria differente la ricettione del sensibile nell'organo dalla recettione della qualità nel legno, o vero della specie nel mezzo ch'è fuor di noi, ch'è l'aria. Rispondo che molte sono le differenze tra queste recettioni, per che dalla recettione che fa il legno e le cose inanimate delle qualità, differisce per che quelle si fanno con alteratione reale, come è nel legno, e cose inanimate. E vengono a patire nell'intrinseco, ma non così patisce l'organo per che non si fa in esso alteratione reale, ma spirituale e senza materia, e senza le qualità ch'inducono passioni. E finalmente quelle sono passioni di cose inanimate, et queste di cose animate, quelle

reali, e queste spirituali. E' differente poi il ricever dell'organo da quello che fa l'aria, e 'l mezzo, per che nell'aria la specie non si può vedere, per che se ben si riceve in cosa prossima, nondimeno non si può fare apparenza alcuna per non esser atta l'aria per la sua rarità a conservar le specie, come vedemo in altri corpi tersi e puliti come lo specchio, vetro, e l'aqua, si veggono le specie e similitudini delle cose, per che son atte queste per la corpolenza loro e la loro densità a ritener la specie e per esserno puliti e tersi renderla a l'occhio. Diremo dunque che la pupilla et l'organo del vedere riceve la specie e la ritiene, et può quella specie nell'organo muovere il denso, il che non può fare nell'aria.

/107r/ Ma come diremo che differisse dal ricever delle specie medesima che fa l'aqua, e le cose de più crassa substantia che l'aria, diremo per che la receptione della specie nell'organo è in cosa animata et in quell'altre solamente come in cose corporee inanimate. Et per questo ricevendosi la specie nell'organo animato può excitare e muovere la potentia sensitiva ch'è in questo organo, alla cognitione sua. Et è necessario che si faccia per applicatione et approsimatione di specie nell'organo, per che si faccia la visione, per che in esso organo è la potentia sensitiva.

Dunque la specie non si dice mai visibile se non è nell'organo, per che bisogna ch'habbia questo nome di visibile per rispetto alla potenza visiva, et allhora riceve questa denominatione quando è nell'organo dove alberga e sta la potentia visiva et questo basti.

Ms. Bywater 7

Quaestio de aeternitate animae

46

Officium sapientis multiplex a philosophis accipimus. Unum est veritatem dicere, secundum est mentientem posse manifestare verum ordo investigandi est ex ipso mentiente ut solet Aristoteles dicere. Primo enim disputat contra mentientes pro investigatione veritatis et propter exercitium, secundo veritatem determinat cum ergo duo sint officia sapientis dicta ideo in hac questione de immortalitate animae ordinem Aristotelis servabimus. Primo mentientes manifestabimus, secundo veritatem nostrae fidei declarabimus a Deo traditam. Mentientes sunt philosophi quia principiis naturae innixi veritatem haud videre potuerunt sapientiam quae dat immortalitatem fuit a Deo et Christo data hinc ergo a natura ad ea quae sunt supra

naturam veniemus et primo nomina sunt declaranda quae bifaria sunt, scilicet endelechia et nus, quae sunt necessaria quia his philosophi utuntur, endelechia est nomen attus et quatuor modis ab Alexandro, Themistio, Philopono et Simplicio dicitur ex hoc nomine pendet difficultas nostra. Alexander precipuus inter istos declarat quid est endelechia et dicit quod dicitur esse perfectio et finis eius rei cuius est perfectio ita quod includit perfectionem et finem ergo est illius cuius est attus perfectio et finis; Themistius inquit quod existere ideo dicitur, idest habitus perfectionis et Hermolaus volens uno nomine dicere dixit endelechia est perfectitia via, sed difficilis est utrum sicut in greco sic in latino; Philoponus interpretatur et dicit quod tria includuntur in hoc nomine unum perfectum et simul habere una perfectio simul habita, pape satan alef. /83r/ Simplicius qui in aliis obscurus in hoc nomine clariusculus est dicit quod endelechia est nomen quod est habere esse imperfectione, perfectio et finis dicit Alexander, domini quilibet istorum bene dicit pro declaratione debes scire quod Aristoteles significat nobis declaratione istius nominis, ix met vii venit nomen motus in quo est vult dicere attus qui ad motum venit componitur et nequitur et aliis etiam dat quia maxime motus attus est, ideo notate quod forma habet duplex esse unum in motum et dicitur motus et nunquam accipiatur motus pro fluxu nisi in motu locali in alteratione vero pro forma in fieri capitur semper in augmento e così Burleo è spacciato, dicit hoc Averroes 3 phys, motus est generatio partis post partem perfectionis ad quam vadit explicat diffinitionem Aristotelis, quod est attus entis in potentia.

Ac si diceret quod terminus et motus idem est, motus enim non est preter res ad quas est dicit Aristoteles vel ergo forma habet duplex esse in fieri et dicitur forma imperfecta et dicitur motus vel potius est in fine et dicitur habitus et forma perfecta dicitur ergo forma per motum aquisita ratione perfectionis respectu subiecti et rationem termini et finis respectu motus ergo forma habet duplex esse in fieri et dicitur motus ut habet esse completum dicitur perfectio respectu completi subiecti finis respectu motus et ideo primo de generatione habitus presentibus in materia cessat motus tunc dicitur forma habita quoniam forma est completa, Aristoteles ergo vult quod endelechia habet duplex esse, est forma quae habet esse terminus et sic quae ad motum adnectitur dicit Aristoteles, quomodo? Quoniam terminat motum et dicitur finis respectu motus ideo dicit Alexander endelechia est imperfectione et fine eius rei quae est in actu et cuius est forma et in fine respiciendo utrumque unde forma ea dicitur endelechia quae est finis, motus declaro nam dicitur forma bonum et nobile quoddam ut primo phys 81, existente quodam bonum divino et appetibili,

ista habet rationem finis patet quod Aristoteles non loquitur ibi de Deo ut alii dicunt, sed de ea quae per motum acquiruntur forma ex hoc sequitur corollarium dictum 3 meth et 2 phys, in mathematicis non datur ratio finis dicit Averroes quia ratio finalis dicitur quae habet nobilitatem et rationem boni et haec est quae terminat motum et ipso acquiritur mathematicus has formas non considerat, sed eam quae secundo phys cui est forma declarans essentiam et motum non, enim habet causam finalem mathematicus quia abstrahit a motu et non considerat istam formam terminantem motum. Endelechia ergo est finis et perfectio motus et subiecti forma ergo quae proprie habet haec duo dicitur proprie et per se endelechia.

Secundo scias quod aliter improprie dicitur endelechia et sic etiam intelligentiae dicuntur ab Aristotele et etiam in artificialibus proprie vero non est nisi forma et finis terminans motus videns Gregorius Nizzeus, quod cum Aristoteles dicit anima est endelechia dicit quod statim intellexit ergo anima est corruptibilis erat magnus philosophus, patet quia est terminus motus et perfectio subiecti et omnis forma talis est corruptibilis, ergo anima deffinita ab Aristotele est corruptibilis quia dicit quod est attus corporis phisici, ergo corruptibilis. Secundo notate de hoc nomine mens et intellectus qui de quatuor dicitur secundum Alexandrum de intellectu potentiae de quo philosophi quomodo est, secundo de intellectu in habitu ut sciens non utens scientia, tertio de intellectu in actu operante, quarto de agente et per intellectum agentem intelligo omnes intelligentias secundum Alexandrum quia est actus purus et omen tale habet rationem agentis et nullo modo passi ideo dicitur agens et attus purus quelibet intelligentia respectu eorum quae sunt infra luna, licet inter se una sit attus et alia potentia respectu ergo orbis et naturae dicuntur causae efficientes, a quibus caelum et natura dependent dicit Aristoteles, nostra ergo quaestio de intellectu possibili est philosophi de agente vero conveniunt quod sit aeternus isti quatuor at secundum Averroem et alios intgellectus dicitur /83v/ de quatuor de intellectu potentiae, in habitu, de intellectu agente et de cogitativa vel immaginativa secundum alios preter Alexandrum qui nunquam meminit de immaginativa, habes ergo de quo est quaestio et terminos declaratos.

Veniunt isti doctores et primus Alexander et Sosigenes eius magister cuius opinionem primo declaro. Secundo videmus quid obicit Iohannes Grammaticus et alii latini et greci, et primo videbitis auctoritates Aristotelis quae opponuntur huic oppinioni et videbitis istius opinionis veritatem non ut credatis quia infra videbitis omnes opiniones philosophia enim non est ut mercatura, non enim inquit Averroes sermo in philosophia est brevis, sed longus Alexander primo supponit quaedam,

secundo ponit conclusiones quasdam prima suppositio anima est attus corporis phisici organici ab ovo reducit anima univoce convenit animae asini, humanae et aliis ea quae hic deffinitur ab Aristotele etiam rationalis anima est attus corporis phisici et anima asini et plantae est attus corporis phisici, secundo secundum ipsum differt anima rationalis et intellectus potentiae anima rationalis, est anima hominis habens scientiam, potentias vegetandi, nutriendi, generandi et augmentandi, sentiendi ac intelligendi, idest recipiendi lumen exemplum unus qui haberet unum colorem verbi gratia qui dicitur scambiante secundum quod opponitur soli eandem habet sustantiam coloris sed ratione diversificatus, ad idem habet potentiam mutandi colorem tamen est una substantia, substantia animae rationalis est una sed habet multas potentias rationalis ergo dicitur quae habet potentiam ratiocinandi intellectus potentiae, est illa potentia et facultas animae, tamen nos solemus confundere ut Poetae tectum pro tota domum capiunt, sic nos intellectum potentiae dicendum quae est suprema pars animae intelligimus totam animam ergo quantum spectat ad nostrum propositum questio est de tota anima a sua prima et simplicissima parte licet dicamus etiam de intellectu potentiae esse questionem intelligimus tamen animam rationalem per supremam partem et sic de utraque est disputatio.

Amplius supponit Alexander quod illa anima dicitur proprie attus quae informat corpus et operatur medio instrumentis corporeis, quae determinat sibi ut anima sensitiva et vegetativa, at intellectus quoniam non determinat sibi organum dicit quod est aliud genus animae hoc dicit Aristoteles, aliae animae determinant sibi corpus haec vero non determinat, ideo non est attus corporis quia non determinat sibi corpus, sed tantum est potentia animae ideo declaratur, quod est aliud genus animae, dicit quod non determinat sibi partem qua operetur, ut 3 de anima, ideo quando queritur an intellectus det esse, nihil est si daret esse informaret partem corporis vult dicere quod non determinat sibi instrumentum corporis, ecce quod conveniunt ista simul similiter dicitur separabilis quia non indiget organo ad operationem et potest intelligere alia quae materialia non sunt quia aeterna sit de hoc infra; ergo intellectus potentiae non est attus corporis quia si est potentia non est attus sed tantum est pura potentia animae respectu intelligibilis; licet anima ipsa sit substantia et attus corporis, intellectus tamen potentiae non est attus corporis, quia non determinat sibi corpus ideo dicit Alexander quod intellectus possibilis est potentia animae, non est attus corporis quia non possunt stare simul ista duo attus et potentia.

Tertio quomodo intelligitur quod anima sit una secundum substantiam plures secundum virtutes ut primo de anima Averroes dicit quod est sicut pomum in quo est odor, color et sapor et est unum secundum substantiam, plures secundum potentias similiter potentia in anima vel determinat sibi organum vel non habes ex hoc contra Philoponum qui ponit animam aggregatum ex sensitiva anima et vegetativa et rationali, va che cogliesti San Tommaso, debite fuit coactus a veritate /84r/ et non dicit tres esse animas sed unam substantiam plures vero potentia et secundum potentiam hoc in principio tertii declaravi secundo contra Divus Thoma quomodo possibile est quod unamet substantia habeat duas potentias unam corruptibilem, scilicet vegetativam, aliam aeternam, scilicet intellectivam, hoc non potuit imaginari Alexander quomodo una substantia et eadem habeat potentiam corruptibilem et aeternam. Divus Thoma ponit intellectum et voluntatem quae sunt accidentia animae secundo sunt aliae potentiae quas producit et format et sunt corruptibiles. Primae vero potentiae sunt perpetuae non potuit magnus Alexander differentiam remotissimam plusquam genere in eadem substantia ponere, scilicet perpetuum et corruptibile differunt enim plusquam generi.

Ultimo supponit Alexander quod potentiae animae sunt finitae, secundo sunt ordinatae ad invicem vegetativa ad sensitivam, sensitiva ad intellectivam ordinatur hinc sequitur quod intellectivum in mortalibus non potest esse sine sensibus, nec sensus sine vegetativo, hoc vero est per quod est animal ut de tactu in quo consistit esse animali ex hoc sequitur corollarium a paucis intellectum, sensitivum et vegetativum ubi sunt primo in corde secundum Aristotelem differunt secundum rationem ut libro de morte et vita sunt in uno numero subiecto, intellectivum vero est in corde dicit Alexander, probo essentiam animae est in corde, ergo ibi sunt omnes virtutes, patet antecedens quia a corde fluunt spiritus et quasi attus circa omnia instrumenta et ab ipso fluunt omnia opera animae.

Dices tu ergo est potentia organica anima rationalis cum sit in determinata parte nego consequentiam potentia rationalis est in corde ergo organica quoniam aliud est esse in corpore et esse organicam potentiam, esse organicam intelligimus quoniam utitur pro instrumento organo ad operationum functiones ut visus oculo esse in corde aut non dicit partem esse organum sed quod substantia animae sit ea quae in corde est quia tamen potentia rationalis est in anima ideo dicitur esse in corde non quod in corde sint receptae species sed potentia rationalis quae fluit a substantia animae est in corde non tamen organica dicitur et hoc est a grecis corpus enim comparatur animae ut subiectum et est materia et ut organum respectu operis ergo

valet ipsum esse animae est in organo in corpore tamen in sui opere non utitur organo et ideo dicit Aristoteles anima est actus organici corporis potentia vitam habentis ut declaret actum primum quod est ipsa vita distinctum ab actu secundo idest ab ope, haec sunt suppositiones Alexandri.

Sunt modo conclusiones. Prima intellectus possibilis est a principio geniturae generabilis ad generationem et corruptibilis ad corruptionem totius, idest subiecti quoniam intellectus possibilis non habet contrarium ut habetur in libro de longitudine et brevitate vitae, ideo corrumpitur ad corruptionem subiecti et non nisi uno modo non contrarii ut scientia.

Secunda conclusio potentia animae, idest intellectus possibilis distinguitur ab aliis potentiis ratione non subiecto quoniam eadem essentia est substantia a qua pullulant omnes istae potentiae et Scotus bene hoc utitur secunda sent., de imagine trinitatis, scilicet pullulare.

Tertia conclusio quia potentia intellectus magis differt a sensitiva et vegetativa, qua inter se sensitiva et vegetativa quia est primo alia potentia et secundo non est organica ideo habet duas differentias est alia potentia et non organica ideo videtur separari ut perpetuum a corruptibile quoniam habet duas has differentias ut videbitis ex verbis Alexandri, de utroque intellectu illa verba sunt vera licet de intellectu agente intelligat Alexander de hoc tamen infra.

Quarta propositio intellectus magis assimilatur dispositioni agrario et illi privationi ad recipiendum scripturas qua /84v/substantiae tabulae quid habes o Averroes? Per intellectum potentiae intelligo facultatem recipiendi cum dico tabulam dico substantiam atque ad recipiendum scripturas tabella domini est homo vel anima quae est substantia, sed illa dispositio habet comparisonem ad agrarium, idest privationem et dispositionem literarum unde intellectus possibilis non est proprie qualitas licet sit facultas quamvis potest dici qualitas ubi includitur privatio communiter loquendo et Averroes dicit cur potentia et impotentia naturalis non numerantur inter qualitates? Quia includunt privationem et sic intellectus potentiae includit privationem sic quando dico dispositionem dico privationem et propter hoc non dicitur vera qualitas licet secundum Divum Thomam intellectus sit accidens et qualitas.

Quinta conclusio intellectus potentiae non intelligit nisi cum phantasmatis vel eorum auxilio dico hoc quia potest intelligere se ipsum et substantias separatas quia ex phantasmatis intelligit per conceptus aggregatos sumptos a phantasmatis et magister meus Suessanus dicebat duplex esse phantasma phisicum et

methaphisicum: dove si trova questo? Manco all'hosteria della corona, omne phantasma domini est in fantasia, dic tu intellectus intelligit per phantasma vel non sine phantasmatis et sic tu intelligis quod motus est aeternus, idest habet esse semper intellexistis immobilitatem Dei immobilis permanens et dans cuncta moveri et esse impartibile et nec per sensum unde aggregas conceptus quod est animal immobile, impartibile, iste conceptus adequatae non est a Deo, sed colligitur ex phantasmatis ex quo infinitas informis possit comprehendi igitur quinta propositio est quod intellectus intelligit universale cum phantasmate aut non sine phantasmate et subdit et iste ordo scilicet connexio potentiarum inter intellectum et sensum est necessarius quia sensus non operatur sine vegetativo quia periret nen intellectus sine sensu idest mortuis neque bonum neque malum dicit Aristoteles in ethicis ideo si non vegetas non sentis.

Sexta propositio utrumque librum Alexandri includo in his dictis inquit intellectus non habet operationem ab arte sed anima naturaliter potest intelligere, est attus naturalis in homine, non fit tantum a principio generationis sed in adulta etate quomodo vadit dico quod est opus naturae non agentis naturalis sive supra naturam sed quia potentia animae est et etiam quia quando potest recipere lumen tunc intelligit, nam quando homo potest intelligere in septimo anno unitur ei intellectus agens notate verba Aristotelis, de historia animalium, dicit tres propositiones in animalibus rationalibus sunt vestigia quedam humani habitus ut simia vidit Albertus cucire le scarpe, tanto t'aiuti Iddio, non facit hoc ex arte, sed imitatione, quadam similiter elephas adorat lumen admiratur enim dicit Aristoteles splendorem noctis et per lavarsi scende alla fontana. Sunt ergo vestigia in pueris fere nulla est disinctio ab eorum anima, et anima brutorum nulla est differentia quia puer non potest uti rationem quia intellectus possibilis non est habilis ad recipiendum lumen ab intellectu agente sed est ibi tantum quedam attitudo dicit vero fere propter illam attitudinem et potentiam attam ad recipiendum lumen qua habet pro aliquo tempore quae in brutis non est at in nobis quando intellectus vigoratur distinctionem animal plus cognoscit qua primum oritur lupus cognoscit lupum et matrem sed forte in nobis propter maiorem et crassiorem humiditatem impediendam organa minus distinguimus at deperatis ab humiditate et crassitie illa imagines melius intrant et distinguimus unumquodque.

Septima propositio intelligere quod est primo in nobis? Respondet Alexander primo in nobis unitur intellectus practicus qua speculativus patet quia versatur circa possibilis esse vel non esse et circa singularia et agibilia quae indigent consilio et

providentia ut medicus, ex his sequitur aliud principium domini, quando ero senes dabo vobis istum meum librum ubi ex sex principiis deduco totam philosophiam Aristotelis. Sequitur dico quod moralis facultas peritia in moralibus naturaliter precedit philosophiam et omnem scientiam speculativam et intellectus practicus intellectum speculativum, sed nota quod precedit exercitium in moralibus, sed scientia in se precedit exercitium quoniam scientia moralis a principiis speculativis deducitur et omnes artes morales dependet a speculativo, ideo dicit Aristoteles quod oportet habere exercitium circa attus qui vult adire philosophiam, ut dicit Sanctus Thomas requiritur exercitium attus non habitus quoniam per scientiam acquiritur post habitus scientia moralis.

Ultima propositio facultas intellectiva idest intellectus dividitur in principium volendi, appetendi et cognoscendi, alii in practicum et speculativum quod idem est et non est haec dispositio in substantia animae et intellectus sed respectu finis quoniam unum ordinatur ad opus aliud ad scientiam patet ergo quod dicit Alexander modo ad rationes contra ipsum veniemus et in alia lectione.

47

Cepistis fundamenta et opinionem Alexandri, qualiter intellectus agens erat aeternus, possibilis vero generabilis et corruptibilis, intellectus vero agens ad generatur dicunt aliqui, alii intellectus fit, alii advenit, intellectus vero potentiae generatur.

Contra hoc sunt verba philosophi ita difficilia quod indigent declaratione et primo a famosioribus incoandum, est quedam vulgata propositio ad quam omnes primo accedunt textu 21 de anima de intellectu, autem et speculativa potentia nihil manifestum est et dicit separatum vero est ab isto ut perpetuum a corruptibili ergo dicit esse perpetuum.

Secundo in XXII textu dicit reliquae vero partes animae ergo si dicit reliquas ille erat intellectus qui est pars animae.

Amplius non dicit de intellectu agente quia dicit nihil esse manifestum ergo de intellectu qui in nobis est intelligit at intellectus agens patet quod est Deus et intelligentia separata haec prima fronte videntur contra Alexandrum, satis attenti iste textus facit pro nobis et est contra aeternitatem intellectus possibilis.

Debes scire quod Aristoteles in textu xix dubitabat et repetit dubitationem in primo libro factum an sint animae vel partes animae et si partes an separabiles loco et ratione post hoc capit unum membrum quomodo, scilicet separatur loco et dicit quod in aliquibus patet ut in plantis patet si removetur truncus aliquis et iterum

plantetur pululat et generat, similiter in entomis, idest quae dissetta vivunt ergo videtur quod distinguatur loco et hoc quia corpora in quibus sunt ille vires distinguuntur loco in textu xv conclusit quod in mortalibus intellectivum non est sine sensitivo, arguo sic o tu qui dicis quod hic intelligit de possibili intellectu, tu facis ipsum contradicere sibi ipsi quia dixit quod non potest separari, nunc vero dicit quod separatur sicut aeternum a corruptibili non ne haec contradicunt, nunquam hoc solvere potuerunt.

Praeterea textu xxxii de anima dicit ratio et intelligentia non est sine sensitivo et vegetativo de intellectu speculativo non est alia ratio, vult ergo semper quod rationalis anima in mortalibus non est intellectivum sine sensitivo ergo non possunt distingui loco licet ratione differant hoc dicit libro de iuventute et senectute et de morte et de vita, quod in eodem numero in quo est sensitivum et intellectivum.

Amplius dicit Aristoteles in mortalibus et non dicit an in immortalibus, sit hoc ideo intellige illam literam secundum Alexandrum in suis quaestionibus postquam Aristoteles determinavit quod intellectus non potest distingui loco a vegetativo, et sensitivo principio et quoniam deicere intellectus et nomen aequivocum ad intellectum agentem et possibilem ideo postquam hoc agit quod rationalis anima non potest esse sine sensu loquor dicit de possibili de intellectu autem agente est alia ratio quia est intellectus tantum et solus aeternus ergo propter hoc interposuit hoc Aristoteles ut parentesim quia enim potest his dicere quod de omni intellectu intelligeret ne esset aequivocatio ideo dicit quod de intellectu agente qui dicitur speculativus ut dicemus non intelligas quia nihil dictum est /85v/ de eo sed dicitur 3 de anima xii meth solvit hic dubitationem et dicit vero de speculativa potentia ut distingueret ab intellectu potentiae quia est ab eo practicus intellectus et uniuntur materialibus et intellectui agenti. Hoc accidit propter mixtionem intellectus possibilis ab intellectu ergo potentiae fit practicus intellectus a quo fit diagnia et discursus et universalis materialibus singularibus applicat ideo dicit non de intellectu practico sed speculativo quia universalis cognoscit nihil dictum est quasi dicat non est de eo id quod dictum est supra quia videtur aliud genus animae non dicit alia pars animae sed genus animae quia iam dictum est quod ratio est alia pars animae primo plusquam genere aeternum enim et corruptibile differunt plusquam genere haec verba in xxxii dicit alia ratio quia ut divinus est intellectus dicitur ratio eius speculativum dicas tu habet aliam rationem est aliud genus animae idest animandi qua aliae partes animae dictae supra.

Et separatur ut aeternum a corruptibili declarat modum separandi quia non erat vera separatio cum corruptione alicuius memebri non separatur anima nisi aequivoce quia corrumpit non est ergo vera separatio quia separata est inter duo quae praesistunt ut de lignis quando vera separatio est cum corrupto unius dicitur corruptio ut dicit Alexander et Averroes viii phis, non separatur anima nisi corrumpatur quia ergo non erat vera separatio nec secundum locum quia intellectus agens non est in loco quia intelligentia 3 non separatur loco ut anima caudae lacertae dependet et generatur cum corpore ideo ad eius divisione dividitur, at intellectus agens quia haec non habet ideo dicit Aristoteles separatur ut aeternum a corruptibili quia scilicet corruptibili corrupto remanet aeternum ut patet ergo non est in loco ideo non separatur secundo non est vera separatio sicut causa lacertae quia partes non restant, tertio quia anima ista non dat esse corpori nec dependet a corpore.

Secundo non separatur secundum rationem tantum ut mathematica, intellectus non tantum ratione sed etiam re separatur, separatur ergo non vera separatione, sed aliqua sicut perpetuum a corruptibili separatur quae non est vera separatio quia unum tantum remanet separatur ergo una separatione quae aliter non potest dici sed sicut separatur perpetuum a corruptibili patet ergo de quo intellectu dicat quia vero haec sit intentio Aristotelis propter aequivocationem videte in textu xxxii dicit de intellectu vero est alia ratio quando dicit quod ratio in homine non est sine sensitivo dicit propter hac ne intelligas quod agens possit esse sine sensitivo ideo Aristoteles solvit aequivocationem.

Ad id quod dicis quia dicit reliquae animae partes, videtur ergo quod alia sit pars, scilicet intellectus agens potest dici quod illa fuit parentesis et post redit ad sensitivum et vegetativum vel dicas clare quod intellectus agens est pars animae quia ingeneratur dicit Aristoteles et tunc fit eius pars et differt ab arte dicit Simplicius quia intellectus est extra ut ars at assimilatur lumini quoniam intrinsecus illabitur nobis quod non habet ars dicit ergo pars animae ut principium intellectionis quia intellectus agit et illuminat ars vero non potest dici pars ideo intelligas hoc de intellectu agente et non de possibili.

Sequitur alia auctoritas fortior ego legam textum primi de anima, intellectus autem videtur innasci ingenestem sub substantia quedam existens et non corrumpi maxime enim corrumpetur ab ea quae est in senio debilitate si enim acciperet senes oculum iuvenis videret ut iuvenis, vide post textu lxvi ipsum ergo intelligere et speculari marcescit alio quodam interius corrupto ipsum vero scilicet substantia intellectum impassibile est cogitare vero, non sunt illius passiones quare hoc corrupto non

recordamur, dicit hic Philoponus, Alexander velit nolit fatetur dicere /86r/
intellectum esse aeternum sed tamen post pauca dicit quod intelligitur de intellectu
divino et arguit contra Alexandrum prima ratio intellectus divinus non est in
corpore, Aristoteles loquitur de intellectu in corpore ergo de divino non loquitur sed
nostro.

Secundo non oportet dicere quod intellectus non reminiscitur quoniam aliquid
corrumpitur si non est forma nostra.

Tertio non oportet dicere fortasse quod sit vera substantia quia nulli dubium est
quin sit substantia.

Domini, textum non est contra Alexandrum, dictum est ab Aristotele quod quando
aliquid est opus proprium animae contingit ipsam separari, si vero non, non
separatur, secundo suppose quod intelligere speculari sunt coniuncti totius ut dicit
infra suppono, ergo haec duo hoc stante unde deducis intellectum possibile esse
aeternum? Non a proprietate attus, quia intelligere est coniuncti, secundo marcescit
modo ex actu corruptibili quomodo infert aeternitatem potentiae? Non ergo
separatur, nec est aeternus quia attus est coniunctus ipsi intellectui possibili et
corruptibili, intelligere non est proprium, nec aeternum, ergo ex actu scilicet ex
opere, nec separationem nec aeternitatem potes inferre, quia attus et opus sunt
mortales ergo oportet quod de agente intelligatur intellectus.

Secundo probo quod ratio Aristotelis est de intellectu sicut de sensu, dicit enim si
anima aliquid pateretur non potest hoc esse quia si senex acciperet oculum iuvenis
videret ut iuvenis infert etiam in sensu quod sensitiva potentia ex sua natura non
patitur, sed organum, quod tunica fiat inaequalis et magis terrestris sed patitur id cui
inest potentia sentiendi, scilicet organum ideo bonus Alexander dicit quod haec ratio
esse probabilis quia ita concludit de sensu sicut de intellectu et divus Thomas
magnus vir dicit quod ex ratio ad homine excandesceret, enim si haec ratio probaret
aeternitatem, sanctus Thomas non extorquet textus dicit quod est ratio probabilis.
Themistius similiter dicit ad rationes intellectus non corrumpitur ex divinus est
separabilis haec accidentia sunt de intellectu qui est in corpore dicit quod sunt
intellectus agentis qui est aliquid nostri ut agit in intellectione et ut sic ut est aliquid
nostri quod non corrumpitur licet ut agens corrumpatur non ut substantia et dicit
quod est substantia quedam quia intellectus possibilis non est substantia et dicit
quedam substantia quia remanet et unitur nobis ut agens intellectionem intelligere
vero corrumpitur ergo est quedam substantia quia aliquando unitur, aliquando non.
Dicit vero fortasse quia adhuc non est declaratum sed in tertio declarat et simpliciter

est aeternus et solum ergo hic de intellectu agente loquitur qui solus est aeternus et est aliquid nostri ideo est quedam substantia.

Amplius suum operari marcescit et haec est opinio Averrois quia tribuit intellectui possibili ea quae dat Alexander agenti est obiectio ex xix tertii de anima Averroes dicit quod Aristoteles comparat intellectum agentem et possibilem quod est aeternus possibilis sicut agens modo comparatio fit inter similia ergo videtur quod possibilis sit separabilis et aeternus sicut agens respondetur quod si tu ponis unum re et substantia intellectum possibilem et agentem concedo si vero ponis quod sint duae intelligentiae ut patet ex verbis dico quod non comparat sed ponit convenientiam et communem quidditate inter intellectum agentem et possibilem et proprium etiam scilicet quod tantum intellectus agens aeternus est.

Sequitur tertia autoritas primo de anima xcix ubi Aristoteles supponit animam habere partes et arguit contra Platonem si anima tota est forma totius corporis et continet totum corpus ergo pars est continens partem corporis cum ergo eius pars sit intellectus quid ergo continet si anima tota continet totum corpus si sic difficile est imaginari quod intellectus habeat partem corporis dicit Philoponus quod Alexander videns quod ista ratio erat contra ipsum silentio preterivit, o bone vir quia non erat contra ipsum ut videbitis patet consequentia quia non potest fingi pars cui intellectus destinetur dicitur quod loquitur de intellectu possibili qui est pars animae et non habet organum ut tertio de anima et ideo eius impassibilitas differt ab impassibilitate sensus quia non patitur per se, nec per accidens quia non corpus nec forma corporis et non habet organum proprium et dabit exemplum quod sensus imperfecitur a forti sensibili intellectus vero perfecitur, dedit differentiam inter intellectum agentem et sensum, intellectus vero possibilis est passibilis et est pars animae nostrae, etiam agens est pars animae nostrae concedo in quantum unitur possibili unde patet quod determinat id quod dicit tertio de anima quod intellectus non determinat sibi partem ideo separabilis est ab omni parte sed loquitur de possibili qui in nobis nascitur, quid ergo habes? Quod sit aeternus non habes ex hoc, sed quod sit separabilis est alia auctoritas et erit in alia lectione.

48

Contra eundem Alexandrum prosequitur Philoponus aliis auctoritatibus est auctoritas primo de anima xv postquam declaravit quomodo phisicus diffinit per materiam dicit quod phisici est tractare de omni anima vel tali notat Philoponus cur dicit de omni anima vel tali, dicit aut tali quia de intellectu pertinet ad

methaphisicum, sed naturalis Philosophus extendit se supra se ipsum et a causis particularibus venit ad causas ultimas et universales, ut libro phys, quia devenit ad primam causam simiter in libro de generatione cum declaravit causas generationis devenit ad caelum quod est causa aeterna sed continue generans similiter in libro de anima cum tractavit de anima venit ad intellectum hominis qui ad methaphisicum pertinet et extendit se ad ipsum ut est principium animalium ac si dicas rem ipsam esse methaphisica sed modum et rationem considerandi vel modum intelligendi esse naturalem primus motor ut principium et anima humana ut principium animalium hinc deducit Philoponus quod intellectus est aeternus quia pertinet ad methaphisicum, similiter primo de partibus animalium ratio physica quae nulla esset si intellectus non esset aeternus, domini hoc est contra Philoponum, quia quando dico intellectum pono duas differentias in anima intellectum scilicet possibilem et agentem quando dicit de omni anima aut tali excludit agentem ut dicit Simplicius similiter primo de generatione animalium, dicit quod de agente intellectu ad methaphisicum pertinet pertractare nihil habes propter hoc quod intellectus sit aeternus.

Est alia auctoritas primo de anima lxxxii dicit Aristoteles querendo quae sit res quae continuat corpus et continet elementa respondet quod est anima et probat quia est melior quam elementa quia continet et continens habet rationem attus et melioris intellectus verus est omnium nobilissimus ergo est aeternus dicit Philoponus, o bone vir si alius diceret haec essent ridicula quomodo tenet ista consequentia? Vegetativa est imperfectior sensitiva, intellectus est nobilissimus animarum ergo aeternus est, nego consequentiam, comparatio est informis quae sunt animae in materia generabili et corruptibili, et ne miremini quod Aristoteles appellet eum divinum, scilicet intellectum quia corpus nostrum etiam vocat divinum Aristoteles, ideo non facit quod animam divinum quodam vocet, nam dicit restat ut mens sola sit divina ecce textus nihil enim cum eius actione communicat actio corporalis, sed enim omnes animae suum virtus vel potentia corpus aliud participare videntur atque magis divinum quam elementa, videtur ne tibi hoc esse corpus celeste? Id quod est longe melior vocat Aristoteles divinum et quia corpora animata plus simulantur corpori celesti /87r/ et maxime corpus humanum, ideo dicitur divinum ut dicit hic Albertus bene quod corpus humanum magis distat a contrarietatibus, idest magis eucraton est, idest magis temperatum quam alia quia distat a caliditate nimia siccitate nimia et aliis qualitatibus, ideo assimilatur caelo plusquam alia, licet sit una contradictio quia

dicit quod est calidissimum omnium quoniam figura erepta est quomodo ergo eucraton est de hoc tamen alias.

Alia est auctoritas sola mens deforis accedit Alexander, exponit de intellectu agente et pro declaratione debes scire quod intellectus agens dicitur deforis venire et preesse corpori ita quod est ante ipsum illabatur nobis et non a causa agente naturali deducitur de non esse ad esse.

Sed dicet iunior et fortiter si intellectus agens precedit generationem et esse sortis sunt duo dubia, ubi est iste intellectus antequam uniatu corpori quia secundum Aristotelem quelibet intelligentia est unita corpori et quod operatur.

Secundo tertio de anima dicit Aristoteles quod id quod est secundum potentiam precedit tempore modo sic intellectus agens prederet non intellectus potentiae.

Ad prima dicunt aliqui ut dicit Averroes in summa meth, quod intellectus agens est intelligentia lunae et hoc ponatur dicit Averroes, quia luna est vicinior nobis non extra sua tantum opinione alii dicunt quod intellectus agens est intelligentia solis et placet quia sicut corpus solis habet potentiam, potentia sentiendi, scilicet visum, sic eius intelligentia illuminat possibilem potentiam intrinsecam, scilicet intellectum et luna nunquam facit nisi malum.

Dicunt aliqui quod est intelligentia propria sphaerae humane et infra lunam assistens sphaerae et sic orbis suis sit tota sphaera humana et differentia est inter orbem suum et celestem quia iste orbis est discontinuus propter materiam quae causat individuationes et multiplicationem propter trinas dimensiones licet forma constituat individuum quia igitur recipit haec quae Philoponus accettat ideo est discontinuus orbis caelesti, vero quia non habet contraria ideo est continuus et aeternus ad argumentum Demones non dantur infra lunam concedo ergo nec intelligentia agens et non dicitur demon, sed Deus cognoscitur vero haec intelligentia esse aeterna non ex operatione quia intelligere marcescit, sed quia semper assisitit quia per essentiam suam et quod est principium alicui existendi tale per accidens est per essentiam, tale ergo intellectus est in actu et aeternus per essentiam suam ut ignis secundo meth est principium quo alia sunt talia quia est calidus essentialiter sic albedo est causa albedinis in pariete quae est alba essentialiter similiter quod facit universale et intelligere universaliter est intellectus agens ergo reducitur intelligere ad aliam causam per se ergo est intellectus et non dicitur demon et forte theologi qui ponunt angelos bonos et malos ad custodiam hominum, secundum philosophos malus demon est sensus, bonus vero est ratio. Eva

est sensus, ratio vero quae contrahitur est intellectus et Adam qui contrahitur Eva ut intellectus a sensu.

Ad rationes ergo quid facit intellectus agens ante quam uniat mihi assistit a se et quando unitur mihi quia habet potentiam quae ad omnes homines extenditur ut lumen solis est in aliis oculis quando tu dormis quod si omnes dormirent quid damni habet sol? Intellectus agens intelligit se ipsum in actu quod de possibili non potest dici quia est pura potentia et non intelligeret sed frustraretur si omnis homo dormiret.

Dicit ultimo Aristoteles corpus geniturae in quo semen secundo de generatione animalium, Suessa fuit primus qui adduxit hunc locum contra Pomponatium videtur ibi dicere quod intellectus possibilis deforis /87v/ accedit et non est querenda causa nota literam corpus autem geniturae, idest genitura in quo semen animalis prius contentus una provenit, idest innascitur partim separabile a corpore in quibus divina mens comprehenditur partim inseparabile Pomponatius male construit, Iohannes Grammaticus aliter legit melius debetis scire quod hac coagolatur a coagulum dubitatur autem inter caprarios an hoc coagulum fiat pars lactis vel dissolvatur inter benemeritos, multi dicunt quod sic quod remanet, alii quod dissolvitur similiter querit hic Aristoteles, cum semen viri unitur habet potentia omnes animas, sensitivam, intellectivam et vegetalem, an hoc semen fiat pars corporis generandi vel dissolvantur dicit Aristoteles quod pars humida et aquosa dissolvitur pars vero spiritualis quae est instrumentum elementos stellarum correspondens quae continet animam quasi remanet sed tamen videtur dicere in eo capite quod versus in spiritum evanescit sicut illa continet quod mutat et nulla est pars magnitudinis unde de semine an semper foras ex ea querendum est sed continet omnem animam ergo intellectus continetur in semine cuius remanet spiritus in virtute animalis generandi et sic dissolvitur illa corpulentia humida remanet ille spiritus qui dicitur intellectus et facit parentem secundum Philoponum.

Genitura in quo continetur semen quod est principium animalis patet quia supra dicit atque etiam de intellectu et sensuali similiter dicitur quod est in potentia in ipso principio una provenit cum illa genitura, scilicet semine partim separabilem animam continet in quibus comprehenditur divina pars quae adnascitur nobiscum qualis est mens unde accipitur quod intellectualis potentia continetur in semine et post dicit quod mens extra advenit aliud ergo in semine continetur aliud ad extra advenit ergo una pars deforis venit, alia fit et versus in spiritum in aerei dissolvitur neque querendum est an sit pars constituta et sit pars illius sicut lux quod aliquando

sic est pars aliquando non, aliquando ergo dissolvitur, aliquando non. Habes ergo quod oppositum dicit quo ad aeternitatem faciat pareat mihi Suessa non bene intellexit locum.

Est alia auctoritas primo ethicorum ubi quaerit Aristoteles contra Solonem qui dicebat ante obitum neminem beatum, dicit Aristoteles quomodo est verum hoc autem enim mors facit beatum vel post mortem est beatus et probat quod nullo modo stat sententia Solonis, secundo quaerit an infortunia nepotum vel amicorum post mortem removeant aliquid felicitatis ut vixit quis secundum virtutes morales habuitque intellectum speculativum moritur in hac felicitate post mortem filii ludunt bona a la taverna dove è la vita eterna, dicit Aristoteles an felix ille aliquid perdat felicitatis? Ex hoc quidam dominus meus cardinalis multum faciebat hanc auctoritatem, o domine Simon dicebat iste, cur Aristoteles hoc movet nisi aliquid nostri esset post cineres? Ultimo quod solutio ad hoc dicendum cogit et solvit quod aliquid ponunt infelici non tamen tantum quod mutent felicem in infelicem vel contra ista solutio dicebat ille presupponit aliquid esse in nobis post mortem unde Cicero dicit saepe si mortuis est aliquid sensus; domini, ego rideo quoniam religio nostra non invenit locum in Scriptura an detur purgatorium, ut patet enim quod sancta ecclesia tenet et quod ille oravit pro mortuis inesset contra Aristotelem: hic tertio de anima non reminiscimur, secundo aliquo interius corrupto corrumpitur intelligere unde nihil intelligit homo, tertio necessarium esset dare locum ubi hic esset felix et modum essendi quae omnia philosophus silentio preterit ideo dicatur quod est in opinione hominis prehesistentis et latini dicunt optime addit aliquid et adminuit felicitatis in memoria hominum quia nihi vivit in memoria hominum et quia iudicatur infelix si viveret ideo dicitur quod remanet aliquid eius felicitatis quam habent homines in memoria in qua iste vivit dicunt enim et si viveret non esset infelix.

/88r/ Ultima est auctoritas Aristotelis primo phis, de cognitione philosophi et Sanctus Thomas nihil dicit ibi forte propter textus vult quod Aristotels ponat ibi animam aeternam, sed pareat mihi quia non reperitur in textu Aristotelis hoc sed querit ibi Aristoteles usque ad quantum extenditur philosophus et dicit quod usque ad talem formam consideratur materia gratia cuius est inventa materia ipsa et est forma hominis et addit an sit aliqua forma abstracta ad methaphisicum pertinet nihil dicit de anima humana sed de forma humana.

Est tamen maxima auctoritas quam adducit Sanctus Thomas contra Averroem quod intellectus sit aeternus et multiplicatus et non unus intellectus ut XVII tex xii met,

postquam ibi Aristoteles declaravit quod causa agens precedit tempore suum effectum, secundum Michaellem Ephesium declarat secundo quod est forma quae sit simul cum eo cuius est forma hoc stante sequitur quod nulla forma precedit nec sequitur compositum cum dissolvitur compositum et quia erat difficultas de intellectu dicit an vero aliqua anima prescrutandum forte nisi de aliqua nihil prohibet de tota vero prohibet unde habes quod intellectus incipit cum corpore, dicit enim Aristoteles non utrum antecedit sed an sequatur aliqua forma, secundo non est aeterna quia sic prederet sed est immortalis multiplicata quia generatur ad hominem generationem, tertio dat esse animali, non esset simul cum toto et est immortalis quia remanet post haec. Sanctus Thomas et sic contradicit opinioni dicenti quod anima est mortalis et Averroi dicenti unitatem intellectus, sed ista opinio Divi Thomae contradicit omnibus principiis philosophiae. Primo contradicit ponentibus animam aeternam quia si incepit esse non potest esse aeterna, ex primo celi, tertio contradicit Aristoteli, xii met, si primus motor esset in materia, esset multiplicatus et corruptibilis. Petrus Pomponatius videns istas angustias dicit quod est per se vera et necessaria quod intellectus in quantum intellectus remanet post per accidens vero ut intellectus humanus est falsa, ista propositio per se est vera per accidens falsa et non inconvenit ut motus caeli est velocissimus omnibus motibus omni motu dato, datur velocior et ista propositio est vera per accidens, per se falsa dicit Averroes ut est in materia eius sicut de intellectu dicit iste vir tenet ergo grata materiae illa propositio et per accidens est vera gratia materiae.

Domini, vos videtis hanc responsionem non esse digna philosopho, si ut intellectus per se convenit ut antecedit ubi est hic intellectus in homine talpa ut animal videt, in quantum talpa non videt quia sunt animalia quae vident ubi vero est animal in quo sit intellectus iste preterea ibi loquitur de forma informanti, et intellectus animae non est potentia animae informanti.

Ideo debes scire quod Aristoteles loquitur de vero agente et forma et verum agens vii met est quod deducit de potentia ad actum et tempore precedit est quae materiale corporeum forma vera incipit et definit cum composito aliter falsum est quod agens precedat /88v/ quia datur agens simul tempore cum eo cuius est agens ut intelligentia, secundo de subiecta orbis est agens motum et est simul tempore cum motu precedit tamen sua natura intelligit ergo de agente vero corporeo et naturali similiter de forma intelligit materiali generabili et corruptibili aliter intellectus remaneret.

Dubitat post de intellectu quia nisi est genus aliud animae ideo aliud genus formae ideo post obitum potest remanere quia separatur ut perpetuum a corruptibili quia scilicet corrupto corpore remanet ad rationem ergo dicitur quod loquitur de intellectu agente ut dicit Averroes ex intentione Alexandri quae vocat adeptum remanet ergo quia non forma vera nec dat esse de quibus ibi dicit Aristoteles, dices tu cur non dicit precedit? Quia etiam intellectus agens precedit dicitur quod intellectus agens est forma ut agens precedit ut forma simul est cum composito et quia Aristoteles de forma dubitat ideo dicit quod ut forma non precedit non autem de agente dubitat patet quomodo intelligitur ista propositio.

49

Philoponus ut accepistis supra dimicatus est verbis Aristotelis modo rationibus Alexandrum impugnat et est una ratio in veritate faciens tres tunc silogismos et primo probat quod intellectus non est corpus nec virtus in corpore, secundo quod est separabilis, tertio quod est aeternus. Deducit primo quod non sit corpus quia non patitur, nec virtus corporea quia macerat aliquando corpus, gastigo corpus meum, dicit Paulus, dicit ergo iste frater si esset inseparabilis a corpore, quomodo ita male se habet quando cum corpore et corpore etiam marcescente ipsa plus viget, scilicet mens virtus quae adheret corpori decidit quoniam corpus decidit et nos videmus oppositum quod fortificatur intellectus corpore marcescente, non est ergo virtus corporea domini, ista ratio est etiam de sensu Aristotelis, dicit si senex haberet oculum iuvenis videret ut iuvenis, probat vero quod est separabilis quoniam eius operatio est separabilis, scilicet intelligere ergo potentia est separabilis quia sensus operatio est separabilis, potentia est separabilis aliter operatio erit perfectior potentia quod est falsum nam cuius ops est separabile ergo et illud sed operatio intellectus est sic ergo intellectus etiam quia actus nobilior potentia.

Ad hoc respondet Alexander quod intelligere dicitur separatum quia non organicum, secundo dicitur separabilis quoniam intelligit intellectus actum suum et se ipsum et intelligentias non tamen sine corpore potest esse talis operatio.

Tertio est separabilis, ergo aeternis dicit Philoponus, respondetur quod non sufficit ad aeternitatem inducendum esse separabile hoc modo sed requiritur quod sit intellectus in actu per suam naturam /89r/ et essentiam et sic Aristoteles de intellectu agente deducit quod sit aeternus qui est in actu per suam essentiam et non possibilis quia est in actu per accidens idest per agentem non valet ergo est

separabilis, ergo aeternus quoniam est potentia et requiritur esse substantiam in actum haec de istius ratione.

Averroes multas facit rationes ut vidistis et sunt quatuor capita. Primo verba Aristotelis, o Alexander, quomodo impassibile immixtum et intelligere omnia dicuntur de uno corruptibili domine, Averroes, si tu habuisses meliorem expositionem vel literam forte haec non dixisses, dico quod haec tria esse immixtu, impassibile et omnia recipere conveniunt sensui non simpliciter, sed respectu obiectorum oculus est immixtus a coloribus, secundo sensus est impassibilis passione corruptiva, corrumpitur respectu organi tantu, tertio recipit omnia si enim esset organica non reciperet omnia recipere ergo omnia non infert aeternitatem, sed solum non esse organicum.

Dices quomodo potes dicere, quod recipere omnia non arguat aeternitatem, etenim dicitur quod recipere omnia per essentiam arguit aeternitatem et hoc convenit intelligentiis, at intelligere per participationem quod convenit intellectui nostro et quod fiat intellectus in actu per aliud non arguit aeternitatem.

Secundo dicit Averroes, o Alexander, quomodo dicis quod deffinitio intellectus possibilis est illius dispositionis cum omnibus dispositionibus conveniat Averroes non vult intelligere illa dispositio est accidens, concedo sed diffinitur anima rationalis sub illa facultate non deffinitur accidens, quando diffinitur potentia sensitiva sed anima sub illa potentia ut patet de eo qui esset iudex, medicus et notarius, potest deffiniri ut medicus et ut iudex, et tamen bene diffinitur et non diffinitur accidens puta medicus vel iudex, sed ipse homo medicus sub illa facultate similiter quando deffinimus potentiam intellectivam, non deffinimus accidens vel potentiam illam, sed anima sub illa potentia quae est accidens naturale non ergo deffinitur preparatio, sed anima sub illo esse et sic intellectus potentiae dicit illam potentiam animae, et quando dico quod anima intelligit, non dico potentiam sed animam sub illa potentia qua dicitur rationalis cum dicis assimilatur magis agrafio dico quod illa potentia et non anima quae deffinitur sub illa dispositione assimilatur agrafio, sed illa potentia dices illud subiectum est substantia, concedo ergo aeterna, nego quoniam dispositio ipsa non est aeterna.

Tertium fundamentum Averrois, quia videtur quod agens et patiens sint substantiae aeternae quia sicut agens est aeternus quia facit intelligibilia sic possibilis quia recipit videtur aeternus quae non est maior ratio respondetur quod agere convenit intelligentiis, pati vero non ut xii meth, intelligentiae sunt purae actiones remotae ab omni potentia ideo potest aliquid recipere et illuminatum esse intellectum possibile

et recipere medio aliquo, scilicet per agentem et non esse eternum, non potest vero per essentiam agere intelligibile nisi sit eternum

Ultimum fundamentum Averrois, Aristoteles dicit Averroes comparat intellectum possibilem /89v/ agenti quare ergo dicendum quod intellectus possibilis est corruptibilis agens aeternus? Dicit Alexander dicitur quod non ex hoc quoniam separabilis dicitur intellectus agens est aeternus sed quia actu ens non sequitur est separabilis, ergo aeternus sed requiritur esse substantiam per essentiam et intellectus possibilis sit intellectus per aliud et in actu intelligit se et alia per aliud haec de Averro.

Contra Philoponum arguo primo rationibus universalibus quod intellectus possibilis non sit aeternus secundo contra suam opinionem, primo ut digrediemur in textu Aristotelis, debes scire quod de intellectu possibili usque ad haec devenit Aristoteles quod habet quid commune cum sensu, scilicet recipere et differt aut est pati vel simile sed aliud inquit Aristoteles, ecce quod incipit a genere communi concludit tria predicata quae declarant convenientiam esse impassibilem susceptivum speciei potentia illud et non illud similiter sensus, ecce quod per ista tria comparavit et dedit convenientiam inter sensum et intellectum. 4 textu incipit dare differentiam et dicit quia omnia intelligit necesse est esse inmixtum intellectum hoc enim supponit sensus est virtus corporea et ista est differentia. Quinto textu quod eius natura non est alia nisi quod possibilis est, concludit definitionem ipsius quod natura sua non est nisi sola possibilitas et ex hoc arguit quod non est virtus organica ergo est inmixtus ab omnibus materialibus ergo non est organicus, dico de materialibus quia Aristoteles dubitat an intelligat immaterialia ideo hic de materialibus intelligit textu 7 concludit ex hoc quod inmixtus est et inorganicus.

Quod alia est impassibilitas sensus et intellectus quia sensus patitur per accidens, ratione organi, intellectus vero non patitur nec per se, nec per accidens, quia non est virtus corporea nec determinata organo probat impassibilitatem non quoniam separatus et aeternus, sed quia intellectus a magno intelligibili non corrumpitur sed fortificatur, sensus vero corrumpitur a forte sensibili, ex hoc concludit separabilitatem, quia scilicet potest intelligere unum intelligibile et maximum, scilicet intelligentias non quia aeternus est, sed separabilis, dove il dovea dir se non qua o asino, dicit est separabilis quia potest intelligere obiectum non materiale, non dicit separabilem quia aeternus, et tamen erat locus proprius et necessarius ergo Aristoteles non cognovit aliam separationem nisi quia potest intelligere materialia et immaterialia, haec annotavit Aristoteles de intellectu possibili.

Tunc universaliter arguo contra Averroem et Philoponum aeternitas est de essentia aeterni, quando res est eterna et deffinitur ponitur in sue deffinitione aeternitas ut in caelo ponit aeternitatem in deffinitione. Secundo de Deo ponit aeternitatem similiter mundum dixit esse aeternum in eius diffinitionem, dico quod est unus et aeternus declaravit materiam primam et posuit in sua diffinitione aeternitatem. Si intellectus possibilis esset aeternus in sua diffinitione posuisset aeternitatem quia aeternitas est de eius essentia, at Aristoteles diffiniendo intellectum possibilem ita fuit remotus ab aeternitate ut diffiniendo omnes res naturales erit ergo aeternus secundum quid et per participationem. Primus modus mihi non placet Perrettus facit quindecim argumenta et nunquam venit ad hoc, aeternitas est de ratione aeterni intellectus est aeternus ergo aeternitas est de ratione eius sed Aristoteles non ponit hoc in deffinitione intellectus vel ergo non cognovit hoc vel non est aeternus unde ponit quod erat sibi essentia, scilicet esse natura possibilem in diffinitionem, nam dicit sua natura nihil aliud est quam pura potentia. /90r/ Confirmatur haec ratio in intellectu agente ponit aeternitatem similiter si intellectus possibilis esset aeternus non ne posuisset aeternum esse.

Confirmatur et secundo et primo scias quod Aristoteles in principio libri de sensu et de sensato dicit de anima autem seorsum vel secundum se dictum est in secundo de anima Alexander exponit dupliciter primo quia dicit de anima in universali et in particulari et dixit eius potentias ut universaliter et particulariter vel secundo et declarat primum non enim tractavit perfecte de organis quibus anima utitur declarabit vero hic libro de sensu et de sensato ergo in libro de anima dixit de anima secundum se tunc arguo sic si anima haberet opus sibi proprium et esset eterna, hoc cum apud te sit verum Aristoteles haec dixisset et quando loquitur de anima secundum se erat locus necessarius et a proposito non erat locus magis necessarius et attior quam liber tertius de anima ad dicendum quod anima sit aeterna sed nihil dicit tertio de anima ubi de intellectu secundum se arguit et nihil dicit ergo nullibi dixit nec potuit dicere patet ergo quod ratio ista est demonstratio.

Secundo arguo specialiter contra Averroem qui vult quod intellectus non unitur secundum operationes, licet secundum aliquos det esse, quod est falsum unitur ergo nobis per operationem intellectus possibilis ut Iandunus, Sabnctus Thomas et attribuit.

Aristoteles arguit contra megarenses qui dicebant quod negato attus negatur potentia ita quod quando fabricator non edificat domum non habet potentiam dicit Aristotelem , hoc est falsum quia potest non operari et habere potentiam et

sequeretur quod de surdo fieret homo audiens et contra patet quia quando non intelligo ut dormiens esse surdus et post fierem audiens similiter de visu quando dormio efficerer cecus et post viderem si negato actu negaretur potentia, sic arguo hoc stante si intellectus possibilis unitur secundum operationem nobis remota, intellectione removeretur intellectus possibilis quia in nobis non est formaliter pro te ergo de non rationali fieret homo rationalis si per operationes intellectus possibilis unitur nobis remota operatione removeretur intellectus ergo et potentia intelligendi quod idem est ergo remotu actu removeretur potentia, ergo de non homine fieret homo, et de rationali non rationalis quod est falsum ergo ut bene dicit Scotus secundum Averroem, homo est pulchrum brutum, nisi ponatur aliquid quo formaliter intelligeret quando intelligimus.

Tertio arguo sic contra Thoma, data ista positione quod anima sit aeterna sequitur inconueniens illa positio est magis consona philosopho quae consonat omnibus dictis philosophi quam ea quae dissonat omnibus, sed posita corruptibilitate intellectus possibilis ponimus omnia principia Aristotelis potius quam posita aeternitatem, ergo ponenda est haec minor patet discurre per omnes libros Aristotelis, incipe a physica toti illi libro et de generatione et de caelo repugnat probo. Probat Aristoteles ex nihilo nihil fieri primo physica, at posita anima aeterna tu habes ponere creationem; /90v/ secundo contradicit secundo libro natura est principium motus eius in quo est data aeternitate animae non esset iam quia non est intellectus principium rei et est cum esse et non est cum non esse. Amplius contradicit tertio libro physicae, dicit ibi quod non datur infinitum in actu, et si ponis animas aeternas et multiplicatas ponis infinitum in actu et quarto libro locus est mensura locati quia omne quod est mensuratur loco et anima esset, corpus et in loco et non coniungeretur loco quia est indivisibilis et locus divisibilis similiter capite de tempore si anima esset separata, aeterna et creata, esset sub caelo ergo sub luna ergo sub tempore, ergo mensuratur tempore et marcesceret in tempore.

Repugnat etiam sexto physicae, omne mobile esse corpus si anima separatur a corpore moveretur et mutaretur sed anima est indivisibilis ergo non separatur a corpore nam aliter moveretur illud quod non esset corpus nullo modo potest dici impugnat ibi contra Platonem animam moveri bene est principium motus non tamen movetur.

Contradicit vii et viii phys, quia motus aeternus habet substantiam aeternam primo probavit aeternitatem intelligentiarum per motum aeternum et non datur aliquis motus aeternus intellectus possibilis unde arguatur aeternitas ipsius ergo.

Contradicit etiam libro de celo cxxii, dicit omne quod incipit desinit et e contra et per se anima incipit et non desinit ergo repugnat illi libro.

Amplius est contra Aristotelis eodem libro omne multiplicatum in numero habet partem materiae si anima est in materia per ipsam multiplicatur et omne tale est corruptibile ut xii meth, de primo motore si esset multiplicabilis esset corruptibilis.

Repugnat iterum libro de generatione, concludit ibi generationem eternam a motu caeli aeterno et sic de omni aeterno dicit sed anima per se non generatur per motum caeli ergo non est aeterna per motum caeli, ergo contradicit huic principio quod omne est aeternum per motum caeli.

Repugnat etiam libro de caelo quia quando sunt duo et unum concurrunt non ut attus et forma ei dicitur assistens non efficitur unum per se sed accidens et est congregatio non generatio.

Similiter generatio non est aggregatio, nec segregatio sed posita anima aeterna et in actu, esset solum congregatio generatio ipsa est quando sunt duo et unum non in forma alterius sed potest per se stare et aggregatio et agens esset unum.

Patet dicunt enim primo ex nihilo nihil fit intelligitur de creatione nova de composito et non simplici, notate minus sunt facta quae sunt magis simplicia, si ergo negatur /91r/ a composito creatio nova, ergo et a simplici quia magis est remota a simplici sed est simplex ergo non creatur patet quoniam forma non generatur per se, cum anima sit forma ergo non generatur de novo.

Secundo anima est natura ergo generatur non est principium motus et quietis, hoc non potest dici secundum Aristotelem, quia secundo phis dicit finis generationis est natura non forma phis ergo principium motus est finis generationis et natura terminat generationem et principiat motum, ea quae vere dicitur natura est quae incipit motum et terminat motum ergo anima cum generatur proprie non dicitur natura quia natura de novo non creatur domini sunt res inventes ab istis.

Ad tertium phis dicunt quod negat infinitum in corporibus domini anima non est ens? Et sunt infinitae ergo dicuntur entia infinita in actu che vuoi far di corpo?

Ad quartum phis dicunt anima est in loco per deffinitionem diffinitive per circumscriptionem non dimensionaliter o domini unde ti accipis istam distinctionem ab Aristotele, ubi dicit hoc ipse animam esse in loco? Dicit Averroes primo caeli non est idem dicere aquam esse in vase et deum esse in celo quoniam aqua esse in vase proprie ut in loco, Deus non est in celo ut in loco sed quoniam ibi operatur et unitur et hoc bene dicit Sanctus Thomas quod ubi est essentia est operatio et similiter uniendo operatur et operando unitur quicquid dicat Scotus cognoscitur, enim forma

in quo est per operationem ut lxxxvi octavi phis dicit Aristoteles, Deus magis est in oriente quoniam ibi primo operatur ergo videtur quod operatio non solum sit ratio actualitatis sed est ratio locandi non corporis sed formae, et sic anima est in corpore meo quia operatur ut secundo de anima de diffinitione secunda animae est principium sentiendi et intelligendi intellectus ergo per opus dicitur animam esse actum corporis sicut per opus Deus dicitur esse in oriente intellectus contra questionem quolibet secundum Scotum non informat materiam, nec angelus ipse licet secundo sententiarum, potest exercere opera vitae.

Ad quintum phis, animalia mutationem non novit nugae sunt ad sextum phys, quod nullum indivisibile movetur dicit Scotus sufficit quod positio Aristotelis non sit contra me dicit veram quia est in fide catholica, verum dicis quod motus continuus est a spatio et a mobili et Scotus dicit quod ad motum sufficit spatium divisibile est contra Aristotelem quia utrisque divisibilitas requiritur ergo anima si moveretur esset corpus aut per spatium moveretur ergo non est separabilis a corpore.

Similiter ad octavum phis, et librum de generatione et de celo si dicas quod intelligitur de composito habes contra te rationes contrarias supra adduxi de creatione nova et haec de lectione.

50

Relinquimus Philoponum in arena adhuc expectantem nostras sagittas probavimus ex diffinitione intellectum potentiae non esse aeternum quia non ponitur in sui ratione aeternitas ut solet explicare Aristoteles in omni aeterno ut in intellectu agente probavimus insuper quod in nullo loco debuit Aristoteles explicare conditiones intellectivae animae nisi in hoc tertio libro et non explicavit aeternitatem ergo diximus etiam quod remoto intellectu removetur potentia intelligendi /91v/ secundum Averroem, quia unitur intellectus mediante opere ut dicitur causatur superest alias rationes reddere.

Probo quod impossibile est intellectum possibile esse substantiam aeternam et arguo sic cuius ratio est substantia et potentia illius ratio et substantia non potest esse actus aliter per se haberet duas oppositas rationes sed ratio et substantia intellectus est naturae potentiae ut textu quinto habet Aristoteles ergo illi repugnat quod sit actus per se, at si esset aeternus esset actus per essentiam ergo ipsi convenit actus et potentia et per essentiam addo sed Aristoteles non cognovit ipsum nisi ut est potentia per essentiam ergo vel ignoravit vel negavit esse actum vel est diminutus valet ergo per essentiam intellectus est potentia ergo non aeternus quia esset actus per essentiam

non potentia et Petrus Pomponatius facit quindicim argumenta, ego tamen ex verbis Aristotelis expiscor demonstrationes quas possum.

Praeterea audiatis verba Aristotelis quae nulla patiuntur intelligentiarum contra mortalitatem utinam aliud lumen quam naturale habuisset x ethic in fine quando tractat de felicitate speculativa antequam de civili et hominis felicitate diceret dicit tria primo quod intelligere substantias separatas convenit homini per ipsum quod est in ipso divinum scilicet intellectum et istud videtur esse supra hominem est secundum dictum quia quando dico hominem dico compositum ex materia et forma ideo potentia intellectus videtur superare hominem.

His dictis dubitat Aristoteles et videtur dubitatio Solonis quae cum nos sumus mortales quid oportet curare immortalia? Arguit iste contra Aristotelem quia mortales debent curare mortalia et intelligere res naturales corruptibiles ut sutor debet tantum curare vestes et non se extendere ultra pannos si ego quaererem hoc a te tu diceres aliquid in nobis est immortale non potes aliter respondere nisi quod intellectus in nobis est immortalis et Aristoteles aliter respondet licet enim nos sumus mortales tamen quo ad licet debemus curare ut fiamus immortales quantum possumus et addit si enim quod est in nobis est mole parvum est virtute magnum, scilicet intellectus quid hic de immortalitate o Aristoteles non ne erat hic locus immortalitatis scilicet declarandi quod eramus immortales? Et tamen dicis o Aristoteles quod licet simus mortales debemus fieri immortales quantum licet quid est istud? Quia illas substantias separatas non possumus intelligere nisi parvo tempore ut xii meth dicit Diis et omni tempore felicitas nobis vero parvo contigit tempore si ergo iste intellectus qui divinus est in nobis quia maxime assimilatur nobis esset aeternus non semper felices essemus? Et sic anima maxime esset homo ut dicit Plato et sic si aeterno tempore anima esset felix homo etiam semper esset felix patet ergo quod Aristoteles confirmat intellectum esse mortalem et fieri immortalem quantum licet.

Tertio sequitur quod immortalitas quae convenit intellectui est propter intelligere substantias separatas sicut etiam Aristoteles per hoc probat esse separabilem opere quia scilicet separatur ab istis naturalibus et intelligit substantias separatas sed non semper est separabilis quia non semper intelligit illas.

Sexto arguo sic ab uno et eodem aequae primo non proveniunt duo opposita sed data aeternitate animae ab uno duo opposita provenirent aequae primo et unum alteri immediate opponeretur et sic anima non esset medium patet quia ab anima provenit

intellectus et sensus, sensus corruptibilis intellectus per se /92r/ aeternus et profluit mediate ab essentia animae aequae primo sunt tamen opposita.

Ultimo si diceres dico quod substantia animae est aeterna quomodo ergo ab ipsa provenit potentia corruptibilis? Si vero substantia est corruptibilis quomodo ab ea fit potentia aeterna?

Ad hoc respondent latini theologi et dicunt ad maiorem quoa ab anima primo et per se procedit intellectus per accidens vero sensus quatenus essentia animae est iuncta corpori intellectus vero a sua essentia immediate procedit non ratione corporis ut sensus.

Ego istud dupliciter impugno si per accidens potentia sensitiva et vegetativa convenirent, ergo sequitur quod anima plus appareret intellectiva quam sensitiva quia quod convenit per se plus apparet quod id quod per accidens et anima nostra apparet corruptibilis per vegetativam et sensitivam et per intelligere corrumpitur enim aliquo interius corrupto apparet vero intellectio per se aeterna sub nube et obscure, ergo non apparet ergo potius debet confirmari a philosopho tali corruptibilitas quam aeternitas cum operatio sit mortalis.

Secundo dato quod anima esset separata qua scientia cognosceremus eam? Cui pertinet? Non libro animae, quia operationes faciunt cognoscere potentiam et substantiam, forma et nulla est operatio naturalis ex qua ducamur ad aeternitatem nec sensus nec intellectus nec vegetatio, nec operatio quam in nobis experiamur quia non experimur in nobis quod sit aliqua potentia qua attus sit aeternus.

Dices a methaphisico probabitur methaphisicus non potest quia secundum Averroem xii met considerat entia quae sunt principia entis in quantum ens, et ens in quantum ens quae scilicet conveniunt omnibus predicamentis non Deo et creaturis ut dicit Averroes anima nostra aliquid est istorum? Est ne ens in quantum ens? Non quia in quantum ens commune transcendens non principium entis in quantum ens quia principia entis sunt universalia est vero anima principium hominis tantum ergo non potest cognosci a methaphisico, quoniam non est ens per essentiam, nec principium entis confirmatur methaphisicus considerat quidditatem universalem quidditas animae est particularis qui est haec natura et non indifferens ergo his rationibus methaphisicus non potest cognoscere animam separatam.

Moralis etiam scientia non habet medium quia aut cognoscitur medio quod est virtus animae quae vel est practica vel theorica, non est virtus practica quoniam sunt hae operationes moralis virtutis cuius non est anima similiter ut est speculativa vel theorica nihil cognoscitur nisi quod habetur xii met quia ultima perfectio est

cognoscere substantias separatas non est intellectus adeptus ut dicit Averroes, si anima ut separata non potest cognosci ab ulla scientia restat quod a theologia patet ergo quod philosophus nec ullus potest cognoscere animam et separatam sub isto predicato scilicet separatum.

Settimo arguo sic si anima esset separata et de novo facta sequetur quod intelligere esset reminisci non patitur glosa istud et theologi habent istud concedere, licet latini /92v/ fugiant istud ut infra dicam. Probatur consequentia anima vel esset ante corpus tempore vel simul tempore, si prius tempore creatur ante productionem animalis ut Origenes certe anima non dormiebat sed intelligebat ergo primo intelligebat antequam uniretur corpori ergo non venit ut tabula rasa sed habens perfectionem et operationem, scilicet intelligens nam Deus cuncta quae fecit, fecit perfectissime et sic scire nostrum esset reminisci.

Si vero dicas quod anima simul tempore creatur et infunditur et infundendo creatur similiter sequitur idem inconueniens quia prius est anima quam animatio exemplum ut albedo precedit albationem in pariete similiter anima precedit animationem, quae est effectus formae ergo oportet ponere quod precedat saltem natura et in quolibet instanti naturae in quo anima est, est intellectus in actu ergo habet per essentiam intelligere ergo est operans actu, ergo precedit animationem corporis.

Ad hoc volens obviare Scotus dicit quod philosophus cognovit quod anima est immediate a Deo et similiter licet prius dixit quod est dubius sed dicit quod ista productio non est creatio sed productio animatum per se per accidens vero dicitur productio animae, Tartarettus vadit per farinam, bene dicit Scotus quod quando producitur totum per accidens producitur partes cum ergo Deus Benedictus secundum Aristotelem producat animatum per se per accidens producat immediate anima ut partem ideo dicit quod per se producit animatum per accidens vero animam quantum partem producit Deus benedictus quia primo quod Deus per se intendit est animatum.

Secundo dicit quod a causa aeterna non provenit novum hoc potest salvari quia ut dicit Averroes viii phis, esset mutabilis si ab aeterna causa proveniret novus effectus ut si Deus produceret muscham esset mutabilis de non volente volens. Dicit Scotus hic quod anima ista hodie creata haec novitas non est ex parte Dei sed passi ita quod potest salvari productio nova ratione passi non tamen novitas in Deo exemplum si aliquis pulsaret semper aquam transeuntem ille continuo pulsat transit alia aqua ut patet nelle ferriere actio est continua ista transitio et novitas aquae non est ex parte vabulantis, sed ex parte passi, scilicet aquae similiter in impressione si quis semper

imprimit et alius removet cartas similiter Deus semper creat sed quia haec anima sit de novo est ratione passi quia creatur per accidens ratione corporis in quod infunditur et non est novitas ex parte Dei.

Sed haec habent cicatrices ista enim anima creata est immediate a Deo, est ergo si heri non erat et nova creatio sic viii phis probat motum esse non de novo haec factio non est generatio alteratio nec augmentatio ergo creatio non potest ergo fugere creationem si tu ponis immediate animam a Deo. /93r/

Amplius implicat contradictionem quia nullus philosophus haec depromeret animatio est effectus animae notate effectus non precedit causam ergo primo et per se producitur anima quam animatio cum sit causa animati, et nullus effectus producitur per se et causa per accidens ergo primo intenditur productio animae quam animatio quomodo effectus fit per se et causa illa effectus per accidens ista non possunt stare simul.

Iohannes Baconitanus respondit et dicit duo primo quod Aristoteles dixit duo de intellectu, unum comuniter, secundum commune quod habet cum aliis animalibus et dicit proprie secundum quod convenit animae humanae ergo aliquid dicit de intellectu ut est anima hominis et aliquid, ut est commune cum aliis ut esse formam et perfectionem corporis in hoc convenit cum aliis, convenit ut pars cum aliis, sicut sensitiva anima est pars sensitivi animalis sic anima intellectiva est pars hominis. Tertio similiter anima humana perficitur a toto ut pars differt tantum quia anima humana est aeterna perficit corpus sed non determinat sibi semper perficere quia aliquando perficit aliquando non quia aliquando exit a corpore et haec erat opinio Boethi discipuli Aristotelis, quod anima est aeterna et homo corrumpitur quia quando venit mors anima fugit et sic est aeterna quia non expectat mortem, idem dicit in sensu Baconitanus, quia non semper perficit ipsum corpus, quia lxxx anno adveniente morte fugit anima. Ista responsio quantum ad primum et secundum est ambigua quia Aristoteles sibi ipsi contradiceret ut contra primum Pomponatium dixi et notate duo quae vi et vii phis dicit Averroes quomodo intelligi debet quando dico celum potest quiescere? Ut corpus quia ut sic est subiectum motui et quieti in quantum tale corpus scilicet celum repugnat sibi quies similiter ista est vera et possibilis per accidens impossibilis vero et falsa per se quocumque dato motu datur velocior et tamen non datur velocior motus motu celi. Prima propositio intelligitur de potentia logica, similiter talpa in quantum animal potest videre, ut talpa non potest videre impossibilitas est naturalis similiter celum ut celum non potest quiescere. Ista impossibilitas est naturalis possibilis vero de potentia logica in

quantum corpus similiter convenit animae secundum rationem ut vero est aeterna est possibilitas realis non vult Aristoteles quod id quod est possibile secundum rationem sit secundum possibilitatem naturalem et realem tale, et sic non dicit quod est separabile secundum rationem sit secundum possibilitatem realem tale, similiter male dicunt isti quod concessit de natura multa quae conveniunt ipsi secundum rationem ut corpori inest quoniam Aristoteles loquitur de his quae conveniunt realiter quia in philosophia loquitur.

Secundo dicere quod anima est creata et ut pars perficitur a toto contradicunt a quo enim perficitur? Non a materia, quia materia perficitur a forma, non a composito quia compositum non dicit tertiam entitatem quoniam idem est quod partes per se et differt compositum a mixto, mixtum dicit tertiam entitatem, compositum non dicit idem est quod suae partes patet ergo quod ratio non potest habere veram glosam.

/93v/ Octavo arguo sic data aeternitatem animae homo aequivoce generaretur et corrumpetur est ratio Averrois tertio de anima, quia corruptio vera est quando corrumpitur forma et anima per se non corrumpitur quae est forma hominis ergo generatio esset congregatio et corruptio segregatio quod est impossibile.

Ultimo arguo sic data animae aeternitate rationalis sequitur quod nulla esset necessitas ponendi intellectum agentem, pro possibili bene Durandus hoc probavit. Probo si anima rationalis est aeterna non indiget intellectu agente pro possibili patet quoniam est substantia separata non indiget agente pro phantasmate quia sufficit lumen intellectus possibilis pro phantasmate abstrahendo quia modus intelligendi est universalis a natura intellectus qui ita est luminosus sicut agens ad quid ergo necessarius est intellectus agens.

Ego teneo quod si intellectus possibilis est aeternus secundum philosophos agens non erit necessarius quia est eiusdem rationis et habet tantam efficaciam et luminositatem in recipiendo quod non oportet aliud similiter non propter phantasmata quia modus recipiendi intellectus possibilis est universalis a natura.

Ultimo arguo sic si anima esset aeterna et de novo facta et post remaneret anima in homine esset sicut scientia in mente patet quia scientia in mente est habitus removibilis per deceptionem vel oblivionem, si anima modo informaret modo non esset ut scientia quae potest abesse et adesse preter corruptionem subiecti similiter anima si non generaretur cum corpore anima posset adesse et abesse preter corruptionem subiecti patet sine generatione subiecti potest esse quia primo per se est corpus organicum antequam eum ingrediatur anima quia est corpus sine anima, ergo etiam anima posset abesse preter subiecti corruptionem et libro de morte et vita

probatur quod anima non est scientia et dicit quia corrumpitur anima cum ipso corpore patet ergo universaliter quod non potest dici nisi quod intellectus sit corruptibilis veniamus nunc ad latinos christianos et ad Philoponum ut christianum alia lectione.

51

Nisi credideritis non intelligetis scientiae et rerum notitiae ab hominibus nec per homines haberi possunt ut vidistis supra nulla enim est forma opinio de origine animae et eius aeternitate iure deveniendum est ad auctorem veritatis qui declarat suo lumine omnem veritatem et dat testimonium veritatis inquit enim Iohannes lex data est per Moysen gratia autem ut veritas per Iesum Christum cum igitur omnium veritatum sit principium primus parens redemptor iure ab ipso exordiendum et videndum quomodo data est lex ad Moysen qui declaravit animae aeternitatem. Ultimo quomodo a Christo data est gratia et veritas ad animae aeternitatem data est lex dicit enim David spiritus sancti prece summus et verus, psalmo cxxviii manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me da mihi intellectum ut addiscam mandata tua manus Dei fecit hominem /94r/ et formavit et intelligentiam Dei et spiritum intellectus mandatorum oportet habere videamus ergo quomodo a manu Dei factus est homo et plasmatus his habitis quomodo per Moysen data est lex, per manus intelligit omnipotentiam Dei ut est attributum ad extra, idest respicit possibile factibile ad extra ut dicit Scotus, ut semper per manus in scriptura intelligatis potentiam Dei quae respicit omnia facienda hodie filius hominis tradetur in manus peccatorum, idest in potentiam similiter in manus tuas comendo spiritum meum. Secundo similiter paralipomenon rex magnus Ionathas cum filiis Aron venerunt et alii reges ad ruinam Ionathas et videns non posse resistere dicit in manu tua est fortitudo et potentia ergo per manum potentiam Dei intellegimus, opera manuum tuarum sunt celi et verbo oris tui firmati sunt celi ergo manus tua idest virtus tua et potentia fecit me, idest animam meam et plasmavit idest figuravit me idest corpus meum ergo potentia Dei fecit animam et corpus. Primo da mihi intellectum ut addiscam et servem mandata tua quid sibi vult hoc? Bonus medicus facit sanitatem sed etiam facit aliqua ad conservationem sic Deus dat intellectum idest lumen fidei a Deo benedicto habemus esse et bene esse, scilicet cognitionem scripturae scrutamini scripturas quoniam testimonium ipsae perhibent de me, intellectus Dei est lumen fidei quod volebat dare ideo Iohannes dicit ab ipso Christo est veritas et gratia, gratia

per fidem, veritas ut opponitur linguae veteris testamenti patet ergo quod secundum istam auctoritatem anima est immediate a Deo creata.

Sed dicet iunior quare anima infunditur corpori? Et videtur dubium rationalis anima est aeterna et paulo minus quam angelus quid est homo? Minuisti eum paulominus ab angelis si sic cur in hoc carcere includitur per fargli piacere? Non quia peccavit ut habebitis certe est curiosa dubitatio.

Respondent theologi et Durandus distinctione prima quod propter tria anima unitur corpori. Primo quia Deus voluit hoc ego sciebam, secundo ut per hanc unionem habeat similitudinem quandam unionis animae cum Deo. Tertio ut magis anima mereatur quia per tormenta corporis et necessitates mortem ieiunia, videtur quod pus meretur quam si non esset in corpore adde tu, quia patet hoc de matre Christi de qua dubitatur postquam fuit sanctificata et non concepta cum peccato originali et mors, labor sequuntur peccatum cur anima Mariae non sequuta est peccatum? Respondent quod reliquit ea in ipsa per quem ponit mereri ut per patientiam meremur quia Maria cum patientia tulit similiter anima nostra unitur corpori ut magis mereatur, istae rationes non valent, primam rationem ego sciebam et che tu apri la fenestra Deus vult aliter non faceres. Secunda ratio tamen videtur ad oppositum quia quod unitur corpori plus separatur a Deo quia unitur rei vilissime ideo dicatis quod Deus Benedictus creavit mundum haec est vera ratio propter bonitatem suam quae est bonitas ne dum propter se ipsum sed communicativa etiam aliis scilicet /94v/ corpori ex summa ergo bonitate resultavit mundus immediate exemplum homo bonus sua natura sua bonitas non solum prodest ei sed ex sua bonitate resultat etiam id bonum aliis facit elemosinam videt viduas et carceratos similiter Deus sibi proficit ut dat esse aliis et quia dedit esse cum ordone fattus est mundus quid autem erat? Si tantum bruta fuissent in mundo? Nihil fatto ergo opere post sexto dies vel sit ut daret nobis modum operandi vel aliter facit hominem gratia cuius omnia sunt facta ne dum ut his utatur sed ut per ista facta sic ex eorum cognitione cognoscat homo et anima bonitatem Dei propter hoc ergo anima aeterna facta est primo ut his utatur, secundo ut per horum cognitionem cognoscat aeternitatem ex his creatis vides, enim mirum ordinem quo res sunt factae et ordine et virtute ordinatae sunt, scit cognoscere agentem cognoscit esse infinitum et summum ideo dicit David propter opera sua scrutata est anima mea celi enarrant gloriam Dei quoniam ex celo cognoscitur verum actorem esse summum bonum. Habes ergo cur anima ipsa fuit homini unita, dico anima intellectiva huic habentur duae conclusiones primo homo in statu innocentiae non habuit intuitivam

cognitionem Dei, sed perfectiorem cognitionem quam nos Deum nemo vidit, non videt me homo et vidit dixit Deus Moisi videbis posteriora mea me autem non videbis et patet ex Aristotele nos sumus finis omnium, ne dum artificialium ut dicit ibi Aristoteles sed etiam secundum essentiam omnia subiecisti sub pedibus eius, quel dire io non voglio mangiare la carne la quaresima, sei una bestia propter hominem facta sunt omnia unde posuit nomina omnibus.

Secundo Adam fuit factus ad similitudinem et imaginem Dei quoniam fuit immediate a Deo de aliis dicit producat terram, herbam virentem et bestias et per terram intelligas omne agens naturale infra luna de homine vero dixit faciamus manu nostra potentia nostra ad imaginem et similitudinem nostram quomodo et ista immago et similitudo? Immagio ut dicunt theologi diversimode est, Chrisostomus bene dicit non quod immago sit intellectus vel memoria immago Dei sunt intelligentiae et anima nostra intellectiva aeterna sicut mulier dicitur immago viri ut Paulus dicit quando vir orat detegat caput suum quia est immago Dei mulier vero quando orat tegat quia non est immago Dei, videte quam sit malum sequi mulieres, per similitudinem vero intelligit perfectionem ut gratuita data Ade, ubi fuit ordo sensus et intellectus quia sensus eius semper obediebat rationi in Adam per similitudinem ergo perfectionem per imaginem vero essentiam Dei intelligas et intellectum quia Deus est purus intellectus et ideo dicit Christus estote perfecti sicut pater meus perfectus est, non quod habes perfectionem quantam pater non sed similitudinem ad patrem estote perfecti, similiter quo ad modum essendi quia ut Deus est supra omnia creata, infra ipsum sic homo est supra omnia creata infra ipsum excepto Deo generabilibus et corruptibilibus secundum similitudinem est, ideo dicit et presit omnibus est etiam ergo similitudo quoad modum essendi omnia subiecisti sub pedibus eius idest secundum permanentiam quia pedes domini /95r/ fundamenta permanentia et essentia sunt ut patet.

Fatto homine in ista immagine et perfectione dedit sibi preceptum ex hoc inquit paradiso et beatitudine quam dedi sint tua omnia quae sunt hic omnia comedas sed de arbore et ligno vitae non comedas nisi velis mors unde fuit factus Adam immortalis non natura sed gratia aliter non mortuus fuisset sed sua natura fuisset immortalis sed fuit aeternus per gratiam in isto precepto non scripto sed vocali continetur omnia decem legis precepta maxime primum dilige Deum tuum, Adam non dilexit Deum quoniam qui diligit me mandata mea servat, Adam non servavit mandata ergo non dilexit secundo non dilexit proximum quia non se ipsum quia obtruncavit se ipsum similiter non dilexit patrem suum quia eius mandata non

servavit, erant ergo in virtute omnia precepta. Nota hic fuit factus incontinenens, incontinentia est dispositio ad intemperantiam et ideo oportebat tunc habere legem scriptam sed iste virus repit in filios et fuerunt adeo intemperati ut non solum spernebant Dei mandata sed ille calor adeo concupiscentiae invaluit in visceribus quod omnes fuerunt intemperati ideo mutabant propriam figuram ideo Deus dixit paenitet me fecisse hominem ideo misit diluvium ut deleteretur omnis caro, fatto illo salvavit Noem cum filiis ut daret precepta hominibus futuris qui non observantes precepta videns Deus non posse continuo delere carnem, misit Moysen et fecit leges Idsrael propter quatuor dicit Thomas rabi Mose propter duo. Primo quia potius erat sevitia et crudelitas quam sacrificium inter ipsos quia tenebatur quisque occidere primum filium suum et hoc respondet Saturno quod eius sacrificium fiebat occidendo filios ut dicit poeta. Secunda causa propter crudelitatem, Divus Thomas dicit primo ut reprimeret a peccato, secundo ut esset verum testimonium vera lex Dei immaculati operum, scilicet Dei. Tertio ut intellectus ordinaretur ad bonitatem, quarto ut cognosceretur Deus, domini vera causa introducendi leges fuit intemperantia quae adeo invaluit ut nisi timore legis excludi non poterat propter hoc ergo fuit lex eo tempore, ideo dicebatur tunc Deus ultionis, fatto il peccato, la pena. Timor ergo fuit causa legis et dicitur lex timoris. Evangelium vero propter amorem factum unde dicitur lex scripta vero est lex in lapidibus, Evangelium vero in visceribus eorum quoniam illa erat lex temporalis et corporis, Evangelium vero spiritus et amoris erat lex quia Deus voluit purgare interiora idest cor et non exteriora ut homines timeant legem. Declaro il Ducha fa una leggie che nessuno stia alla predicha con le donne et non ci va nessuno per essere huomo da bene, Christus dicit non facias hoc quia nolo ut tu velis facere purgat ergo attus interiores ne dum exteriores ut Moses cor mundum crea in me Deus, non timore legis circuncidimini preparatio cordi vestri dicit Paulus.

Lex ergo data est per Moysen et gratia per Christum et veritas dicit Iohannes et quia gentes Isdrael certo tempore servierunt et solus populus hebreus, Iamblicus libro de misteriis Egiptiorum quia illi homines immediate fuerunt creati a Deo et secundo quia illi solum veram cognitionem /95v/ Dei habuerunt et quia homines solum habebant finem legis temporalis non finem suum, scilicet videre Deum propter peccatum Adae, quomodo igitur potuerunt reconciliari ut habeamus veram et ultimam felicitatem et non credamus?

Reconciliati sumus propter mortem filii Dei, oportet hominem mori et non suffecit homo simplex, ad hoc quia oportebat etiam ut faceret credere et etiam bene se

complacere Deo ideo filium suum misit verbum suum et sanavit nos. Primo quia reconciliati sumus Deo, secundo quia integram fecit nobis Dei similitudinem obsecatam peccato Adae, tertio quia credendo enim illi et suis operibus credimus Deo propter hoc dicit Iohannes grata data est per Iesum Christum quia mediante sanguine suo fuimus reconciliati Deo opera nostra media fide facta sunt accepta Deo et sic sunt meritoria et aperiunt celum gratia fuit quod reconciliati sumus unde opera sunt sic accepta et possumus possidere beatitudinem opus fidei dicit Iohannes est credere in illo quod misit me quia ego sum pater et dixit Philippo qui vidit me videt patrem oportet ergo credere Deo et in Deum, Christo et in Christo. Ego sum via, veritas et vita, veritas habetur per Deum quia explicavit ceremonias figuras contentas per vetus testamentum et propter promissionem ego sum via propter mandata quid faciam ut vitam eternam possideam? Serva mandata qui diligit me, sermonem meum audit, sum veritas propter promissa, si quis mandata mea servat apud eum veniemus sunt haec promissa et sunt vera, sum vita quia est idem cum patre qui est vita omnium qui dat vitam nobis veritas ergo a Christo pendet cum omnis veritas ab eo dependeat ideo oportet credere ideo dixi in principio quod non credit non intelliget naturam animae.

Habita ergo credulitate dicit Iunior quomodo iudeus credet Christo? Domini oportet credere primo auctoritate Christi ex Deo in bapuzate, iste est filius meus dilectus in quo mihi bene complacui. Fuit ergo approbatus a Deo quis non credet Deo? Oportet ergo credere ex voce Dei quod Deus sit homo propter humanitatem quod sit Deus propter divinitatem, secundi simili non creditis, credite operibus, idest miraculis propria auctoritate resurrectioni mortuorum et langores sanavi et remissiones peccatorum ex his omnibus oportet credere sine dubio et ideo dicit Christus credite operibus ista vero sunt Dei immediate opera, scilicet sanare animam nedum corpora, ideo Christus fecit tria, dedit potestatem credentibus filios Dei fieri unde facies ista et maiora his credulitas ergo fecit nos filios Dei sed Christus simul filius Dei fecit ergo nos credentes ergo dic si fidem habes ut granum sinapis et dices huic monti vade vadet oportet ergo credere, quod si fidelis non potest montes transferre et miracula facere et quia non opus est sufficit quod aliqua opera fidei necessaria sibi faciat, puta bona opera.

Data ista positione quid credendum de anima? Quatuor, primo esse immediate a Deo, secundo esse eternam auctoritatem Dei ideo Scotus /96r/ dicit postquam eius aeternitatem a priori et a posteriori probare non possum quantum debemus, Christus qui fecit nos certos fide? Esse in nobis caritatem et animam eternam debes.

Tertio tenere quod anima sit una et non plures ut dicit Philoponus, et forma hominis quia dicit fecisti me domine sed etiam in concilio viennensi et in clementina titulo de summa trinitate et fide catholica dicitur qui dicat animam rationalem non esse formam corporis est anathema. Quarto quod anima non sit de substantia Dei hoc determinatum est in concilio bracanense, qui dicit animam esse de substantia Dei est anathema, sic anima nostra est forma immortalis, forma substantialis nostra et non de substantia Dei sequitur etiam aliud quod est error et non heresis an scilicet anima sit facta ex nihilo et simul cum corpore. Vel primo creata esset anima et secundo informetur corpus ambiguum est et est error non heresis quia omnis ecclesia tenuit hoc sed hoc non invenitur in scriptura adeo dicit Scotus quod est ex nihilo in primo instanti et dicit et iste est error Appolinaris et non adducit scripturam in fine ut solet et non dixit quod est contra determinata scripturae quia heresis non erat et Divus Augustinus in epistola ad Hieronimum dicit si hoc sit vel non, non habetur locus in scriptura sed tenemus ex fide quod ex nihilo fecit animam similiter ad orosia et fides cogit ad hoc non habetur locus in scriptura et Eucherus supra Genesim ibi quomodo de costa fecit mulierem dicit an anima fuerit ex anima viri ut corpus ex corpore non est determinatum. Scotus dicit anima an sit primo creata post corpus vel animatio et creatio simul non est determinatum, patet ergo quod iste est error et non heresis tenere oppositum et quod non determinatum est ab ecclesia utrum anima sit facta ex nihilo haec de lectione.

52

Ut imponatur huic negocio finis Divus Thomas ponit illas conclusiones conformes scripturis sacris et ecclesiae sed ex cordis abundantia ut veritas plus manifestetur doctor iste voluit addere quasdam rationes non ut evacuetur meritum fidei, sed ut confirmetur veritas.

Per sapientes viros id quod Christus expressit prima ratio est intellectus est substantia separata ergo immortalis, secundo contra gentes, quod solus Christus potuit hoc probare ut bene dicit Scotus non valet a priori nec a posteriori quod intellectus sit substantia separata et aeterna, nego ex dictis sed est substantia generabilis et corruptibilis sed erit una potentia separabilis idest non organica et quia intelligit immaterialia per conceptus aggregatos dicitur separabilis.

Secunda ratio anima nostra facit universale ergo universalis est. Respondetur quod est universalis quia non organica. Secundo non facit universalitatem per se sed ratione intellectus agentis.

Tertia ratio intellectus apporpat beatitudinem eius finis est rei perfectissimae, scilicet intelligere rem perfectissimam, sed iste est Deus ergo beatitudo animae est Deus benedictus sed hoc de corruptibili non potest esse /96v/ quia nullum tale habet pro fine Deum ergo intellectus est aeternus debes scire quod finis intellectus secundum Aristotelem est intelligere maximum intellegibile, non quaeratis res ceteras primo meth, omnes homines natura scire desiderant ergo maximum scibile et maximam scientiam maxime desiderant intellectus, haec est consequentia Aristotelis, maximum scire est xii met et x eth, dixit natura dixit forma sua et intellectu et querunt quid per naturam intelligat, intelligas per naturam formam et animam suam quae inclinatur ad cognitiones ratione potentiae intellectivae quae naturaliter inclinatur ad scire maxima scientia est primi motoris ergo finis hominis est conformis appetitui quia appetitus est cognoscere et finis est scientia maxima de maximo subiecto tum sic dicit Divus Thomas intellectus non quietatur in ullo intelligibili ergo in Deo dicas tu ut se habes appetitus sensitivus non terminatur maxime in pecunia dicit Aristoteles non enim est felix decimo eth qui est dominus maris et terrae sed in mediocritate ergo felicitas non consistit in homine infinita sic intellectus non est felix propter multitudinem sed habet pro fine Deum et non potest habere nisi cognitionem scientificarum per scientias speculativas et non intuitivam et demonstro per scripturam hic sunt Angeli, cherubini, serafini troni et dominationes et habent ordinem in domo patris mei mansiones multae sunt, intellectus infimi angeli in veritate ut etiam dicit Scotus non ne appetit naturaliter felicitatem, cherubini angeli superioris? Et non habet illam ergo iste appetitus e frustatorius non quia parent regulae superiori, Deus determinat istam beatitudinem et ipse conformatur regulae superiori. Deus determinat istam beatitudinem et ipse conformatur regulae superiori et sic non omnis appetitus naturaliter habet finem quando paret regulae superiori exemplum Abraam ibat ut immolaret filium non ne est contra rationem naturalem, contra appetitum naturae? Et tamen appetitus naturalis scilicet conservare filium malus non est tamen ut pareat Deo ille appetitus erat frustatorius similiter dato quod intellectus velit summam beatitudinem possibilem non habet quia regula naturae quae est prima regula vult quod determinatur ad finem proportionatum et non ad finem absolute ex hoc habetur solutio alterius homo appetit semper esse, ergo esse infinitum. Respondit Scotus ultimus angelus representat aequalitatem Dei, dicit, ergo quod duplex est voluntas complacentiae et efficaciae, complacentiae ut in letto desideras arcam nummi quia tu non habes media ad finem non queris quia impossibilia ideo voluntas est

impossibilium, tertio eternorum electio non ergo homo potest appetere semper esse appetitu complacentiae qui non potest habere suum completum finem non tamen esse frustatoria ista voluntas. Secundo habes quod omne ens appetit esse etiam materia prima per forma appetit assimilari Deo quantum potest sua natura. Est alia ratio quae est fortior omnibus sicut se habet principium recipiendi in sensibus ita in intelligibilibus sed principium recipiendi in sensibus est aeternum ergo principium recipiendi in intellectu est aeternum declaro materia prima est aeterna et est principium recipiendi in sensibilibus aeternum ergo principium recipiendi in intelligibilibus quod est intellectus erit aeternum est optima ratio, sed habet defectus domini data aeternitate mundi ad recipiendum contraria sufficit unum secundo principium unum debet esse aeternum et in hoc abibit ultimum dicit Aristoteles, intellectus vero est principium recipiendi res intelligibiles quae sunt accidentia ut sunt in intellectu ad rationem dico /97r/ quod si intelligibilia essent per se intelligibilia ad intelligendum bene requireretur principium aeternum sed quia per accidens intelliguntur sufficit potentia non organica.

Secundo non est bona comparatio quia principium intelligendi est accidens ut etiam dicit Divus Thomas, intellectus est potentia accidentalis nego ergo consequentiam primam sufficit quod intellectus agens virtute cuius fit intellectio sit aeternus non tamen videlicet de intellectu possibilis.

Alia ratio intellectus non habet contrarium ergo aeternus ut dicit Averroes, probans quod quantitas interminata est aeterna quia est in materia ut non habet contrarium.

Respondeo quantitas interminata est in subiecto aeterno, scilicet in materia et intellectus est in homine, licet vero anima non habet contrarium tamen corrumpitur ad corruptionem subiecti, ideo non valet consequentia in homine ut valet ratio Averrois quia est in subiecto aeterno illa quantitas, nec corrumpitur ratione subiecti.

Amplius ex libertate arbitrii probat Divus Thomas quia potest homo ad opposita huic rationi multi responderunt, notate tamen errorem hominum, credunt quod libertas id est esse in potentia hominis velle malum et bonum et duo contraria dicat summam perfectionem, quae homine et quod similiter sit in Deo et in intelligentiis liberum arbitrium, et nesciunt quod si respectu brutorum est perfectionis habere hanc libertatem, non tamen est perfectionis respectu intelligentiae quia dicit mutabilitatem propter hoc enim homo potest se convertere ad contraria quia formam in materia habet ergo respectu earum est imperfectionis et declaro per Scotum qui ponit triplicem libertatem ad oppositos actus, ad oppositos effectus, et ad opposita obiecta. Primo possumus velle et nolle, respectu unius. Secundo respectu

oppositorum obiectorum possumus velle dulce et non amarum, similiter respectu oppositorum effectuum ut ego possum facere bonum et malum, possum manducare et ieiunare.

Ergo habes triplicem libertatem, quarum perfectiores dicit Scotus et duae possunt dari Deo et habere diversos actus dicit imperfectionem non potest dari Deo, habet unum actum immutabilem, ergo de velle ad nolle posse mutari est imperfectionis respectu Dei perfectionis vero respectu brutorum in homine et mutabilitas est a materia tunc ad punctum intellectus et voluntas est libera de mente philosophi radicaliter, ut dicit Thomas et formaliter ut ego teneo est in intellectu et voluntas per accidens et quia est voluntas est passio animae, et ideo non dicit perfectionem simpliciter unde non valet consequentia intellectus est liber voluntas est libera ergo intellectus aeternus, non valet sed bene sequitur ergo non organicus et indifferens ad diversos actus de mente philosophorum patet quia habitus principiorum est melior et perfectior quam scientificus melius est dispositus quam sciens dicit Aristoteles immutabile ergo maiorem habet veritatem et perfectionem.

Alia ratio voluntas necessario vult finem suum ergo est aeterna anima ipsa, pro antecedente notate quod est conclusio, scilicet Thomae prima parte et contra gentes, et sepius quod voluntas non potest non velle finem suum, scilicet Deum. Res illae dicuntur non volite in quibus deformitate apparent ut quare hodie vis unam mulierem et ab hinc anno nolis ut mihi accidit ipsa quid faciunt hanc volo te volui. In Deo semper est ratio boni ergo voluntas vult istum finem, scilicet Deum volunt ergo /97v/ theologi et philosophi quod Deus semper est volendus et nunquam satiat quia non venit in fastidium, vero quod nec est maius, non fastidit quia semper est maior bonitas.

Scotus vult quod licet Deus non potest habere rationem odii nec mali, nec potest quis nolle Deum potest tamen quis prescindere actum resilire ab actu non velle actualiter non tamen nolle simpliciter et odire Deum bene tamen potest subtrahere actum philosophi dicunt quod intellectus et voluntas nedum possunt non velle sed possunt odire Deum quia non apparet in eo ratio bonitatis sensitive, ex gratia venit quis in necessitatem et pontifex dat ei episcopatum et predicaret quis quod non acciperet quoniam in eo non apparet ratio boni ideo odit unde philosophus dicit finis habet rationem boni vel entis, vel apparentis tunc dico quod voluntas naturaliter desiderat Deum sed quoniam tamen unitur et inmiscetur sensibus divertitur ab eius desiderio et cessat ab actu, ideo non semper volitione actuali vult Deum necessario.

Ultima ratio si intellectus esset materialis necessitaretur a fato, ergo omnia essent necessaria et non essent contingens, neque consilium ut libro perihermeneias et non consultatio et pena patet quia corpus meum necessario est sub fato ergo et forma corporis. Ad hoc Plotinus respondet anima non est supra fatum quia non substantia, non sub fato qui non corpus, est sed in mixta sed in fato non in mari, nec in terra, in fato est quia fatum potest supra sensus et quia ipsa unitur sensibus, ideo ipsa aliquando sensus dictat. In libro physiognom declarat anima sequitur corpus, et quandoque non quando scilicet non utitur corpore quia ergo habet potentias non organicas potest non necessitari secundum Plotinum sed quia est cum sensibus ideo subigitur fato secundum philosophum, potest dici quod fatum est ordo naturae. Generationes fatales dicit Aristoteles sunt ordinatae et non in paucis contingunt ut senescere in senectute, hoc est sub fato in iuventute sub casu et non sub fato ergo illae actiones dicuntur fatales quae sunt sub ordine naturae, ea quae non sunt sub fato sunt agentia a proposito at nos agimus per electionem ideo non sumus sub fato, sed actiones naturales quae subsunt naturae et agere ab electione non subest naturae, hoc dicit Aristoteles ut longe declaravi in libro de fato, non ergo videlicet ista sequela est corruptibilis ergo necessitatur dicit Alexander libro de fato, dato fato nos sumus domini nostrorum actuum et tamen secundum ipsum est anima corruptibilis haec dixit Divus Thomas ad plenioram doctrinam ideo veniendum est ad Christum qui venit ad hoc declarandum, scilicet aeternitatem animae et secundo finem nostrum quod sit alias finis quam naturalis ut gentibus declaravit contra iudaeos qui negabant resurrectionem ut in Mathaeo, dicebat ipsi si datur resurrectio ego sum docturus, illa uxorem alias quam prius habui. Respondet Christus vos ignoratis virtutem Dei et respondet ad formam non nubent, sed erunt sicut angeli in celo, non c'è nè maschio nè femina et addit non ne audistis quod dictum est ego Deus Abraam Deus Isaac Deus Iacob? Modo Deus est Deus mortuorum vel viventium? Certe viventium, arguit eos in scriptura, ergo quando dico Abraam et Isaac mortui sunt, non sunt mortui secundum animam, sed secundum corpus unde patet animam esse immortalem similiter in Mathaeo, non timeatis ab his qui possunt occidere corpus, animam autem occidere non possunt sed eum qui occidit animam, idest potest mittere in gehennam et in Luca etiam ubi scribitur id quod Gregorius et Crisostomus dicit quod erat vera historia de Lazaro, illo divite et epulone et de illo qui moriebatur fame ambo devenerunt ad mortem /98r/ pauper visus fuit quod eius anima fuit ablata in celum, illa vero divitis in infernum et alloquebantur se ad invicem, ecce animae aeternitatem a Christo et Isaias dicit non est inventus dolus in ore eius nec

peccatum ut Petrus in sua canonica si ergo huic non creditis cui credetis? Preterea habes ite maledicti in ignem aeternum ad quid ignis aeternus si anima corruptibilis? Salomon etiam clare et obcecavit eos malitia eorum et non intellexerunt sacramenta Dei ut estis vos obcecati et qui confidit in Deo habet omnem veritatem et non expectarunt retributionem et iustitiam quia credebant scilicet omnem iustitiam et felicitatem esse hic et obbliti sunt quod Deus fecit hominem in exterminabilem et dicit quod animae iustorum in manu Dei et similiter donec corpus revertatur ad terra sicut et spiritus ad illum a quo recessit firmiter ergo credendum esse animam aeternam passibilem et beatificabilem unde Aristoteles locum aeternum non statuit, nec locum dannatorum, sed solum rationibus naturalibus declaravit quod potuit, nos vero a Christo habemus veritatem unde Christus discipulis in cene dicit o stulti, et tardi corde ad credendum et aperuit scripturas, patet ergo quid sit tenendum secundum veritatem de animae aeternitate. Finis quaestionis de animae aeternitatae.

Ms. It. 441

Vincentii Grimanii

Simon Portio

de Mente Huma

na

/1r/Simon Portio a Mariano Savello

Anchor'che per un certo caso o più tosto come i greci dicono *ἔτυχη* (in margine, prospera fortuna) tuo padre Giovanni Battista huomo illustre d'ogni nobiltà, prudenza et fortezza d'animo già tempo m'havea nella sua amicitia ricevuto non di meno per la sua singular'humanità, santità de costumi, et grande inclinatione a nostri studii tanta veggio alla nostra strettezza esservi aggiunto che, con una certa forza d'amicitia ti sono grandemente debito, et questo perché principalmente abbrazzi la nostra filosofia. Per tanto conciosia ch'io comprendessi che tu hai deliberato approssimarti con perfettissimo consiglio alla trattatione dell'anima ,

quale appò tutti i peripatetici è stata sempre nobilissima, et altresì ugualmente oscurissima et spinosa, ho pensato/1v/ ch'a volere che tu conseguisca la cognitione d'essa non poco ti debbi giovare, se qualche aperto trattato con le nostre fatiche et vegghe fatto, quasi che agevolendoti la via ti mostrasse et aprisse a cui ti dovessi accostare in tanta controversia d'opinioni. Però ne i passati giorni havendo fatto tregua con le mie gotte ho mandato a fine le disputationi mie della mente humana. Acciò te siano come palla natatoria con la quale appoggiato possi uscire di questo prealto et immenso gorgo. Udirai certamente molti Averoisti, Simpliciani et Themistiani i quali più tosto fortificano la loro opinione con l'autorità propria et nome di filosofo, che l'afforzino di confermarla con la fede delle parole d'Aristotele. Tacio i Latini, il studio de i quali è perpetuamente di contraddire, et discordare da gli altri. Sono stati /2r/ non di meno alcuni di loro, ch'appareno haversi affermati sù le porte della verità. Io veramente m'ho afforzato de dichiarire la cosa più apertamente che si possi, in quanto per spatio di tempo mi è stà concesso. La qual finita, quale ella si sia te la dedico, acciò che conosci l'amor, et grato animo mio verso di te.

Dall'accademia Pisana

/2v/Prefazione de Simon Portio della mente humana

Abenche gli huomeni credono che l'animo humano sia eterno per generale consenso de tutte le genti appo le quali è qualche persuasione delli dij o più tosto per certa voce di natura, non di meno Aristotele huomo di mirabile dottrina et di somma pietà havendo con perfettissimo consiglio terminato d'accrescere la dignità dell'huomo, et con essa non distruggere i principii naturali, fra l'estreme et discordante sentenze trovò co'l proprio ingegno la via di mezo, nella quale egli è entrato quasi circa in tutte le trattationi delle cose naturali. Perchè dove tratta del nascimento, et distruzione delle cose, levò via tutte l'opinioni di quelli che dicevano il tutto generarsi come all'incontro il detto di quelli, che dicevano il tutto essere a nulla generatione soposto. Et dipoi dimostra con certissime ragioni alcune cose nascere /3r/ et corrumpersi, et altre per il contrario eternamente servarsi. Con questa anco ragione et via trattando dell'animo agente dell'huomo insegnaci quello nè in tutto esser' eterno, nè in tutto annullarsi. Et de qui aviene essere un certo chè de divino nell'huomo co'l quale egli con la natura duce precede a tutti gli animanti d'eccellenza et nobiltade. Nè perciò è che sia ripreso ch'habbi terminato cosa alcuna

ch'a i sensi sia contraria quando che niuno è il quale non giudichi l'huomo essere di duplice natura (**in margine**, l'huomo è di duplice natura). La qual cosa a quelli non succede i quali diffendono che l'anima dell'huomo è eterna, et per non mancare in alcun tempo, et certo oltra che dicono assaissime cose, quale repugnano con i sensi (quantunque Aristotele dica, che questo/3v/ sia dell'istessa absurdità il più assurdo) da i quali i peripatetici ricercano i principii naturali, et a quali come a perfettissimi censori della verità è riportata ogni conoscenza della natura. Meno altresì seguono il modo naturale del filosofare quando che distruggono i fundamenti naturali affirmati, et comprobati, quasi per testimonio d'ognuno, et annullano la naturale cognitione dall'ordine delle scienze, mentre mostrano quella appoggiarsi a poco fermi principii, come poco da qui in poi più diffusamente diremo. Et acciò io taccio quelli i quali dicono, ch'essa anima è in tutto distrutta di maniera, che nulla vi possi sopra essere, et rovinando la nobiltà dell'huomo persuadono che quello non habbi cosa alcuna comune con i dij. La qual cosa è contraria non solamente ad esso Aristotele, ma altresì alla ragione causata dal senso per non dire /4r/ ch'essi veramente non insegnano i certi principij di natura. Adunque acciò la ragione non discordi da i sensi, da i quali la filosofia piglia la forza de suoi argomenti, et acciò non sia malamente lasciato fuori cosa alcuna sicura, et finalmente ch'ogni controversia sia annullata habbiamo delliberato fare una util cosa, se con questa nostra operetta aprissemo la via d'Aristotele, quale egli usa ne i libri dell'anima. Et certo i greci interpreti non hanno potuto pur con l'estremità delle labra (come in vero giudico) legermente toccarla. Per il che con quelli nella pugna discendiamo, et confermiamo Aristotele di se memore non discordare da se stesso, prima investigando i significati de i nomi, l'uso de i quali ne occorrerà spesse fiato nel contendere.

/4v/ Che cosa sia ἑντελέχεια. Cap. I

Perchè alla diligente investigatione dell'essenza dell'anima non è di poco utile se mettamo l'interpretatione del nome ἑντελέχεια (**in margine**, endelechia), del quale i Latini con i greci espositori d'Aristotele fra se contendono, però da questo è da incominciare, dice adunque Aristotele che l'anima è Endelechia del corpo, il che è come i nostri Latini dichiarano atto del corpo.

Questa significazione havendo talhora letto appresso i greci il grande Teologo Gregorio giudicò che l'animo humano di sentenza d'Aristotele dovesse mancare per niuno altro in vero argomento fuori che da quello è stata dimandata Endelechia. Alessandro nel suo libro dell'anima, il quale iscrisse da uno esemplare d'Aristotele ha interpretato Endelechia perfettione, et fine di quello del quale è Endelechia, de qui adunque hai chiaramente ch'Endelechia è la prima perfettione del corpo (**in margine**, endelechia è la prima perfettione del corpo). Ma Filopono crede ch'Endelechia significhi παρά τό ἕν καί τό τέλειον, καί τό συνέχειν cioè quello che in se contegni perfettione et unione. /5r/ Ma Themistio dice habito di perfettione. Et Simplicio havere essenza in perfettione. Tutti adunque hanno opinione ch'Aristotele intendi della prima perfettione del corpo, i grammatici, infra i quali è Ischio pigliano Endelechia per energia, et tale significato legesi non una fiata in Platone. De qui molti latini hanno detto che l'anima è perpetuo movimento, anzi si seguitiamo la sincerità del parlar latino, dicono che l'antiquo intepetre [sic] ha con perfetto consiglio interpretato che l'anima sia atto del corpo, perché, atto notifica attione. Ma la interpretatione de latini confunde tutta la diffinitione d'Aristotele, et in tutto abhorrise dalla sentenza di quello. Primieramente, se l'anima (come dicono) fusse continovo moto, certo l'anima non sarebbe principio di movi/5v/mento, percioche questi dui non cadeno in uno, cioè il principio et l'effetto, et a nullo modo sarebbe l'attione, et facultà dell'operare. Perchè quello che Aristotele rinfacia a i Megarensi nel libro IX della scienza dopo i naturali si potrebbe rivolgere contro a se stesso essendo l'anima facultà, per la quale viviamo, sentimo et sapiamo, come apertamente egli istesso ci ha insegnato. Se adunque ella fusse continovo moto et la potenza et l'attione d'essa sarebbe una istessa cosa. Per il che quando morisse l'attione pensavi tu del vedere, et la potenza istessa s'annullarebbe, per la quale vediamo. Et de qui ne seguirebbe non picciolo incommodo che spesso l'animale vederebbe, et sarebbe cieco, et l'istessa anima, et assente, et presente in uno istesso giorno sarebbe, nè sarebbe da dimandare sostanza dell'animale, ma accidente, diciamo adunque che duj /6r/ nomi principali sono nel libro dell'anima, quali debbeno essere considerati, cioè Endelechia et Energia. Aristotele con domestico significato dimanda endelechia cioè perfettione, et ultimo fine partorito. Et essa forma, quale come che termini, et diffinisse il moto, suole essere dimandata da greci ἔξις (**in margine**, exis), et da noi habito, perciò che sta ferma, et oltre più non scorre. Onde molto bene ha notato il filosofo nel libro della generatione che quando i habiti

sono presenti nella materia, cessa il moto, perchè già ottiene il suo fine. Volendo adunque Aristotele quel tutto abbracciare con un sol nome disse endelechia. Ma benché endelechia è detto moto del subietto mobile, non di meno, perchè egli non è finito, ma è manco, nè meno è habito, nè insieme /6v/ stano perciò non con verità, nè propriamente si nomarà endelechia nuda, et senza aggiunta, ma perfettione dell'essere in potenza, acciò che sia divisa dalla vera perfettione, quale ha l'essere in atto. Egli è altresì in uso questo altro nome a i filosofi, cioè energia, co'l quale dinotano attione, et esercitatione, o perchè quel moto sia per conseguire la forma, o perchè egli sia il fine per gratia del quale la forma è generata.

Per questa veramente ragione il moto, come opra ch'egli è di quello che move, et da quello che move avviene, è detta virtù che da se move, et attione. Ma come egli è impresso da quello che move nella cosa subietta è dimandato dal filosofo passione, nel libro III delle naturali ascoltationi. Adunque la virtù, che da se move, et l'ultimo /7r/ fine meritatamente s'accommodano al moto. Ma l'ultimo fine come una qualche perfettione et opra che da se move, s'accommoda al moto, et l'ultimo fine se gli accomoda come una qualche perfettione, et l'operatione, quale per se move s'accommoda al moto come attione. Per il che si seguiamo la verità del parlar latino, l'atto quando che significhi attione con più verità si dirà atto dell'opra, che della forma. Et l'ultimo fine più dritamente dirasi fine del fine del moto. L'Antiquo Interprete latino nominò atto in luoco di dire perfettione. Ma se con più diligenza cerchi questa cosa, la forma donasi a molti nomi. Perchè come ch'ella dinota una diversa habitudine al moto, come che veramente è forma, al'hora è detta fine del habito /7v/ per il moto. Ma come ch'ella è principio di dove il moto n'escie è detta NATURA. Et mentre ella scorre domandasi Moto. Ma come ch'ella è attione di quello che move dicesi virtù che da se move. Ma finalmente come che è una certa perfettione di quello che è mosso, ella è dimandata dal filosofo ultimo fine, et perfettione nel IX libro della scienza dopo i naturali, il quale è l'ottavo ai greci. Viene veramente il nome di Energia principalmente da i moti, il quale conviene alla perfettione, et ad altri, et egli n'avvertisse la ragione, et dice, perchè l'appare che principalmente il moto sia atto, cioè Energia. De qui hai, che la virtù, quale da se move conviene al moto, et dal moto accostasi all'ultimo fine perfetto, i filosofi con l'uso intesero l'atto, per la perfettione, et per l'attione. Et come l'intesero nelle cose naturali, /8r/ così altresì l'intesero nelle fatte ad arte. Ma certo quello ch'è stato detto, che le forme conformansi al moto, acciò siano dette Energie, così è di bisogno intendere che mentre esse si formano sono virtù, che da se movono.

Questo vuole Aristotele dove dice come col moto si componino, cioè mentre sono in moto et scorreno. Perciò che subito che la generatione d'esse è perfetta non si componeno più col moto, nè si dicono virtù che da se moveno, ma ultimi fine di perfettione. L'intelletto adunque, il quale è Energia, cioè virtù che per se move è detto da latini agente (**in margine**, che cosa sia l'intelletto agente). Perciò che il tutto fà, non è Endeuchia, cioè ultimo fine di perfettione, non essendo egli il fine del moto, nè perfettione del mobile, ma attione, quale avviene a noi dall'estrinseco. Et con /8v/ questa ragione il filosofo lo dimandò virtù che per se move et non ultimo fine di perfettione. L'intelletto veramente δυνάμει (**in margine**, dinami) cioè potenza non è virtù che da se mova innanzi d'esso intendere, nè ultimo fine di perfettione, quando che egli non sia atto del corpo, nè sostanza, nè forma, nè facultà dell'anima humana, per la quale l'anima sa et intende, è adunque per sua natura facultà, et non ultimo fine di perfettione, nè virtù che da se movi, come poco da qui in poi dichiareremo. Nè altresì l'intelletto et l'anima rationale significano una istessa cosa, come a molti fu d'aviso, quando che l'anima è forma, et perfettione del corpo. Ma l'intelletto è possanza, et facultà con la quale, l'anima sà, et /9r/ intende, et per quella l'anima humana è detta rationale et intelligente. Certo ella non è dimandata rationale perciò che sia tutta rationale, et intelletto. Perchè così ogni sua facultà, et ogni sua parte sarebbe intelletto et discorso, il che non corrisponde, nè conviene alla cosa. Perchè altra è la facultà, per la quale si nutricamo, et viviamo, et altra è quella per la quale sentimo. Non è adunque tutta rationale. Ella supera con questa parte tutte l'altre facultà, et questa è molto più nobile dell'altre, et è concessa a uno solo huomo fuori de tutti i mortali animanti. Per il che ogni anima humana è detta rationale, et dalla ultima facultà pigliasi il nome et dall'altre si separa.

(**In margine**, intentione dell'autore) Di questa adunque facultà, quale è dimandata /9v/ da Peripatetici intelletto in potenza habbiamo terminato di ricercare con diligenza se sia eterna o alla corruttione subietta. Et anco perchè piacque a molti filosofi che Aristotele habbi sparso il suo inchiostro a bel studio in questa dubitatione a fine che l'affirmatione dell'eternità et morte d'essa habbi principio da uno istesso fonte, et dall'istesse parole, et noi habbiamo dato mano a questo trattato, acciò tu non sij in questo grande gorgo da contrarij venti afflitto.

Quale sia stata l'opinione de Giovanni grammatico. Cap. II

Ammonio Alessandro, Ammonio Hermea, Olimpiodoro Asclepio et Giovanni grammatico /10r/ i quali governarono la Scola Alessandrina, et pubblicamente insegnorono filosofia, tutti pertinacemente hanno diffeso con unico consenso, che dalla voce del primo Ammonio Alessandro l'anima et mente humana sia essente d'ogni corruttione. Ma Giovanni grammatico come christiano più apertamente ha detto questo. Perchè egli afferma, che l'anima humana sia creata da Iddio, et che la sia mischia nel corpo distinto in organi. Perchè come egli crede primieramente cesa quella grassezza, qual vive con vita comune alla pianta insieme con la virtù, quale è mischia nella genitura, et dandosi nutrimento a poco a poco piglia accrescimento, dipoi affitatosi il corpo anco il sangue s' assottiglia, et falsi puro, et quella virtù, quale è dimandata da filosofi spirito nascie da sottilissima portione di /10v/ sangue dessiccato in tutto da quella più prima grassezza et fezza corporea, a questo come a domestico subietto si mischia la virtù sensiva, quale in vero è come estremo fundamento che riceve l'anima rationale, quale aviene dall'estrinseco nell'ultimo, quando egli è animato il corpo. Sono adunque nell'huomo tre anime distinte con tutta la sostanza dalla quale le due prime s'annullano, et risolvono in nulla con il corpo. Ma l'anima veramente rationale resta viva, et vada a i luoghi provisti et preparati dall'eterno Iddio, acciò paghi le pene de i mali fatti nella vita, overo ritorni alla sua stella a se simile, et in questo luoco conduci felice vita, ma essendo l'anima una certa sostanza incorporea, et non patisse dal corpo, si scende a i luochi inferiori è vestita da sottilissimo spirito, come simile a quelli /11r/ affetti con i quali pur innanzi era afflitta in vita. Così adunque disposta precipita ne i luochi delle pene, et è seco afflitta con perturbatione discordanti, et differenti. Se veramente era tenuta da immoderato desiderio mentre ella usava quest'aria, già dal dolore marcisce et netata dal fuoco da queste machie fino che sia consummato il corpo, sciolta da tutte le perturbationi dell'animo vola fuori al cielo. Ma per longhi seccoli dura questa purgaggione et in fra questo mezo di tempo si mostra sotto varie figure a gli huomeni d'intorno a sepulchri, et quello aereo corpo si nutrisse con vapori, quali come spongia a se tira, et insorbe. Ma sparendo dipoi il corpo in nullo luoco si vede, et così è dalle pene liberato. Queste parole dice Grammatico.

Se con uno filosofo naturale è nostro proposto d'incominciare la disputatione, le positioni et fondamenti debbono essere comuni, il che se questi si levano non dobbiamo ricercare con quello le ragioni di quella disciplina, i principij della quale esso avversario rovina, et strugge, nè devesi con quello in contentione divenire sia con quale ragione si voglia. Perchè in qual modo all'ultimo poi tu prestarli l'agiuto tuo, o quello diffendere? Quando che non sia lecito trapassare i principij d'una scienza stabiliti per leggi. Il che altresì per nome di principio siamo vietati di trapassare i termini della scienza, fuori se con altri più alti principij di questi, ch'accettati sono, vogliamo stabilire, et ordinare essa scienza. Onde conciosia che vediamo far questo a Giovanni /12r/ grammatico, et altri filosofi, quali hanno acconsentito con quello in questa sua opinione dell'anima, perciò noi non i domanderemo naturali, quando altresì non è lecito di dimandare Geometra quello, il quale strugge i principij geometrici. Perciò che questi filosofi confundeno le propositione universali della naturale filosofia con i santissimi et verissimi decreti della nostra Religione. Onde da qui pigliano et conchiudono nè cosa Religiosa, nè naturale, et a nullo modo corrispondente con essi fondamenti naturali. Ragionevolmente, et perfettamente adunque la Scola Peripatetica scitia da se questi tali, come non naturali filosofi. Ma acciò che questi detti non ti paggiano pronunciati senza ragione consideriamo il principale fondamento di quelli. Prima in che la forza de tutta la loro opinione /12v/ sia firmata. La ragione, quali essi dicono è che l'Anima humana è creata da Iddio senza intervenirvi altra causa, nè di materia, nè d'efficiente inferiore, il quale lor parere, nè naturale essendo, nè della suprema scienza, quale, domandiamo scienza dopo i naturali, per nullo modo è da essere estimado naturale, perchè di quello che non è nè in atto, nè in potenza (il che i latini dicono di nulla) non si fa cosa alcuna da per se, nè per accidente. Non per se, perchè di comune consenso di quelli che trattano le naturale ragioni, nulla, non può di nulla esser formato, perchè quello che viene in luce è bisogno che innanzi che sia fatto, sia atto nato a poter esser fatto, et poi sia fatto, perchè quello ch'è atto a poter esser fatto, può esser fatto, et quello che a niuno modo può esser fatto non viene fatto, quello adunque che può esser fatto è in potenza che sia fatto. Ma questo ch'è in potenza che dipoi sia fatto essendo compreso nelle sue cause /13r/ dalle quale egli ha il suo nascimento, ovvero che sarà nel subietto, et materia il ch'essi negorono che alcuna altra causa s'intrometti nella creatione dell'anima eccetto Iddio, ovvero è dibisogno ch'essi confessino, che quello

che faciono sia atto a poter esser fatto, et che in potenza sia fatto, et prodotto, oprando Iddio in esso, il che se queste due facultà d'ogni parte discordante, et diverse saranno in Iddio benedetto, cioè che in potenza egli faci et crei, et che in potenza le cose siano create, la qual potenza, mentre ella è attezza all'essere significherà a noi passione. Per il che saranno diverse ragione in Dio, et del patire et del fare, la qual cosa quanto abhorrisca a filosofi non è chi non lo sapi, pugna il filosofo contra Empedocle nel libro XII dopo i naturali, perchè egli facea l'amicitia causa agente et dicea /13v/ ch'ella insieme fusse materia, il che vituperò come cosa assurdisima. Onde l'estreme cause cioè la materia et l'agente debbeno essere poste discordante, acciò che la cosa habbi potenza da una, perchè sia generata, et recevi l'essere, et dall'altra sia dedutta in luce et in atto. E' adunque contrario questo modo di generare che creatione nominiamo a tutte le cose (**in margine**, creatione) naturali, quando qualunque cosa che si genera dalla subietta materia deviene in atto per virtù del agente qual agita la materia, per il che se la creatione si conciede, nascono tre incomodi (**in margine**, trattasi qui contra la creatione, primo incomodo). Il primo è necessario affermare che non siano i naturali principij. Mancherà adunque et perirà la materia, et la privatione sarà da per se uno principio. Et de qui n'escie un'altro assurdo (**in margine**, secondo incomodo), cioè ch'un contrario sia sopposto all'altro. Se veramente uno contrario fusse materia dell'altro, apertamente disconverebbe /14r/ con contrarie qualità. Perchè il bianco non receve il nero, nè a quello è sopposto, così nè il frigido si soppone al calido, et molto meno conviene alla ragione, et al senso che la privatione ricevi forma. Se adunque s'annullasse la materia, i contraddittorij si sopporrebbero l'uno indifferentemente all'altro, le qual cose distruggono i primi fondamenti di filosofia. Per il che non è da disputare con questi tali, che in tal modo supponeno. Ma quelli che desiderano piu longa perscrutatione di questa ragione, legano le nostre questioni ne i libri dopo i naturali, nelle quali habbiamo discussa questa ragione fin'al vivo. (**In margine**, tertio incomodo) Nè meno estirpassi l'altro terzo principio, posta questa creatione nella /14v/ filosofia naturale, per la quale dicesi che l'anima nasce et mai sia per mancare. Perchè Aristotele distrugge questo nel primo libro del cielo insegnandoci, che tutto quello che ha nascimento di necessità si strugge. (**in margine**, Segue il quarto incomodo) Rovina altresì il quarto fondamento naturale, cioè che il fine et forma sia separata dal suo domestico subietto, il quale stà insieme composto con le specie, con il quale veramente fondamento Aristotele nel libro IIII delle naturali ascoltationi ha dimostrato che il luoco non è vera specie, quando che veramente egli è proprio a

tutte le specie, quale terminano la materia, che non siano separate dalle sue materie. Perchè se sono separate a niuno modo sarà da essere dimandata separatione, ma morte.

(**in margine**, quinto incommodo) Di qui a fatto struggesi l'altro firmissimo principio, che il composto non sia fatto quale è l'uno /15r/ et il tutto, et che la forma da se si generi. L'opposito della qual cosa il filosofo ci ha insegnata in seicento luochi. Ma per fermo ritrovasi nel libro XII dopo le naturale scienze, che se concedessimo che le forme si generassero da per se, la ragione ci addurrebbe in infinite forme. Perchè dalla prima ce ne sarebbe un'altra fatta, come nell'istesso luoco prova il filosofo. (**in margine**, l'anima non è creata) Se adunque l'anima fusse creata starebbe da per se, et da per se si produrrebbe, le qual tutte cose sono indegne alle purgatissime orecchie de Peripatetici. Ma vedi (**in margine**, sesto incommodo) altresì la manifesta rovina d'un altro principio, quando l'anima è separata dal corpo è riceputa in qualche luoco, ma l'anima è indivisibile sostanza. Adunque egli è necessario affermare che qualche indivisibile si movi, /15v/ ovvero con comenticie mutationi (come i latini s'hanno finto) gli è da concedere che questo indivisibile sia supposto. Alla qual cosa apertamente il filosofo oppugna nel libro VI delle naturale ascoltationi, ne'l quale chiaramente dimostrò ch'ogni mobile è corpo. (**in margine**, settimo incommodo) Appresso a queste cose, chi così credeno distruggono in tutto il IIII libro delle naturale ascoltationi quando dicono qualche chè essere in luoco incorporeo, conciosia che il sia persuaso a tutti quelli i quali naturalmente parlano, che i corpi sono riceputi ne i luochi. Sarà bisogno adunque che questi spirti siano descritti et diffiniti in altro luoco oltre il cielo, et naturale luoco. (**in margine**, ottavo assurdo) Appresso a questo, egli è cosa ridiculosa l'affirmare che il nascimento et distruggione dell'huomo siano molto altrimenti diverso da tutti gli altri animali. Perchè /16r/ in uno et istesso libro, il quale è iscritto della generatione degli animali, hene abbracciato insieme il nascimento et distruggione dell'huomo et de tutti gli altri animali, talche la conditione de tutti è uguale, et il modo del generare et morire è un'istesso a tutti. Ma se concedessimo nella filosofia quelle cose ch'essi dicono (**in margine**, nella filosofia, ma non secondo la pietà christiana) si desiderarebbe altro trattato della generatione dell'huomo. Dipoi due sarebbero le cause, quale generarebbono l'huomo: il Padre, il quale ministra la materia, et Iddio che dà la forma, dui adunque si converebbero in atto insieme nella congiuntione alla formatione dell'huomo. Ma non una fiata è stato affermato ch'uno istesso et uno principio sia quello che prepara la materia, et talmente fà, che la forma in luce

appare. Ma questo sopravanza ogni /16v/ meraviglia che l'anima essendo creata da Iddio perfettissimo, et grandissimo, assente d'ogni affetto, uguale alle intelligenze, partecipe in nulla con alcuna materia, sia precipitata, et come in uno cieco carcere serata? Quando che quello ch'è eterno aborrisca da ogni lato la continova nominata materia dalla natura, et che sia misto nelle discordevole qualità deposta la sua perfettione, certo, questo non s'appoggia a qualunque naturale ragione. Ultimamente egli è da tenere che questi tali così habbino detto, acciò le menti de i giovani studiosi nella filosofia s'annullino nel credere, che il mondo sia eterno per gli amaistramenti d'Aristotele et che crediamo per fede che questo sia vero, et non per ragione, et che diciamo haverlo riceputo da Cristo. Ma se l'anima di ciascun'huomo fusse procreata, certo esse sarebbero infinite et /17r/ al numero infinito si darebbe un più infinito et quello istesso huomo ritornerebbe a noi a qualche tempo, et egli istesso in numero come prima era, la qual cosa in vero è da essere appareggiata a nulla sciochezza. Con perfetta adunque ragione il Peripatetico nomarà i filosofi alessandrini non naturali. Questa sia la prima parte della disputatione nostra con Giovanni Grammatico, et altri, che con quello consentono, la quale habbiamo indebolito in quanto a questo proposto fa a bastanza. Viene adunque l'altra parte di questa loro opinione da essere ben considerata, quale (per mio parere) nulla in se contiene ch'habbi odore d'Aristotele. Perchè esso Grammatico costituisse tre anime separate in sostanza in tre subietti proprij nell'huomo, il che non è altro più assurdo in filosofia, né cosa alcuna è che /17v/ si possi diffendere, che più contraria sia con Aristotele. Ma non debbi parere meraviglia ad alcuno perciò che concesso uno incommodo ne seguono innumerabili, come bene i filosofi hanno avertito. E' adunque da cercare con diligenza da quest'huomo legerissimo, se l'anime sono tre in atto nell'huomo, in qual unione cohabitano fra se, che componino un animale? In questo certo Aristotele diligentemente ricercò Platone nel primo libro dell'anima, perchè se la vegetale è separata in atto dall'altre anime nell'huomo, tal ch'essa ottegni il suo luoco nella crassicie et corpulenza del subietto, et la sensiva nel spirito et la Rationale nel corpo, le parte dell'anima non saranno separate secondo la diffinitione, come non una fiata ci ha insegnato Aristotele, ma saranno spartite nelle parte non organice del corpo, ma similare, come i più antiqui filosofi hanno havuto per /18r/ opinione. Dil che nulla cosa può essere considerata più lieve, et più rozza di questa, in vero elle usano le parte instrumentale per esercitar l'uso loro. Né certo è cosa assurda, nè dalla ragione abhorrevole, se le parti dell'animo, quali Aristotele dimanda facultà sono firmate (il che i più antiqui ferono) in essi organi. Ma nulla ragione, né senso

persuade, che nella parte similare del nostro corpo come ne proprij subietti siano diposte le facultà. Perchè come la vegetale usa gli instrumenti del fegato et ventricolo acciò preparino l'alimento alle parti, così altresì è da credere che l'altre usi. Dui adunque errori comette Filopono. Il primo (**in margine**, primo errore di Filopono) è ch'egli mette l'anime distinte in parte similare. L'altro (**in margine**, secondo errore) è che a noi non manifesta in qual modo s'uniscono, talche formino uno animale. Aristotele /18v/ nel libro delle parte de gli animali, et nell'opretta della longezza et brevità della vita ci ha insegnato che tutte queste facultà entronascano in un subietto pensavi tu, il cuore et dice che una è la sostanza dell'anima, la quale abbraccia in se queste facultà in potenza, non altrimenti di quello che ci ha insegnato Euclide esservi il quadrato et triangolo compresi in uno circolo. Perchè l'anima rationale contiene in se la sensiva, et vegetale in potenza, et virtù. Ma la sensiva contiene la vegetale, perchè l'inferiore è contenuta nella superiore più ampla et più capace. Et altresì aggiunge il filosofo la ragione a questi detti nell'istesso libretto, perciò che se queste tre anime fussero separate di luoco, et subietto come Giovanni et i più antiqui credetero, certo una corrotta che fusse, l'altre potrebbero rimanervi et in questo modo (**in margine**, primo assurdo per la positione di Grammatico) l'anima sensiva sopravviverebbe essendo corrotta /19r/la vegetale. Adunque non nutrirebbe, ma sentirebbe, né sarebbe un'animale, ma pianta in atto, né di queste havea da ricercare il filosofo si siano o possino essere anime, o le parte dell'anima, perchè sempre sarebbero anime et non le parte. (**in margine**, secondo assurdo) Di più se il spirito fusse subietto dell'anima sensiva in vero egli sarebbe corpo animato, et non anima come ci ha insegnato il filosofo. De qui nasce (**in margine**, tertio assurdo) uno più assurdo, che il sangue altresì sarebbe animato in atto, perchè il spirito è sottilissima parte del sangue. La qual cosa scordasi in tutto con Aristotele nel libro delle parte de gli animali. Nè debbesi udire Giovanni grammatico, qual dice, (**in margine**, quarto assurdo) che il corpo ornato dell'anima sensiva è subietto della rationale, perchè l'anima rationale sarebbe /19v/ accidente. Né l'huomo sarebbe animale dall'anima rationale., adunque né anco huomo. La illatione è chiara et manifesta, perchè se l' superiore contiene in se l'inferiore, o le parte d'essa, come è manifesto, per mia fe', posto questo come fondamento, chiaramente raccogliamo l'anima rationale quando che non sia altra anima più perfetta della rationale ne i viventi supposti alla corrutione, essendo ella principio per il quale noi intendiamo et quello per il ch'è sentimo. Adunque l'huomo è huomo, et animale et vivente non con spartiti principii (**in margine**, una sola anima è nell'huomo). Adunque è un'anima, ma ornata de

diverse facultà, per il che, se alcuni mi rinfaccia che il senso è potenza et subietto dell'anima et per questa ragione ch'essa non è anima in atto nell'huomo, certo, questa instantia è puerile, perchè l'anima sensiva nell'huomo /20r/ (come Giovanni affermò) forma il suo familiare subietto et è atto et perfettione di quello per se, per sua natura, per quella natura per la quale la forma è atto. Non di meno è detta potenza in habitudine all'anima intellettiva. Ma quando dui convieneno a uno, et manifestano quello, l'uno de dui è manifesto per se, et l'altro in habitudine et anzi conviene a quell'uno, quello il quale di sua natura li competisse, che quello manifestato, il quale è detto in rispetto. Adunque egli è anzi da dire che l'anima sia in atto nell'huomo, ch'in potenza. Ma questi apparenno manifesti assurdi a quelli che pur poco sono esercitati nella filosofia. Et noi habbiamo dimostrato queste cose quando interpretavamo il libro dell'anima. Per il che al presente questo basti. /20v/ Quello veramente ch'egli ha creduto della purgaggione de gli animi è trascorso da noi de industria con silentio quando che sono commenticij in Aristotele et corrumpono i principij naturali, come nel caso superiore ne habbiamo avertito.

Dell'opinione di Themistio, di Simplicio et Averroe. Cap. IIII

Themistio nobile filosofo, né ultimo in ordine nel più, et in ogni parte è breve et aperto ma in questa disputatione della mente humana è così poco fermo et poco lucido tal che molto difficilmente s'intende. Né meno è involupato Simplicio, il quale ha voluto che l'huomo fia carico de molti intelletti. De qui è uscito il fingimento d'Averoe. Ma ritorniamo a Themistio, il quale /21r/ havendo posto dui intelletti eterni, uno in potenza, et l'altro in atto propose questi comuni concessi dell'intelletto in potenza. (**in margine**, primo proposto de Themistio) Il primo è che egli è un istesso intendere in tutti gli huomeni per successione scambievoli, et come i nostri latini dicono, divisamente, quale sono conservate indivisibilmente dall'intelletto agente. (**in margine**, secondo proposto) Oltre a ciò, che l'intendere è come effetto d'esso intelletto agente, ma che l'intelletto agente non è Iddio (quando che egli sia qualche ch'è dell'anima nostra, nella quale sono queste differenze, cioè la potenza, et la virtù che per se move, come che altresì sono in tutta la natura) ma bene ci dinota ch'havemo doppio intelletto, qual'è come il Sole, et il lume. (**in margine**, tertio proposto) Et oltre a ciò che egli conosce se stesso, et che s'unisse a noi /21v/ et in quel modo ch'egli s'unisse a noi, così esservi in quello l'arti separate, et le scienze separate et varie. (**in margine**, quarto proposto) Et altresì essendo egli atto

semplice non discorre le ragioni, né compone, né separa, ma non di meno ogni attione procede da quello non altrimenti che da un lume, et ch'ogni essenza è in ello et acciò io, conchiudi il tutto in uno, dico che tutta la nostra essenza è composta de questi dui intelletti, et quantunque vi sia giunto a noi l'essere eterno, non però sempre intende, perciò che è mischio in potenza, et meno dopo morte ricordasi. Perchè la ricordanza, et l'intendere sono attioni dell'huomo et di tutto il composto, il quale in vero risovesi in nulla. Queste sono quelle cose che Themistio ha tratto fuori dal libro III dell'anima, quale se si componeno in uno, et a vicenda se si congiungono, questo si potrà cogliere dalla sua opinione, cioè /22r/ che l'intelletto agente sia propria intelligenza al mondo humano, il quale s'unisse all'huomo già compiuto dalla natura et dalle cause che generano et lo fa rationale. Et finalmente unitosi questo alla potenza sortisse due conditioni, et dell'agente et dell'intelletto in potenza. Perchè come ch'egli ci informa, s'unisse alla potenza, et così per questa ragione dicesi intelletto in potenza. Ma essendo di sua natura semplice et lume, piglia il nome di agente per esso lume, per il quale gli imaginati universali sono intesi. De qui adunque facilmente intenderai che l'intelletto non sono due sostanze, ma una. Et essendo egli congiunto con l'huomo piglia la ragione di potenza et atto. Né è ch'io non sapi, ch'altri hanno altrimenti interpretato, ma questi non diffendono la dignità /22v/ de tanto filosofo. (in **margin**e, opinione di Simplicio) Simplicio veramente raunando in uno le sentenze di Platone et Aristotele è tenuto da tutti et vario et difficile, mentre egli attribuisse all'huomo tre intelletti. (in **margin**e, primo intelletto) Prima l'intelletto in potenza, il quale essendo eterno et scendendo a questi inferiori procede fuori a se stesso, et conosce gli intelligibili delle cose materiali, et con quelli fasi perfetto. Et oltre a ciò aggiunge Simplicio (in **margin**e, secondo intelletto) un' altro intelletto separato dal primo forse per proportionem, ma non per sostanza, il quale se stesso intende, et infra se stesso si ritira et conosce l'altre menti superiore, et per tal cagione dimandasi intelletto agente. Finalmente appare ch'egli (in **margin**e, tertio intelletto) annoveri un altro terzo intelletto appresso a questi et forse quello che Themistio nominò Sole. Averoe imitato Themistio, quantunque egli legermente lo riprenda per l'oscurità delle sue parole, non di meno quasi tiene l'istesso che sente Themistio. Appare /23r/ veramente che Themistio vogli uno intelletto agente possibile et fatto (il quale Averoe nominò speculativo) et disse ch'egli è uno et distinto per essenza. Ma quei dubij, quali perturbano Themistio et Simplicio ugualmente cruciano Averoe. Ultimamente Alessandro (in **margin**e, opinione d'Alessandro Amphrodiseo) ancor che apportò molto di lume alle parole di

Aristotele in modo tale che potemo comprendere più aperta l'opinione di quello, non di meno ne suoi pareri dui de suoi detti sempre non m'hanno piaciuto. (**in margine**, primo detto) Uno, che l'intelletto agente sia Iddio, perchè si egli è Iddio, con quale ragione s'unisse con noi corruttibili? Per il che supponendo Alessandro nascere uno novo effetto da Iddio non intramettendosi alcun'altro, si scosta dal filosofo nel libro VIII delle naturale ascoltationi come nell'istesso luoco espone Averoe. (**in margine**, secondo detto) L'altro è che Aristotele afferma che /23v/ tutto quello che Iddio opra, l'istesso egli riduce perfetto co'l moto et lume del cielo. Se così è questo, in qual modo Iddio illuminando farà perfetta la facultà nostra dell'intendere non co'l lume del cielo, ma co'l proprio et particolare della sua essenza? Et con qual ragione Aristotele assimiglia l'intelletto agente al lume et all'habito? Queste cose, certo come non sono state da gli antiqui dichiarite, così altresì i piu moderni non l'hanno aperte a noi.

De il modo d'Aristotele co'il quale ritrovasi le cose eterne. Cap. V

Perchè è nostro proposto di disputare se l'intelletto, et mente nostra sia, o non sia eterna, non è fuori d'ordine che consideriamo con qual via Aristotele habbi ricercato le cose eterne, il qual modo sia come /24r/ che n'astradi et apparecchi la via a terminare la trattatione della mente humana, essendo finalmente nell'universo tre cose (**in margine**, tre cose sono nell'universo), cioè forma sostanziale, il corpo overo la materia, et il moto. Le forme quale sono nella materia sensibile et tumultuaria così come nascono, così s'annullano. Ma la forma sostanziale, quale non è immersa nella materia, più presto tiene l'essere di motore che della vera forma. Et che questa sia eterna l'ha dimostrato il filosofo nel libro VIII delle naturale ascoltationi con questa ragione, primieramente insegnaci, ch'egli è il moto eterno in comune, dipoi prova ch'egli è immobile, et de qui conchiude, ch'el non si genera né si corrumpe. Se veramente è dibisogno ch'il moto sempre sia, né la Natura patisse il progresso infinito, nè i moventi, egli è necessario se 'l moto è perpetuo, che il sia un qualche motore immobile /24v/ non procedendosi in infinito. La ragione adunque et via a dimostrare, che l'eterne forme siano non partecipe della materia, il filosofo lo ricerca dall'operatione d'esse forme. Ma quando che nulla cosa eterna è fuori che i principij, et sono quelli i quali ottieneno dignità d'essere quello ch'è primo, perciò ei mette l'altro fondamento, cioè che non è progresso in infinito. Dipoi posti questi fondamenti insegnaci che il corpo celeste è sostanza eterna per esso moto eterno et

che la sostanza di questo eterno mobile non è elemento, né fa bisogno ch'ella sia formata d'elementi. Oltre a ciò esso filosofo conferma ch'il moto è eterno con ragione comune, quale è questa. Se fusse altrimenti sempre sarebbe moto innanzi al moto, et propriamente dice del moto circolare. Perchè ei non sarebbe primo et principale de gli altri, quando che il moto circolare sia primo et continuo et uno. Segue /25r/ adunque ch'esso non habbi intervallo alcuno. Per il che è convenevole alla ragione ch'ei proceda in infinito, quando che egli non è ristretto da contrarij termini. Oltre a ciò nel primo delle naturali ascoltationi dimostrò la materia essere eterna, quando che la materia sia primo principio, del quale qualche ch'è fatto, quando essa è materia nella cosa che si fa. S'adunque essa materia si facesse de qualche ch'è, certo si farebbe di se stessa, et così sarebbe innanzi fusse nata, et altresì s'essa materia si corrompesse (quando che la corruzione sia transitiva dalla forma nella materia) dopo che corrotta fusse già anco sarebbe. Certo questa ragione dimostra doversi dare uno principio nelle materie. Perciò che in tutti i modi et generi delle cause la grandissima et prima causa è da essere /25v/ ricercata, come chiaramente Aristotele ha persuaso nell'Alpha minore de i dopo naturali, il quale secondo la divisione de Latini è il primo libro di quella scienza, et nel secondo delle naturali ascoltationi. Tutte adunque quelle cose ch'egli conobbe essere eterne sono da tenerle prime et principali, come la prima materia, et il primo motore, non solamente dice nel libro VIII delle naturali ascoltationi Iddio essere primo motore, ma tutte le menti divine dalle quale il cielo et la natura pende, altresì et il primo corpo et il primo moto circolare, onde se per le ragioni, quale Aristotele ha usato a ricercare questi principij mi è lecito investigare l'eternità della mente humana, certamente nulla ragione di quelle è che provi l'eternità di essa, perchè se noi pigliamo la mente humana come forma, et come motore /26r/ quando che le conditioni della forma si conoscono per gli ufficij et attioni, niuno movimento over'operatione è affatto nell'huomo, quale sia continua o perpetua. Ma tutte con la quiete sono impedita et ridotta a nulla. L'operatione in vero dell'intelletto si marcesce, le scienze moreno, l'opinioni, gli appetiti, i progressi, i sensi et la nutritiva mancano. Adunque i principij de i corruttibili sono soposti alla corruzione, et i principij delle cose eterne sono eterni, come nel libro III del cielo disse il filosofo. Con simile argomento conchiudiamo che l'opre corruttibili nascono dalle forme corruttibili, et l'eterne dall'eterne. Adunque perciò che noi intendiamo che tutte l'operationi dell'huomo mancano, non è da giudicare senza altro pensarvi, che altresì la forma di esso manchi? /26v/ Perchè se guardi il corpo dell'huomo, quando che sia esposto a continue mutationi et

discrementi et accrescimenti patisci, et sia travagliato da contrarie qualità, io non veggio in qual modo la sua forma quale informa la materia, et dirò così, innanima quella, et è fatta un'istessa co'l corpo, possi essere eterna. Non di meno se più appresso s'accostiamo all'intelletto in potenza, et diligentemente lo consideriamo come subietto, et potenza delle cose intelligibili, certamente conosceremo che a quelli i quali di natura non conviene il moto sempiterno, altresì a questi occorre, che né il mobile gli è sempiterno, né altresì la facultà che move gli è sempiterna. Per il che quando veggiamo niun'atto et nulla operatione eterna dell'intelletto, né altresì esso intelletto sarà eterno. Perchè nel libro II del cielo notò il filosofo che non è alcuno /27r/ rationabile mobile sempiterno, che non contenghi altresì il moto di quello esserli sempiterno, perciò che questi dua infra se avicenda si convertono. Oltre a ciò la mente humana non è annoverata fra i primi principij dell'universo, come quella, la quale è destinata dalla natura a una sola specie. Certamente Aristotele ha firmato che i soli principij sono eterni, come habbiamo detto. Appresso a questi detti et se il filosofo ci ha insegnato nel primo dell'anima, che la è immobile et che da niuno è mossa, non di meno non se vi aggiunge tanta immobilità all'anima rationale, ovvero all'intelletto in potenza, che de qui sia lecito acquistarli eternità. Perché come comanda il filosofo nel libro VIII delle naturali ascoltationi dovemo tenere, che il primo motore in niuno /27v/ modo è perturbato d'alcuna mutatione, et ancor che i giri inferiori siano circungirati con più moti et dicesi che sono mossi con qualche ordine da un'altra virtù, non dimeno l'intelligenze inferiori a niun modo son mosse ancor che il si dice, che i giri inferiori siano mossi d'altra virtù, salvo se non voggiamo usare una longa equivocatione. (**in margine**, contra il ditto di Platone che dice qualunque si move da se stesso è immortale) Ma il filosofo afferma nell'istesso luoco, che 'l moversi da se stesso per accidente solo si conviene a i corruttibili. Aggiungivi tu a questo dicendo, ma occorre all'anima dell'huomo moversi da se stessa per accidente, quando che la si move al moto del corpo. Adunque di necessità ne segue ch'ella è corruttibile. Che veramente la si movi non per sua natura, ma co'l moto quale il corpo è mosso, Aristotele ci l'insegnò nel primo libro dell'anima /28r/ dicendo: Non di meno come habbiamo detto può moversi et se stessa muovere per accidente. Si move adunque perchè si move il corpo, ne'l quale ella è, come è manifesto dall'anima, né in altro veramente modo si può fare, ch'ella sia mossa con moto accommodato. De qui pigliamo che quando le conditioni, quali diritamente sconvengono et sono contrarie alle forme eterne, convengono all'anima rationale, senza controversia egli è da credere, ch'ella sia alla corruttione supposta. Per la qual

cosa chi altrimenti secondo Aristotele hanno sentito, io vorrei, ch' a questa ragione satisfacessero, quale con breve propositione si forma in questo modo. Se l'anima rationale è eterna, adunque le vie, quale il filosofo ha usato a dimostrare, che le forme che non partecipano della materia sono eterne, non solamente /28v/ non dimostrano, ma sono altresì da essere giudicate false. Il che essendo cosa assurdisima, di necessità et il supposto sarà falso. Né altresì le vie et argomenti sono sufficienti, i quali sono presi dalla separatione dell'intelletto possibile et semplicità et mischiamento di quello, quando esso filosofo non usi quelle vie fuori proposta l'eternità del mondo et l'immobilità della forma, le qual due proposte, si non sono concesse o poste, nè altresì la conclusione che da quelle n'escie sarà probabile, come da qui in poi esaminaremo. A questo se vi aggiunge che l'intelletto in potenza è equivoco, per il che et quelle sue proprietà saranno equivoce et non vere. Adunque se dirà l'intelletto nè separabile, nè non misto, et non con tutta la immistione.

/29r/ Se l'intelletto in potenza sia eterno et diversa sostanza dall'intelletto agente.
Cap. VI

Aristotele attribuisse dui intelletti all'huomo nel libro III dell'anima, uno in potenza co'l quale si fa il tutto, l'altro agente, (**in margine**, intelletto agente et operativo et fattivo, è un'istessa cosa) il quale come habito et lume il tutto fa, et poneli semplici, non misti et separabili. De qui altri conchiudono che questi dui intelletti siano eterni, et che de questi l'anima rationale sia composta, di quello in potenza come di materia, et di questo agente come d'agente et forma. Et conciosia che le conditioni de questi siano molto discordanti et le sostanze altresì di quelli sono differenti, talche fermamente crederono che fussero due sostanze, et molti sono venuti in questa opinione. Ma io però non consento con questi, nè che siano due sostanze eterne, nè che l'intelletto in potenza non sia per annullarsi, et primieramente con questi /29v/ argomenti apertissimamente indebolimo il voler de quelli i quali affermano, che sono due sostanze eterne. La prima ragione è che l'intelletto in potenza et la potenza eterna sono molto separate dall'intelletto agente, adunque per nulla necessità overo utilità l'intelletto agente è dato all'huomo. Ma in vero per due utilità ha investigato Aristotele l'intelletto agente. (**in margine**, dell'anima commento XXXIII di Themistio) Prima acciò che egli dia lume della cosa, quale ha da essere intesa, acciò l'intelletto possibile vedi quella et la conosci. Dipoi che l'intelletto in potenza sia formato et fatto perfetto, et si faci quella istessa cosa, quale egli comprende, il che se

l'intelletto in potenza è sostanza altresì certamente l'intelletto sarà intelligenza. Adunque egli otterrà una molto più superiore natura che ch'è sia essa cosa materiale, quale è da essere intesa, et primieramente per sua natura senza intervento di qualunque intenderà se stesso che le /30r/ materiale sostanze, et conciosia che entro habiti in se stesso innanzi investigarà et con diligenza conoscerà se stesso, che fuori di se procedi a intendere le forestiere sostanze. Adunque non ha egli bisogno dell'intelletto agente, il quale faci esso perfetto con le materie intelligibili, quando che la sua sostanza sia molto più superiore et nobile delle sostanze materiate et abundi di lume a conoscere quelle. Et conciosia ch'egli molto et sufficiente s'accosti a questo fine, non gli è bisogno dell'intelletto agente acciò formi l'imaginati, perciò che egli imprime nulla ne gli intelligibili, come nè il lume impronta ne i colori acciò che s'appresentino al vedere, et siano veduti. Ma la natura dell'intelletto in potenza sarà sufficiente per se et potrà perfettamente fare tutto quello ch'all'intelletto agente s'attribuisse et se gli approprii. Finalmente /30v/ essendo egli intelligenza, quale per se stessa et per suo essere perfettamente conosce gli universali (l'intelletto da qualunque altro non piglia forza, ma di sua propria inclinatione ha egli ch'è intende gli universali). Adunque perchè intieramente conosce se stesso, et non con l'ajuto dell'intelletto agente, potrà altresì conoscere per propria ragione le sostanze materiale senza l'intervento de niuno altro. Et conciosia che l'intelligenze siano di una istessa ragione, tutte quelle prosperità, quale Aristotele ha investigato ne i libri delle naturale ascolationi et nella scienza divina dell'intelligenze, saranno da essere appropriate, et attribuite all'intelletto in potenza, s'egli è eterno et non sarà egli da dimandare in potenza, ma intelletto in atto. Perciò che più immediate i converebbe essere atto che potenza, come già l'habbiamo dichiarato. Ma tutti i primi argomenti i quali habbiamo formato contro a Giovanni grammatico /31r/ s'opponeno a questa opinione, et l'imaginamento d'Averoe assai a bastanza appare che favorisca a questo nostro parere il quale havendo supposto l'intelletto in potenza essere sostanza, et quella essere molto a longi differente dalle materiate forme, quanto altresì da i composti, conchiuse quella essere forma di sostanza ascritta nell'ordine dell'intelligenze, et si come l'essere di quelle è distinto dalla prima et grandissima essenza, a quell'istesso modo altresì l'una è tanto superiore di l'altra et più nobile quanto più appresso s'avicina a Iddio perfettissimo et grandissimo. L'intelletto adunque in potenza essendo diffuso da questi tali, ch'ella sia essenza infima et più inferiore de tutte l'altre essenze tenerà le conditioni de tutte le superiori intelligenze innanzi che discendi ne i sensibili materiali, i quali in vero/31v/ sono di altro

ordine. Sarà adunque primieramente egli perfetto prima che procedi ne i materiali, nè sarà simile ἄγραφο γραμματεῖο cioè alla tavola non scritta. Mentirà adunque il filosofo, il quale gli ha concesso nulla certa natura, nè alcun'atto, ma gli ha concesso la sola pura potenza, quando che più tosto et prima ch'egli intendi quelle cose che sono, fusse perfetto. Oltre acciò tutti gli amaistramenti, i quali ci ha insegnato Aristotele d'ogni parte contra dicono a questa opinione, il che solo con questo uno argomento intenderai quale è questo, perchè seguono apertamente innumerabili assurdi all'opinione di Simplicio (**in margine**, seguono innumerabili assurdi all'opinione di Simplicio) et a questa nostra niuno ne segue. Et certo il segno è che quella opinione di Simplicio non conviene ad Aristotele. Certamente il fantiullo con alcuni certi modi intenderebbe le cose che sono estremamente fra se discordanti: se l'intelletto in potenza [*sic*] fusse eterno, come questi favoleggiano /32r/ et fusse una sostanza accommodata nell'ordine dell'intelligenze, per queste in vero ragioni, quale habbiamo notato di sopra, l'intelletto del putto perfettamente intenderebbe se stesso, et perfettamente sarebbe persimile a Iddio, et l'istesso intelletto quando procedesse alle forme materiali certo non intenderebbe quelle, benchè le forme materiate fussero intese nell'intelletto come nella prima et nobilissima forma, perciò che tutte le forme inferiori si contengono in atto nelle superiori et perfettissime et all'incontro tutte queste forme in potenza sono nella materia, come ha insegnato Averoe nel XII della scienza divina. Adunque il putto nobilissimamente et perfettissimamente vedrebbe in se stesso le forme materiali et non conoscerebbe quelle con più imperfetto modo. Et i filosofi hanno firmato /32v/ questo delle menti et intelligenze che certo elle intendino questi sensibili con più nobil modo, ma con modo più imperfetto non conoscono quelli, perciò che altresì avilirebbono si esse intendessero con quella istessa ragione come intendiamo noi. Ma molti altri incomodi più facilmente si scorgerebbono, salvo che al presente è assai abastanza havere dimostrato il luoco de tanti assurdi. Per il che ritorniamo all'intelletto in atto, dal quale la nostra disputatione è divertita. Per che di gratia questi grandissimi filosofi negano che l'intelletto agente intendi le cose materiate et confesseno che l'intelletto in potenza vegni da quello, et che intendi quelle? Perchè, ovvero, che altro è l'intelligenza dell'intelletto agente dall'intelletto in potenza, ovvero egli è una istessa sostanza dell'uno et dell'altro, ma si distinguono per diffinitione. Per il che s'altra è la sostanza dell'intelletto in potenza, non perciò annullaremo dall'intelletto agente la cognitione de materiali /33r/ perch'egli è atto. Se adunque noi intendiamo il tutto per l'intelletto in atto, certo molto più intenderà esso in potenza, perché per precetto

d'Aristotele qualunque è causa, che l'altre cause s'intendino, quello è molto più inteso. Et propriamente, come i principij nella demonstratione, ovvero quello principio per il quale intendiamo tutte l'altre cose primieramente, et molto più intende che noi, perchè come il lume il quale è cagione che veggiamo, l'altre cose primieramente che noi vedrebbe i colori, si egli avesse facultà di vedere così altresì con simile ragioni. Se l'intelletto agente fusse come lume, per il quale le cose intese in noi se fanno in atto, et si avesse forza perfettissima dell'intendere, certo primieramente egli vedrebbe le cose innanzi che noi l'intendesemo. Ma se qualcuno ci opponesse dicendo che l'intelletto agente avilirebbe si egli comprendesse queste cose, et io gli /33v/ direbbe in questo quasi modo, che altresì l'intelletto in potenza avilirebbe quando che egli sia del numero delle intelligenze abenche ultima, perciò che sono d'una ragione et sopra natura. Et abenche fra elle vi sia ordine, non di meno s'affirmamo queste conditioni di loro, cioè l'essere astrato dalle materiate forme, et non sono fatte perfette da più vile nella conditione del genere loro secondo che sono intelligenze. Anzi come che tutte l'intelligenze sono di una istessa natura sotto intrano la conditione del primo motore, come più volte habbiamo insegnato con le parole d'Aristotele nel libro VIII delle naturale ascoltationi, dove apertamente egli affermò che tutte l'intelligenze hanno in se la conditione del primo motore paragonando perhò quelle a questi inferiori. Formasi adunque l'argomento in questo modo. Se le proprietà, quale convengono a tutte l'intelligenze nella conditione /34r/ del suo genere, cioè come che sono esse intelletti astratti, si sono dette che siano proprietade d'una d'elle, egli è altresì necessario che siano dette essere proprie de tutte l'altre, ma egli è proprio all'intelletto astratto che non sia fatto perfetto, nè mosso dalle forme materiale, secondo la comune conditione dell'intelletto astratto. Adunque se alcuna proprietà si negarà d'uno intelletto, altresì quella si negarà de gli altri, et de tutto l'ordine dell'intelligenze. Ma acciò che tu più apertamente intendi la cosa, sapi che il giro della luna è ultimo et bassissimo de tutti. Et questi giri sono differenti fra se di purità (come ci ha insegnato Aristotele nel primo libro de i misti et imperfetti che si generano in sublime nell'aria) et non patiscono da questi sensibili et elementi. Unde le comune proprietà, quale convengono /34v/ al cielo, et a tutte le sue parte, così altresì convengono alla luna, come che anco a superiori giri, quando non hanno in se materia nella quale con gli elementi comunichino. Con simile quasi argomento intenderai dell'intelligenze, alle quali conviene che non piglino perfettione dalle forme materiale et in quanto che sono intelligenze è da esserli appropriato l'istesso a tutte o a niuna di quelle. A questa opinione assentisse Averoe

il quale ha firmato alle volte che tutte l'intelligenze sono di una istessa conditione. Nè ti movino quelle cose quali questi sparsamente dicono, cioè che l'intelletto agente illumini, ma ch'egli non intendi queste cose materiate, quando che Aristotele nelle sue trattationi in niuno luoco insegna queste tal cose, qual'essi dicono. Ma perchè il modo per il quale Iddio è attore del nostro intendere era oscuro a noi, né quasi intelligibile, ha egli usato questa similitudine dicendo /35r/ ch'esso intelletto agente è come habito et lume. Certamente egli con l'esempio più convenevole che si possi dichiarando il modo dell'attione dell'intelletto disse quello essere habito cioè forma quale talmente opra circa l'imaginati, qualmente il lume opra circa i colori, il qual in vero lume non fa ch'essi colori siano, come in altro luoco è stato provato da noi (**in margine**, è stato detto di sopra poco innanzi a questo istesso capo), ma dicessi, che in un certo modo il lume faci essi colori, perché egli è in causa che siano veduti, non dissimile occorre all'intelletto agente, il quale stampa nulla ne gli imaginati, acciò che egli esponesse a noi con qualche ragione il modo dell'oprare dell'intelletto agente ne gli imaginati. Adunque Aristotele non ha negato che l'intelletto agente non ottegni la cognitione delle cose materiali, nè ha egli affermato che'l sia lume, ma /35v/ disse ch'egli è come lume. Nè ti meravigliare che Aristotele dimandi l'intelletto agente habito et poco poi atto, lo dimanda habito, cioè forma nel qual modo lo dimandò nel primo libro della generatione, nel quale disse che il tutto cessa nella materia essendo gli habiti presenti. Et in molti altri luochi ei intende per l'habito la forma. Ma più di sotto ei dimanda quello Habito et Atto, acciò che sia uguagliato con l'intelletto in potenza. De qui giudicherai gli inestricabili giri de parole de latini, quali con nulla ragione accostansi alle parole d'Aristotele. Certamente non si può intendere in qual modo l'intelletto agente illumini et non intendi, se non dicemo si come il lume della candella illumina et non conosce, così l'intelletto agente illumina et non conosce. Ma questo apparerà uno assurdisimo detto, et a quelli anco che poco fa gustano i principij di filosofia. Noi /36r/ adunque habbiamo per queste ragioni che l'intelletto agente non è altra sostanza dal intelletto possibile (**in margine**, l'intelletto agente è l'istesso col possibile). Dipoi i latini hanno fatto dell'animo una sostanza, ma hanno detto che l'intelletto agente et il possibile sono due facultà di quello et sono caduti in questa opinione per le parole di Aristotele, quando egli dice che queste differenze sono nell'anima, quasi che l'intelletto agente et il possibile siano in essa sostanza dell'anima. Ma questa opinione non risponde nè alle parole d'Aristotele, nè alla ragione, egli è quasi in tutti i libri d'Aristotele questa comune proposta indubitata che una et istessa cosa s'assimiglia con uno et istesso effetto. Non ha l'anima queste

due facultà scambievolmente repugnanti, tal che l'efficiente sia et che la materia sia l'effetto di quell'istesso efficiente perchè così affermò Aristotele nel libro XII della scienza dopo i naturali facendo empito contro Empedocle /36v/ et quasi tutti i peripatetici hanno affermato per gli amaistramenti di Aristotele quali egli ha insegnato nel II de i naturali che la materia et l'efficiente in uno non concorreno, perchè l'essere di quello che fa è l'atto, et l'essere di quello che in se riceve è la potenza. Et se concorressino in uno secondo che risguardano un'istesso effetto, certo un'istessa cosa sarebbe in atto, et in potenza insieme, et così sarebbe necessità che dua del tutto fra se contrarij si verificassero di un'istesso subietto et questo è impossibile. Appresso a queste ragioni se vi aggiunge che se tu ugualigi in fra se le proprietà per le quali l'intelletto in potenza et l'intelletto in atto sono differenti, apertamente conoscerai appresso il filosofo che quelle non può convenirsi a una et istessa sostanza. Perchè l'intelletto in potenza non ha alcuno atto, nè alcuna certa natura, ma sua natura è la potenza innanzi che l'intendi, et all'incontro l'intelletto agente è sostanza, atto eterno, et solo. /37r/ Adunque in che modo possiamo affermare da i detti d'Aristotele che una et istessa sostanza sia atto puro et assolutissima potenza? Di più, l'intelletto in potenza è dedutto all'atto per esso intendere et l'intelletto agente genera come lume. A che l'affirmare queste cose di una sostanza è cosa simile all'opinione de quei filosofi i quali affermano che Iddio et la materia è una sostanza. Certo Aristotele insegnò nel primo della generatione de gli animali che di quello che move, et di quello ch'è moso nulla si può formare. Nulla adunque ragione conviene al filosofo peripatetico per la quale egli debbi affermare che l'intelletto agente et l'intelletto in potenza siano facultà di una sostanza dell'animo nostro. Certamente tutte le facultà dell'anima nostra, per le quale l'huomo et intende et sente sono potenze, perchè dice Aristotele che il senso è potenza /37v/ sensibile, et l'intelletto è potenza intelligibile. Ma la facultà vegetale, quale è detta seminale, perciò ch'ella non è potenza (**in margine**, la facultà vegetale dicesi seminale), cheosci non è fra queste annoverata, per il che chi altrimenti credono hanno inteso distortamente Aristotele, quando disse che queste sono differenze dell'animo, come più difussamente dichiariremo nell'ultima parte di questa disputa.

Noi abbiamo detto nel precedente capo, che dui sono i conchiusi che seguono per la positione di quelli espositori del filosofo, ne i qual' conchiusi non consentivamo entrare. (**in margine**, primo conchiuso) Il primo è che dicono, che l'intelletto agente et il possibile sono due sostanze eterne, /38r/ perchè come noi apertamente abbiamo dimostrato il non si può accommodare alle parole di Aristotele, che dui intelletti siano due sostanze et che a niun modo possono in uno congiungersi. (**in margine**, secondo conchiuso) L'altro era che l'intelletto sia sostanza eterna, la falsità del qual detto noi al presente si forziamo mostrare. Primieramente perchè i peripatetici hanno negato che l'eterne menti possino senza mezo generare i sensibili et alla corruttione soggetti levato via il cielo, percioche il dinota imperfettione a noi, che l'eterna Mente sia causa de i corruttibili, quando che egli è detto nel III del cielo che le cause mortali siano cause delle cose mortali, et l'eterne dell'eterne. Dipoi egli appare molto allongarsi dalla mente d'Aristotele che l'eterna sostanza sia mossa et fatta perfetta da i corruttibili imaginati (**in margine**, primo incommodo), percio che donaremmo molta più imperfettione alle cose eterne si facessimo quelle essere /38v/ materia di cose corruttibili, et che senza alcuno mezo i corruttibili fussero da essere generati come da materia, che s'affirmassemo quelle essere cause agenti et generative. Ma havendo Aristotele apertamente negato uno de questi detti, anco è da credere senza alcuna induggia ch'egli habbi negato l'altro. Adunque egli è firmamente da tenere per i decreti d'Aristotele che l'eterne menti non possino unirsi con le cose mortali, nè come immediato agente, nè come immediata materia, nè come immediata forma, nè ultimamente come immediato fine, ma bene egli è da tenere che i sensibili et materiali si generino da esse intelligenze seconde che movono il cielo, il quale in vero è per sua sostanza eterno, ma variabile per ragione del moto. (**in margine**, secondo incommodo) Di più ne seguirebbe un'altro incommodo, che se qualche corruttibile si generasse dalle sostanze eterne senza intervenirvi alcuno mezo, questo apertamente /39r/ sarebbe eterno, et talmente che quello, che di sua natura è manchevole et mortale, acquistarebbe l'eternità da qualch'uno. La qual cosa apertamente contradice

a i detti del filosofo nel primo del cielo. A questi detti altresì se vi aggiunge un'altro non lieve assurdo, il quale è abhorevole dalla ragione (**in margine**, tertio assurdo) et da esso Aristotele cioè, che la materia et il subietto eterno, il quale appresso a questi è l'intelletto in potenza, et altresì l'intelletto agente, et ciascuno intelletto certamente

sarebbe eterno, come Averoe rinfaccia a Temistio. Nè è d'accostarsi a quelli immaginativi i quali Averoe s'ha imaginato come con aperto essemplio dimostreremo. Perchè vediamo per i decreti d'Aristotele che la materia quale si sottomette a tutte le forme è incorruttibile, et il cielo istesso eterno. Quando adunque il filosofo habbi posto i principij essere eterni, anco gli /39v/ effetti i quali provengono da questi principij de necessità saranno eterni in qualunque sua specie, perchè Aristotele ci ha insegnato che sempre l'huomo et ciascun'altra specie, quale per se et non senza consideratione è fatta, è eterna, abenche gli huomeni particolari siano sopposti alla corruttione. Con simile altresì ragione l'intelletto in potenza essendo eterno, et l'intelletto agente de necessità, et la cosa intesa essendo universale sarà eterna, abenche i concetti i quali forono nell'imaginatione di Socrate et Platone et quelli che doveano essere s'annullino, l'intelletto adunque s'unirà dopo con gli altri huomeni posterì habituado et certamente perfetto in tutti gli universali, et sarà non come tavola non scritta, ma piu tosto come scritta, et con gli universali dipinta et fin'a qui null'acquisto sarà di nove scienze ma solamente ricordanza delle passate. La qual cosa quanto sia abhorevole dalla mente d'Aristotele /40r/ non è chi non lo sapi, perchè nel libretto della longhezza et brevità della vita egli assentisse che quando resolvesi l'huomo et la scienza, l'intendere, la ricordanza et ogni effetto dell'animo se risolve, et ha egli insegnato l'istesso nel primo libro et III dell'anima, perchè con quel modo, che l'habito del corpo come è la sanità muore insieme co'l corpo, per l'istesso modo, et la scienza, quale è habito dell'animo nostro muore. L'attioni adunque dell'intelletto, cioè esso intendere, et essa ricordanza, et essi habiti, si perdono quando l'huomo marcisse. Per qual veramente causa si faci questo et esso Aristotele l'ha dichiarato nel III dell'anima dicendo: Non ritorniamo a ricordarci, perciò che qualche chè dell'intrinsico si corrumpe. Et più apertamente altresì dichiarisse ove egli dice perché l'intelletto passivo è corruttibile. Averoe et quelli /40v/ i quali oltra misura lo seguono credono che il filosofo intendi per l'intelletto passivo la fantasia, quale noi imaginatione dimandiamo. Ma si questa interpretatione corrispondesse alle parole di Aristotele, solamente s'annullarebbe essa ricordanza, et esso intendere, quale è operatione di esso intelletto passivo. Ma come habbiamo annotato di sopra nel libro della longhezza et brevità della vita, volse il filosofo che s'annullasse la scienza et esso habito il quale certamente è in essa mente. Adunque quello, che nell'intrinsico si corrumpe, il quale è detto intelletto passivo (**in margine**, intelletto possibile) et possibile, non è essa imaginatione, ma intelletto in potenza, nel quale essa scienza et è, et è fatta, la qual cosa si persuade

con questo solo argomento, perchè il filosofo, volendo insegnarci che alcune forme in dui modi manchino, o per il suo contrario, o per il subietto, (pensavi tu la scienza s'annulla per inganno et per la corruttione del subietto) disse, che corrotti gli animali /41r/ si corrumpe la scienza, et la sanitate. Volse adunque che per la corruttione del subietto altresì gli abiti dell'animo et del corpo si perdino. Acciò che adunque stia con se stesso fermo et che non senti cosa che fra se repugni (il che in vero fu sempre suo proposto) gli è da dire, che quello, il quale nell'intrinsico si corrumpe sia il subietto nel quale è la scienza, et questo sarà l'intelletto in potenza et la facultà dell'anima, et l'istrumento senza il quale l'huomo nulla intende, ancor che l'intelletto agente sia eterno. Non è adunque da intendere dell'imaginatione, qual'è istrumento estrinsico, il quale ci conduce ad esso intendere. Ma se tu lo ritiri all'atto, non perciò può essere ritirato che stabilisci l'habito. Perchè et se l'imaginatione è corrotta, l'habito /41v/ non si perde essendo egli forma della ragione. Adunque perchè l'attioni et essi habiti s'annullano, di necessità affermammo che l'intelletto in potenza manchi insieme con l'huomo. Nè affirmo l'interpretatione di Simplicio il quale volse che corrotto l'huomo (**in margine**, contra Simplicio) sia persa la possibilità dell'intelletto, et non la sostanza, perciocche egli apertamente contradice alle parole d'Aristotele, quando dice che qualche ch'è intrinsico si corrumpe. Adunque qualche sostanza s'annulla quando l'huomo cade, per il che se la possibilità sola si perdesse, quando l'huomo more, la corrispondenza dell'intelletto all'huomo et la complessione mancherebbono, et non qualche ch'è dell'intrinsica sostanza. Adunque la corruttione non sarebbe sostantiale et terminerebbesi nella complessione. Il se vi aggiunge a questi detti, che Aristotele ha detto, che l'intelletto possibile è corruttibile, ma che o l'intelletto /42r/ possibile è imaginatione, o che egli è sostanza dell'anima, ma la possibilità è solamente complessione dell'intelletto alle cose naturali alle qual'egli descende et procede. Adunque l'intelletto possibile non è qualche sostanza de noi, nè qualche sostanza che sia nelle cose, ma è una certa complessione de proportione nelle cose materiali. Adunque nulla cosa si corrumperebbe di quelle, per le quale l'huomo è huomo quando egli muore, ma sarebbe come una collonna, quale manca d'essere dal destro o sinistro lato. Ma in qual modo l'intelletto, come ch'egli è intelletto possibile manchi tal che la possibilità più oltre non sia, o che questo sia da essere refferito a i nostri imaginati del tutto estinti, quasi ch'esso intelletto più oltre non possi intendere, ma che resti il potere /42v/ dell'intendere, pensavi tu, quando descende a gli imaginati di questo et quello, adunque sempre esso sarà intelletto possibile, perciò che sempre

potrà descendere, et per sua natura più oltra procedere. Per il che non si corrumpe l'intelletto possibile, ma se mi responderai che de qui apertamente ne seguirà che quello che manca d'essere semplicemente intelletto possibile più oltra non potrà procedere all'intendere gli altri materiali, questo è assurdisimo detto, et con l'esperienza contende. Certo l'intelletto se di sua natura non fusse possibile, per questa unione non si farebbe possibile, perchè violentemente et fuori di natura si farebbe possibile. Ma niuno violento è perpetuo, et perchè sempre con la violenza s'unirebbe con noi perciò egli patirebbe sforzo dalle forme materiate inferiori contra l'ordine dell'universo, et di natura. Veramente le forme inferiori et mortali non fanno /43r/ sforzo alle superiori et eterne. Resta dunque che diciamo, come di sopra habbiam detto, quando che con le cose manifeste la ragione il consente, che l'intelletto in potenza s'annulla con l'anima, qual'è sostanza. Et è da confessare che la corruttione dell'huomo è d'una istessa ragione con la morte de gli altri animali, et altresì come l'altre corruttioni sono terminate all'essere, così anco la corruttione dell'huomo si terminerà all'essere di quello, et sarà la corruttione dell'huomo vera, et non separatione, et così le scienze, et attioni, pensavi tu l'intendimento et la recordanza, insieme con l'huomo moreno, che così chiaramente Aristotele habbi sentito facilmente l'intenderai dalla settione trigesima de i problemi mentre egli ricerca per qual causa essendo /43v/ noi più vecchi molto più valem di mente, et essendo più giovani, più tosto impariamo. Segue adunque et dice perchè la natura madre et nutrice de tutte le cose ne serve con dui strumenti per opra de i quali potessimo adoprare gli instrumenti, dico ch'ella ha dato le mani al corpo, et la mente all'animo, egli è altresì d'annoverare la mente con le cose partecipe a noi dalla natura facendo ella ufficio d'instromento. Et è da confessare ch'essa mente sia opra di natura, et tutte l'altre scienze et arte sono per opra nostra. Adunque come non possiamo oprare la mano dal principio del nostro nascere naturale, ma quando la natura effettua quella, et la fa perfetta (percioche procedendo l'età, la mano può fare grandemente l'opra sua perfetta), così altresì la mente, quale è cosa naturale, non di subito, ma nella vechiezza perfettamente si vigorisse /44r/ in noi, et all'ora pienamente si fa finita et perfetta fuori se con qualche danno non sia lacera et offesa, come altresì l'altre opre di natura. Ma la mente aviene a noi più dopo che la facultà della mano, perciò che similmente gli instromenti della mente sono a più a dietro de gli instromenti della mano; è la scienza instromento della mente perchè la scienza è utile alla mente, come la tromba a i trombeti, gli instromenti delle mani sono il più delle fiate cose naturali. Ma essa natura et tutte le cose di quella sono più primiere

che la scienza. Adunque egli è convenevole che le facultà siano più primiere di quelli de i quali et gli instramenti sono primieri, ma noi usando spesso questi, solemo fare l'habito perfetto. Questi et quelli de i quali /44v/ questi sono instramenti così fra se corrispondono, che quell'avicenda, quale questi, et quell'infra se scambievolmente tengono, altresì gli instramenti fra se la tengono, et quell'habito, il quale gli instramenti infra se scambievolmente tengono, altresì l'istesso tengono quelli de i quali essi sono instramenti. Adunque per questa causa la mente avviene a noi essendo più vecchi, ma impariamo con più prestezza essendo più giovani, perchè quando sappiamo molte diverse cose, quasi che ne retenemo nulla, et questo è perchè non potemo apprendere ugualmente l'altre, et si come meglio valemò nell'aricordarsi quello, che la dimane primieramente apprendiamo, et da li in poi seguendo il giorno la memoria si debilita, percioche già habbiamo sparso molte cose in quella, così altresì occorre a i giovani et a i vecchi. Queste parole dice il filosofo dalle quale ne pigliamo quatro conchiusi. /45r/ (**In margine**, prima conclusione) Il primo è che l'intelletto in potenza ci è dato dalla natura, et come instrumento dell'anima. (**in margine**, seconda conclusione) Il secondo è ch'esso viene offeso come altresì l'altre facultà dell'anima, et perciò ci insegna il filosofo che egli non è eterno, se in vero fusse eterno, nè che egli fusse dato a noi dalla natura, ma da causa esteriore, non sarebbe egli offeso, perchè l'opre della natura sono esposte alla generatione et corruttione, ma l'opra de Iddio, quale proviene da quello senza mezo è eterna, perchè come ci ha dimostrato il filosofo nel II del cielo, la eternità è effetto de Iddio. (**in margine**, terza conclusione) Il terzo veramente è, che quando noi primieramente comparemo in luce non è in noi l'intelletto perfetto, ma imperfetto, et in potenza, et è simile alla tavola non scritta (**in margine**, in che modo è in noi l'intelletto in potenza), et quasi in nulla l'anima del putto /45v/ è differente dalle bestie, come nel VIII dell'istoria de gli animali ha notato il filosofo. De qui avviene che i putti dimandano tutti gli huomini padre et tutte le femine madre, ma procedendo il tempo distinguono ciascheduno. All'hora invero l'intelletto si fa perfetto, come qui ce insegna il filosofo et, come Averoe dice nel primo delle naturale ascoltationi, piglia vigore. (**in margine**, quarta conclusione) Ultimamente habbiamo che l'intelletto si fa perfetto nella vecchiezza, et a questo assentisse il filosofo nel XII de i dopo i naturali. Ma la perfettione dura poco tempo, de qui haverai che l'ultima felicità dell'huomo è la scienza, et non l'acquisto di quella, come s'ha imaginato Averoe. A questi (**in margine**, quinta conclusione) se vi aggiunge, se l'intelletto in potenza fusse eterno altresì la facultà dell'anima sarebbe tutta in qualunque parte del

corpo, et in tutto il corpo, perciò che sarebbe indivisibile (quello ch'è indivisibile /46r/ è tutto dove egli è). Ma l'anima, secondo la sentenza del filosofo, non è intelletto in tutto il corpo, adunque l'anima non è eterna. Ma che la non sia in tutto il corpo lo manifestò Aristotele nel libretto della gioventude et vecchiezza, dove dice che il cuore è la sede dell'anima. Ma più chiaramente nel fine del libro del comune moto de gli animali, quando dice, certamente dovemo giudicare che l'animale sia costituito come la città bene instituta et temprata di leggi. Perciò che in questa dopo che una fiata la ragione del governo è instituta, non fa bisogno che il principe assente intravenghi in ciascheduna cosa che si fa, anzi ciascheduno opra l'ufficio suo come è ordinato, et l'uno dopo l'altro de i mandati sono eseguidi de consuetudine, /46v/ et instituto. Ne gli animali si fa l'istesso, si per natura, si perchè ciascheduna parte, quale così è firmata ad eseguire l'ufficio suo è bene accommodata, per la qual cosa non è bisogno che in ciascheduno membro vi sia l'anima, ma stando ferma in uno fermo membro principale, gli altri membri, quali al principale se vi aggiungono, vivono et intrano a gli officij loro per natura. Queste parole dice il filosofo, de qui chiaramente tu intendi che l'anima è nel cuore (**in margine**, l'anima è nel cuore) et non in tutto il corpo. Ma altresì et con ragione dimostreremo che l'intelletto è de necessità nel cuore (**in margine**, l'intelletto è nel cuore), si veramente l'intelletto non può essere senza il senso ne i mortali, come nel II dell'anima ha terminato il filosofo. Certo egli è inseparabile, per il che necessariamente ne segue ch'egli sia in uno istesso luoco et in una istessa particella del corpo, nella quale vi è il sensivo et vegetativo. Et se tu dicesi ch'egli è in /47r/ altra parte, il filosofo strugge questo, nel primo dell'anima incontro a Platone, il quale divide le parte dell'anima secondo le parte del corpo. Ma nulla particella è assignata all'intelletto come nell'istesso libro egli ha dichiarato. Se vi aggiunge altresì, che le facultà dell'anima sono distinte per ragione, come nel III egli ce insegna, et non per le parte del corpo, ma per potenza. Nè altresì le parole d'Aristotele nel primo dell'anima discordano con questi detti, percioche in quello facendo egli empito incontro a Platone, dice che nulla particella del corpo si può dare, quale sia proprio instrumento dell'intelletto, si come le facultà del sentire si assegnano a diverse particelle del corpo in luoco d'organi. Non di meno noi dicemo ch'essa anima è nel /47v/ cuore, si come nella sua stanza reale, et che l'intelletto come facultà dell'anima è in questo luoco, non come nell'istrumento, ma come nel subietto nel quale è la sostanza dell'anima, come poco da qui a dietro narreremo. Egli è adunque da confessare che il sensivo et intellettivo sia in una istessa particella, ma ch'ella non usi il cuore per istrumento [*sic*] si come l'altre

facoltà dell'anima. Ma esso intelletto è l'istrumento dell'anima, la sostanza della quale è nel cuore. De qui è cosa chiara, che se il sensivo et l'intelletto sono inseparabili ne i mortali, altresì apertamente è manifesto che siano in una istessa particella. Conosci adunque per l'affirmare d'Aristotele che l'intelletto, ovvero l'anima intellettiva non è in qualunque altra parte fuori che nel cuore (**in margine**, l'anima intellettiva è nel cuore), perchè se per nulla ragione ella può essere separata dal sensivo [sic], di /48r/ necessità egli è d'affirmare ch'ella sia nel cuore, et così egli non è eterno. (**in margine**, la conclusione). Oltre a ciò per maggior abbondanza de ragioni serviamoci di esso Averoe. Quest'huomo ha persuaso nel libro II delle naturali ascolationi con ragioni, quale ritira all'impossibile, che la materia non può stare da per se, cioè essere separata da ogni forma, perciò che ne seguirebbe che quello, che non è in atto fusse in atto. Et io in vero uso un simile argomento et dico (**in margine**, argomento ad impossibile): se l'intelletto si separasse da Socrate, il quale di sua natura è in potenza, come nel III dell'anima (invero nulla natura è, fuori quello ch'è possibile) et quello ch'io dico di Socrate, così intendo in universale, si egli fusse separabile dalla materia, farebbesi atto per se, la qual cosa appresso d'Averoe è assurdisima più de tutti gli assurdi, perchè l'atto /48v/ et la potenza sono differenze grandemente opposte, come egli istesso confessa nel primo dell'anima. Et si vi aggiunge altresì per sentenza di Simplicio che si come per assembramento l'intelletto è fatto possibile, così per separatione si farebbe in atto, perciò che l'opposite cause fanno per se oppositi effetti. Per il che mai l'opinione di Simplicio mi piacque, perchè l'intelletto sarebbe in potenza per accidente et non per sua natura et come dice il filosofo, ovvero da per se et per essenza potrebbe esser atto. Ma certo si per essenza egli fusse atto, nè per se, nè per accidente gli converrebbe il suo opposito, qual'è la potenza.

Perchè ogni cosa, che è tale per essenza, a qualunque egli sia assimigliato sempre serve l'istessa conditione, l'intelletto adunque, si per sua essenza et natura è atto, ovvero se si assimiglia alla materia, o, a gli obbietti materiali, sempre sarà atto. Perchè niuno, /49r/ nè pur un grammatista direbbe queste cose che quello che per sua essenza è bianco, per comparatione sia detto nero, et che sott'entri nel essere del suo contrario, come il fuoco, il quale è di sua natura caldo a chiunque sarà assimigliato, non mai sarà inteso per cosa frigida, perciò che sarebbe inteso sotto l'essere opposto della sua sostanza. Et questa veramente ragione più astringe se sia detta dell'intelletto più tosto che della materia, perciò che in niun luogo il filosofo ha firmato nel III dell'anima (nel quale egli ha dichiarato ogni ragione dell'intelletto in

potenza) che gli sia sostanza, ma solamente pronuntio questi detti universali di esso, ch'egli è in potenza, impassibile, semplice, separabile dall'organo et mischio (**in margine**, dignità dell'intelletto nominate d'Aristotele). Le qual tutte cose convengono all'intelletto /49v/ secondo ch'egli è facultà del conoscere. Non di meno mai disse che egli sia sostanza, il che in vero era grandemente necessario a dover'essere dichiarato l'essere dell'intelletto. Ma bene il filosofo disse dell'intelletto agente, ch'egli è sostanza esistente in atto, per la qual cosa in vero Averoe o d'industria, o non avvertendo a questi detti, credete che quello fusse sostanza et che fusse un'altra quarta sostanza (**in margine**, quarta sostanza) separata dalla materia, et dalla forma et dal composto, essendo persuaso che queste parole, cioè esser non misto, separabile et semplice, significassero sostanza, ma se inganò (**in margine**, errore d'Averoe), perchè Aristotele disse della facultà, quando che l'intelletto in potenza, come facultà dell'intendere è potenza intelligibile et non atto. Per questa adunque ragione egli è semplice, et non misto, et è ad esso organo come facultà del sentire, è separabile da i sensi, et separabile dal senso per diffinitione, et dicesi contemplativo, quando che egli contempla gli /50r/ universali. Et tutto questo gli avviene perciò che egli non opra l'organo, ma essa anima è sostanza et atto del corpo, et l'intelletto in potenza è facultà dell'anima et è strumento di quella (**in margine**, l'intelletto in potenza è facultà dell'anima), come da qui in poi il tutto sarà manifesto. Di piu, l'intelletto in potenza, ovvero dà l'essenza all'huomo, ovvero se gli unisse per operatione, se gli dà l'essenza seguono tutti gli assurdi annoverati di sopra, se vi aggiunge altresì che Socrate sarebbe rationale co'l medesimo essere in numero con Platone, et abenche gli imaginativi fussero separati in numero in Socrate et Platone, non di meno essendo gli imaginati infra se simili sarebbero altresì l'istesse opinioni in essi loro, et non si muterebbono. L'opposito della qual cosa Aristotele ci ha insegnato nel primgo libro del cielo, et nel libro de i sublimi, quando /50v/ dice, che per niun modo si può fare, che infinite fiata si muti l'opinioni di una istessa cosa, perchè si conchiudessimo che l'intelletto fusse uno in numero, et gli imaginativi fussero simili, sempre di necessità ne uscirebbe un'istessa opinione, perchè essendo la materia una, et l'agente particolare uno, sempre altresì l'effetto è uno, ma se l'intelletto s'unisse a noi mediante gli imaginativi, come volse Averoe, seguirebbono altri assurdi. (**in margine**, primo assurdo) Il primo è, che quando non intendessimo in atto, saressimo privi et insieme d'esso intendere, et della facultà d'esso intendere, et così di rationali saressimo fatti irrationali, et questo ci haverebbe di notte, quando siamo soppressi dal sonno. L'assunto si dichiara, quando non intendiamo, nè altresì

l'intelletto s'unisse ai concetti, adunque nè a noi, adunque siamo privi d'intelletto et quando che non sia la facultà in noi innanzi che intendiamo in atto, quando che siamo privi d'intelletto, et insieme saremo privi della potenza (il che Aristotele l'indusse per assurdo /51r/ contra i megarensi nel IX de i dopo i naturali) et l'atto, et la potenza saranno l'istesso. Oltre a ciò (**in margine**, secondo assurdo) seguirebbe che l'anima non sarebbe potenza, quale ha in se vita, ma sarebbe operatione, et la facultà dell'intendere, et esso intendere sarebbe un'istessa cosa. Le qual cose appaiono assurdisime a quello che pur un poco sia esercitato nel libro dell'anima, et in filosofia naturale. Se vi aggiunge altresì un'altro assurdo, (**in margine**, tertio assurdo) che questi dui de diversa natura, cioè il corruttibile et l'eterno s'unirebbono con mezo corruttibile il quale non ha similitudine alcuna con l'eterno (**in margine**, queste parole appaiono contra Christo), quando che il mezo debbi partecipare et in se tenere la natura de gli estremi. Ma l'imaginativo non partecipa della natura dell'eterno, nè da esso intelletto, nè dalla propria natura in atto. Et se tu dici che l'imaginativo è intelligibile per le forze /51v/ dell'intelletto agente, et quello fatto in atto dall'intelletto agente è mezo co'l quale s'unisse a noi, questi detti sono puerili, (**in margine**, riprobatione de predetti assurdi), perchè io primieramente dirò che con quella ragione, per la quale l'intelletto agente s'unisse a gli imaginati, per l'istessa ragione anco l'intelletto possibile s'unirà a quelli, quando che l'uno et l'altro sono intelligenze, et l'uno et l'altro eterno. Se vi aggiunge altresì che quando l'intelletto agente è l'istesso con esso intendere, non è però esso intelletto più primo, talche dipoi ne segui l'intendere, come i latini hanno malamente inteso, perciò che l'intelletto agente et il possibile insieme s'unirebbono per operatione a noi, quando che l'intelletto agente faci esso intendere. Onde in un'istesso modo, et con un'istesso mezo questi dui intelletti si congiungerebbono a noi, le qual parole contrariano alle parole del filosofo nel III dell'anima, dove dice che l'intelletto in potenza precede l'agente /52r/ ma non semplicemente, et di più l'istesso materiato corruttibile sarebbe materia della cosa eterna, et sarebbe motore dell'intelletto eterno. La qual cosa per nulla ragione si può affermare, si perchè quello, ch'è più imperfetto de tutta la natura eterna, a rispetto di qualunque eterno ha conditione del più imperfetto, nè può esser'agente, perchè l'agente è più nobile del paziente. Adunque non potrà esser materia, perchè oltra Averoe, ch'affirma III dell'anima ecci la ragione che niun corruttibile è materia dell'eterno, certo, l'effetto immediato et per se della causa eterna è eterno, nella natura corruttibile, adunque niun'effetto nella materia corruttibile sarà effetto immediato della causa eterna. Ma l'imaginativo quando ch'il

sia sopposto alla corruttione, non sarà /52v/ materia dell'intelletto agente, nè agente, nè motore dell'intelletto in potenza. Per niuno adunque modo è da essere udito Averoe, grandemente adunque egli è necessario affirmare nella filosofia d'Aristotele che l'intelletto in potenza è facultà dell'anima nostra corruttibile et generabile, per la quale l'huomo intende et sa per una prima essenza esistente in esso (**in margine**, non è da essere udito Averoe, qual dice che l'intelletto s'unisse a noi mediante li imaginativi). Questo adunque intelletto in questo modo firmato l'imaginativo, et i materiali intelligibili saranno proportionati a questo intelletto in potenza, et così non seguirà alcun'assurdo, come udirai. Ma i favorevoli dell'eternità dell'intelletto dicono che egli è niun'incommodo che l'imaginativo sia instrumento dell'intelletto agente, abenche non agente primario. Ma queste sono ciancie, perchè con simile ragione potressimo rispondere ad Aristotele che l'elemento del fuoco oprarebbe nel cielo come instrumento [sic] del Sole, abenche non havessino /53r/ comune materia, perchè il fuoco è generato dal Sole per spargimento, et essendo la virtù del Sole impressa nel fuoco, il quale è agente nobile et eterno, potrebbe come instrumento del Sole oprare nel cielo, con quell'istessa maniera, con la quale questi diffendono che l'imaginativo come instrumento dell'intelletto agente opra nell'intelletto et move quello. La qual cosa in vero si così fusse volgerebbe sosopra tutta la filosofia d'Aristotele, ma acciò che questa risposta di questi tali sia annullata formerai questo argomento, essendovi dui generi delle cose. L'uno è il genere dell'intelligenze nobilissimo, et molto più perfetto et sublime de tutto il genere delle forme de i sensibili (**in margine**, il genere delle intelligenze è nobilissimo), et l'altro è l'agente et fine de tutti i sensibili. L'argomento è questo, qualunque è annoverato nel genere de i sensibili /53v/ ha la conditione sua imperfetta et ultima de tutte l'intelligenze. Adunque niun sensibile è sopposto a chiunque ditone, nè d'instrumento, nè de principale agente, quando egli è assimigliato con l'intelletto imperfetto, perchè l'instrumento ancorché sia un certo chè più imperfetto del principale agente, non di meno se si assimiglia con quello che patisse dinota perfettione, perciò che lievemente tocca l'effetto del principal'agente come in altro luoco habbiamo dimostrato.

Si dichiarano i luochi d'Aristotele. Cap. VIII

Molti detti d'Aristotele favoreggiano a questa nostra opinione, i quali al presente habbiamo proposto di dichiarire, et il primo luoco comune se ricerca dal libro II

dell'anima, dove havendo egli proposto d'assignare la comune diffinitione dell'anima conchiuse, se gli /54r/ è qualche chè, che sia comune ad ogni anima, certo egli sarà primo atto del corpo naturale organico. Ma perchè l'atto in doi modi è detto, l'uno come la scienza, et l'altro come la contemplatione, egli provò che l'anima è atto, si come è la scienza, perchè il sonno et vegghie, et tutte l'essercitationi, quali corrispondeno a questi atti, et altresì esso sentire et intendere, così entro sono nell'animato, perchè l'anima gli è entro come atto, et ella per generatione precede all'attioni. Da questi detti ne pigliamo tre conchiusi, i quali apertamente favoreggiano a questo nostro proposto (**in margine**, primo conchiuso). Il primo è che l'essere atto del corpo si conviene a tutti gli animali perchè egli dice, si è bisogno dire, ch'egli sia qualche chè comune in ogni anima (perciò che non sono d'una istessa conditione, ma si come l'operatione è detta in molti modi, così ugualmente l'atto è detto in molti /54v/ modi, il quale è principio dell'opre, perchè altro è il sentire, altro il nutrire, et altro l'intendere), adunque altro sarà il principio del sentire et dell'intendere et del nutrire et del moto. Per il che, se qualche diffinitione comune si darà a queste anime, non potremo dire ch'essa sia principio de vita (perchè il genere che si contiene nella diffinitione sarebbe equivoco), ma che sia atto del corpo organico. Et così in questo modo l'anima dell'huomo et del leone et della pianta sono uguale, et sarà ridiculosa l'opinione di quelli, quali dicono che l'istesso principio convegna alla sensiva et vegetativa anima, perchè quel che dicono è piu tosto una pietosa inventione di quelli, i quali si se doleno dell'avicenda nostra mutatione et simile a quella ch'habbiamo da Christo perfettissimo et grandissimo, perchè in quanto el si conviene al naturale peripatetico sottrazzemo dalle parole di Aristotele, ch'egli è da tenere per confesso che l'istesso sia dell'anima della /55r/ pianta et del leone, come quella dell'huomo, perciò che egli prova per la diffinitione dell'anima primieramente data, che certo l'anima è l'atto del corpo, perchè ella è principio del vivere, cioè dell'intendere, sentire, vegetare et del muovere secondo il luogo (**in margine**, seconda diffinitione dell'anima data da Aristotele). Et ancorché l'anima non effettui tutte queste essercitationi nelle specie de tutti gli animali, non di meno noi affermemo esservi l'anima et il vivere da qualunque essercitatione, quale sarà in essa specie, perchè dicemo, che il corpo è animato et entro esservi l'anima come atto, per questo ch'ella è un principio dell'accrescere. Et dicemo esservi qualche animato per il principio del sentire, abenche esso animato non habbi moto, come è il pescie Pina (**in margine**, questo è una specie di conche marine). Parimente il principio dell'intendere argomenta che quel corpo è animato /55v/ il qual'intende, et che

l'anima è principio in noi dell'intendere, et che quella è atto del corpo. De qui adunque primieramente habbiamo (**in margine**, affirmatione del primo conchiuso) ch'ogni anima, o sia de brutti, o sia de pianta (se le parole d'Aristotele diritamente sono considerate) è atto del corpo. Nè ti mova la fuga de moderni filosofi, quale non è degna da filosofo, quali affirmano, ch'altro è l'essere dell'anima, et altro è quello dell'intelletto, quasi che per questo la comune diffinitione d'Aristotele data all'anima convenghi all'intelletto, come ch'ella è anima (cioè ch'ella è atto del corpo, et non possi essere senza corpo) et non come intelletto, perchè, si questa distintione fusse vera, senza dubio Aristotele dando la diffinitione dell'anima non haverebbe diffinito la cosa, qual'è l'anima, ma solamente quel rispetto et complessione, quale essa tiene al corpo. Per il che sarebbe da vedere in qual parte della /56r/ filosofia egli havesse trattato d'essa cosa qual'è l'anima, quando che il sia ufficio di filosofo naturale, che della cosa propria et sostanza dell'anima si disputi. Et per dichiarire queste cose Aristotele innanzi che havessi aperta la diffinitione dell'anima proposse la divisione della sostanza, et disse esservi una, qual'è atto, et la dimandò forma, et specie, secondo la quale già è detta essenza, ma l'altra dimandò materia et potenza, quale secondo se non è essenza. Adunque il filosofo pigliò la forma (come ch'ella è atto) secondo la quale il composto, il quale è formato da questi, cioè materia et forma, è essenza. Adunque l'anima essendo atto è sostanza, per la quale il composto è essenza, per il che ogni anima è essenza. /56v/ Et devesi intendere della cosa, quale è anima, et non della diffinitione d'essa. Di più l'anima essendo atto del corpo, ella è anima di qualcheduno, cioè significa, che l'essenza sua è di un qualcuno, pensavi tu dell'animato. Ma quello ch'è di qualcuno, abenche egli sia del numero di quelli i quali veramente sono detti havere habitudine ad un'altro (**in margine**, havere habitudine cioè relatione ad un'altro), non di meno l'essenza et conditione sua è di quell'animato, talmente però che non possi essere, che non entro vi sia in quello per propria virtù et essenza (**in margine**, secondo conchiuso). Oltre a ciò egli è d'affirmare quello che di sopra habbiamo detto, che ogni anima per sua virtù et essenza è per entro a un altro, come parte di quello, quale non si può separare dal suo tutto, secondo che siamo insegnati dalle parole precedenti del filosofo, che dice che la diffinitione manifesta (per la quale egli afferma che l'anima è atto del corpo) è l'essere principio dell'opra. Et questi dui, cioè l'essere principio del vivere /57r/ et l'esser'atto del corpo vivente così si congiungono parimente, che non si può pur con l'imaginatione comprendere che qualche ch'è sia principio del vivere et non sia parte del composto, per la qual' il composto è composto, perciò che l'huomo non

oprarrebbe quando che il principio co'l quale egli opra non fusse particella dell'essere. La qual cosa in altro modo che si fusse disconverrebbe dal filosofo il quale insegna nel primo dell'anima, che l'huomo intende per l'anima, ma che non l'anima intendi (**in margine**, terzo conchiuso). Terzo è che l'anima è atto come è la scienza, et non come la contemplatione, perchè se l'intelletto fusse unito come atto, et contemplatione, la diffinitione dell'anima non sarebbe comune. Perciò che ella sarebbe atto non come è la scienza, ma come è la contemplatione, et questo comun detto, cioè essere atto converrebbe al principio dell'intendere /57v/ come che fusse non atto, ma come contemplatione, le qual tutte cose sono assurdisime, et invero a nulla setta applicate. Et da qui in poi ne seguirebbe, che la prima diffinitione dell'anima non sarebbe approbata per la seconda (**in margine**, la prima diffinitione dell'anima è approbata per la seconda), cioè per l'essere principio dell'intendere et del muovere, come poco dianzi habbiamo avertito che Aristotele con tutta quella diligenza ch'egli ha potuto s'ha forzato de dimostrare (come da uno principio) una diffinitione per l'altra, a queste cose altresì vi si aggiunge che l'huomo per natura non intende. Perciò che essendo il principio del moto in noi, siamo detti, che per natura siamo mossi, et perchè l'animale ha in se il principio del moto (**in margine**, la ragione perchè l'animale movi se stesso), però l'animale per natura se stesso move, con simile anco ragione dicemo. Se l'intelletto ci avvenisse di fuori, et s'annodasse con noi per operatione, il principio dell'intendere non sarebbe in noi stessi, nè per nostra natura, /58r/ nè altresì saressimo detti che per natura intendesemo, non altrimenti che s'el principio del moto non fusse in luoco per nostra natura, in vero non saressimo detti, che si movessimo per natura, abenche Aristotele apertamente habbi insegnato questo nel libro VIII dei naturali.

Altro luoco comune del libro II dell'anima. Cap. IX

Aristotele ci ha insegnato che le parti dell'anima fra se talmente s'annodano in modo che avviene che la vegetale si separa dall'altre, ma l'altre a niun modo possono separarsi dalla vegetale ne i mortali, et ciò questo, poco da qui in poi l'ha dichiarato dicendo, l'intelletto non può essere senza il sensivo et vegetativo, piglia tu l'argomento da questi detti, con qual /58v/ ragione s'intendi la separatione dell'una dall'altra facultà et così all'incontro intenderemo l'istessa unione. Ma la separatione intendiamo quanto all'essenza, quando che l'anima vegetale può essere senza la facultà del sentire, et l'anima sensiva può essere senza la facultà dell'intendere, et

all'incontro che l'intelletto, ovvero l'anima intellettiva non può essere ne i mortali senza la facultà vegetale et sensiva. Adunque Aristotele ci ha insegnato, che l'unione et separatione debbi essere intesa secondo l'essenza, unde egli appare che questi moderni filosofi affermano contro alla mente del filosofo, che l'intelletto s'unisca per operatione. Con simile altresì ragione voleno ch'Aristotele intendi che la separatione et unione siano per operatione, ma la separatione non è nell'opra, ma nell'essenza. Adunque nè altresì l'unione sarà per operatione, ma secondo l'essenza, et in ciò non gli è da dubitare.

/59r/ Un'altra autorità dell'istesso del II libro dell'anima. Cap. X

Il filosofo conchiuse che l'anima è quello per il quale viviamo (**in margine**, questa deffinitione è formale, et non materiale, quandoche Aristotele dia la difinitione dell'anima duplice), intendiamo et principalmente si moviamo et de qui egli didusse che l'anima è una certa natura et forma del corpo animato. Dopo egli approvò l'opinione di quelli i quali affermavono che l'anima non può essere senza il corpo, nè ella è alcuno corpo, et ella è qualche chè del corpo, et perciò ch'ella è nel corpo, dico in questo modo naturale. Ma non si come i più antiqui credevono ch'ella fusse da essere addatata al corpo, de qui conchiudendo egli è la prima diffinitione disse (**in margine**, prima diffinitione dell'anima) ch'ella è un certo atto et natura, quale ha in se potenza, acciò sia manifesto per questi detti, che per queste ragioni apertissimamente dimostrò il filosofo che se l'anima è atto del corpo, ella non può essere senza il corpo, et perciò egli laudò gli /59v/ antiqui. Vale adunque l'alligamento in questo, l'anima è atto del corpo, adunque ella non può essere senza il corpo, quando che adunque ella è sostanza, et la forma dell'anima è atto del corpo, et qualche chè del corpo. Ma se conchiuderemo ch'essa si separi dal corpo, certo saremo astretti d'affirmare, ovvero ch'ella non è forma et sostanza dell'anima, ovvero ch'essa si corrumpe quando che ella manchi d'essere atto del corpo. Per la qual cosa il parere de latini non s'affronta con le parole di Aristotele, i quali credeno che questa diffinitione sia data secondo l'attitudine al corpo, et non secondo che ella è atto (**in margine**, la diffinitione prima dell'atto non è data secondo l'attitudine, nè anco la seconda). Ma si così fusse egli non havrebbe lodato gli antiqui, i quali affermavono che l'anima non può essere senza il corpo, quando che la diffinitione d'Aristotele fusse data secondo l'attitudine perchè come vedi questi detti apertissimamente intra se contrariano. Sono /60r/ altresì altri detti d'Aristotele i quali così s'appropriano

alla nostra volontà, tal che ella non ha bisogno d'altra approbatione. Perchè nell'istesso libro II dell'anima, havendo egli escluso da questa ragione l'intelletto, il quale nominò speculativa potenza (**in margine**, intelletto speculativo), perciò che apparve ch'egli fusse un'altro genere d'anima, et che questo solo fusse separato si come il perpetuo dal corruttibile disse, ma egli è manifesto per queste ragioni che l'altre parte dell'anima non sono separabile, si come alcuni dicono, ma egli è manifesto che per diffinitione sono altre perchè il sensivo è altro dall'estimativo, et altresì il sentire è altro dall'estimare, et altresì ciaschedun'altra parte, quale sono state dette da noi. Queste parole dice il filosofo, per le quali apertamente siamo insignati che l'intelletto et la speculativa potenza non sono compresi sotto la diffinitione /60v/ dell'anima, ma bene l'estimativo, il quale egli di sopra nominò intelletto. Adunque è di bisogno ch'egli intendi d'altro intelletto, il quale egli ha separato da questa trattatione dell'anima, et crediamo che quello sia un'altro il quale noi abbiamo compreso nella diffinitione dell'anima, ma quale egli sia, noi lo dichiareremo quindi poco inanzi. Al presente, et quanto è a favore del nostro proposto è a bastanza, che rinchiudiamo qualche intelletto nella natura dell'anima, il quale è in noi principio dell'intendere et estimare, et il quale sia separato per natura dall'altre parte dell'anima, perchè s'ogni intelletto fusse eterna sostanza, ella sarebbe separata dall'altre facultà dell'anima, non per differenza, ma per sostanza, nè con verità sarebbero dette facultà dell'anima, nè essa anima sarebbe tutta, et esse tutte facultà sarebbero parte dell'anima, perciò che sarebbero altra sostanza fuori si concedessimo la fittione d'Averoe, et /61r/ confessassimo che l'anima fusse una secondo l'assemblamento et ordine, si come il cielo et gli elementi costituiscono uno mondo secondo l'ordine quasi che l'unità dell'huomo fusse unità dell'ordine, per il che l'anima fusse una secondo l'ordine. Certo l'unità dell'animato segue l'unità dell'anima, et per quale ragione l'anima è una per l'istessa et il composto è uno, adunque l'huomo sarebbe un'animale da per se.

Parole d'Aristotele nel libro III dell'anima. Cap. XI

Aristotele argomenta con queste parole contro a Platonici, quali affermavano che i sensi sono nel cielo. Se il cielo avesse senso (il quale certamente supponemo assente d'ogni corruttione) /61v/ ovvero egli sarebbe per il meglio dell'anima, ovvero necessario al corpo. Ma che egli non sia necessario all'anima lo persuade con questa ragione, perchè il senso tarda l'intendere dell'intelletto, et è impedimento a quello a

poter intender l'intelligenze. Così nè altresì è utile al corpo perciò che per null'altra ragione la natura ha donato i sensi a gli animali fuori che perciò havessero cognitione dell'alimento (**in margine**, la ragione per che sono dati i sensi agli animali), et che sumministrasero le cose necessarie alla vita. Con simile argomento altresì noi instiamo a distruggere l'eternità dell'intelletto. Se l'anima è eterna, adunque il senso gli è impedimento a divertirla dalla cognitione di se stessa et delle cose superiori. Ma noi sperimentiamo che i sensi sono dibisogno et alla cognitione delle cose, et agli ufficij del corpo, adunque l'anima nostra è supposta alla corruttione. Certamente già innumeri passati secoli dichiarano che i filosofi et quelli che famosissimi sono hanno ottenuto chiunque cognitione delle /62r/ cose, ancor che nobilissime et grandi. Per il che egli è da sprezzare il fingimento d'Averoe dell'acquisto et felicità, et è da dire di questa sua felicità si come è da dire della Repubblica di Platone, perché si come Platone ha egli solo habitato in quella, così niuno fuori di Averoe forse ha ottenuto questa felicità, nè la otterrà. Anzi, m'hanno parso sempre poco dotti, quelli i quali difendono queste ciancie, et acciò che sodisfacino a questa nostra ragione sospettano che i sensi siano utili alla cognitione delle cose materiali et corruttibili, abenche non giovino alla contemplatione delle intelligenze. De qui apertamente intendi che i sensi sono a noi impedimento alla cognitione dell'intelligenze, per il mezo de questi materiali, i quali prima s'appresentano a noi, et per essi comprende se stesso, perchè egli intende se stesso si come altresì egli intende l'altre cose, come /62v/ ci ha insegnato il filosofo nel libro III dell'anima (**in margine**, la scienza metafisica è detta scienza dopo i naturali). Per il che ne segue, che la scienza Metafisica è detta scienza dopo i naturali, l'ufficio proprio della quale è conoscere i principij, cioè, perchè primamente acquistiamo la scienza de i sensibili et con l'aggiuto di quelli l'intelletto diligentemente ricerca quelle menti, quale sono esenti d'ogni corruttione. Per la qual cosa senza alcun dubio egli è d'affirmare che l'atto et forma prima come propria del nostro intelletto sia intelligibile materiale, ma la scienza acquistata delle cose sensibili fa che l'intelletto intendi le sostanze, quale seguono dopo i naturali. Et certo le parole d'Aristotele nel libro X de i morali m'hanno mosso a confirmare questa sentenza nel qual luoco egli parlava di quelli i quali affermavano che noi, essendo mortali, dobbiamo avere cura delle cose mortali et che dobbiamo avere niuna cura et nulla diligenza acciò contemplamo le cose immortali, perciò che i mortali debbeno solamente ricercar le cose mortali, ma /63r/ sprezzando egli questa sentenza dice, et se mortali siamo non di meno dobbiamo con ogni diligenza vivere secondo quello il quale è in noi. Par

ch'in questo luoco egli non ha concesso a noi l'eternità della sostanza, ma solamente che siamo simili agli idij per opra, et non per sostanza (**in margine**, siamo simili agli idij per opra e non per sostanza) et che si rendiamo alquanto più che mortali intendendo. Ma non già affirmò egli che noi siamo immortali, il che se l'anima nostra, ovvero l'intelletto fusse eterno, facilmente egli havrebbe risposto a quelli, che noi siamo eterni. Ma egli appare, che apertamente dica a quelli che noi siamo mortali, ma che per l'intelletto, il quale è in noi molto eccellente, avanciamo tutti gli altri animanti. Perciò che per gli ufficij d'esso siamo assimigliati a gli idij, et per l'operationi di quello si facciamo immortali. Finalmente de qui appare che /63v/ il filosofo conchiudi, et i latini conchiudono in questo modo. Se l'operatione dell'intelletto è divina, et separabile, adunque la sostanza è eterna. Ma noi già habbiamo di sopra dichiarato, che questo conchiuso non s'accosta alla sentenza d'Aristotele, ma perchè questa operatione non è esercitata fuori che con l'opra de Iddio, perciò il se vede qualche ch'è di eterno. Ma che l'intelletto in potenza et esso intendere nasca dal nobilissimo temperamento dell'huomo, (**in margine**, l'intelletto in potenza et esso intendere nasce dalla tempratura del corpo) Aristotele ce l'ha insegnato nel IIII libro delle parte de gli animali dicendo, solo l'huomo de tutti gli animali è drito, perciò che la sua sostanza et natura è divina, l'ufficio veramente del divino è l'intendere et sapere, il che non sarebbe facile s'egli avesse molta grandezza di corpo, perchè il peso rende la mente et il senso comune più tardo per il che egli è necessario che i corpi si rivolgino in terra aggravando l'assembramento et il peso di quello. Questo dice il filosofo, per le /64r/ qual veramente parole egli dinota, che la natura et sostanza dell'huomo è l'intelletto in potenza, per il quale intendiamo et sappiamo et che quello ci avviene dalla nobiltà del temperamento. Perciò che come nel II della generatione egli dice perchè l'huomo ha il sangue del cuore purissimo, così altresì nel II delle parte degli animali dando la causa della dritura dell'huomo dice, solo l'huomo è drito, perchè il luoco del cuore et del polmone è calidissimo et pienissimo di sangue. Adunque di quello del quale fu data la causa finale nel IIII delle parte degli animali, dell'istesso egli dete la causa effettuale, cioè il sangue purissimo, et molto del cuore et del polmone. Adunque io uso l'argomento il qual'Aristotele ha dimostrato nelle parole superiore, et dico, la causa di questa dritura della figura dell'huomo è naturale pensavi tu /64v/ il molto calore, et purissimo del cuore. Adunque ella è drita per il fine naturale, ma il fine è l'intelletto, il qual'è la sostanza divina dell'huomo (**in margine**, l'intelletto è la sostanza divina dell'huomo). Adunque et l'intendere opra di quello sarà dalla natura di quello. Certo

questo nodo per nulla ragione si può sciogliere. Non voglio però, che tu non sapi, ch' Aristotele ha imposto il nome de divino alle cose caduche, et naturale.

Ma noi esponeremo questo nome poco da qui in poi, dove interpreteremo le parole d' Aristotele del libro II della generatione de gli animali. Habbi adunque tre conchiusi dalle parole d' Aristotele, cioè, (**in margine**, primo conchiuso) che l' intelletto in potenza è sostanza, quando egli dice, la sostanza dell' huomo è divina (**in margine**, secondo conchiuso). Da qui in poi, che l' intendere è opra divina, per il quale si rendiamo simili agli iddij (**in margine**, tertio conchiuso). Ultimamente che questo intelletto unitamente nasce a noi da causa naturale, dico dal calore del cuore, l' organo del qual apparenno esser le mani, come il filosofo ha insegnato /65r/ contro Anassagora. Ma acciò che più espeditamente, et più quietamente questo ufficio, il qual' è l' intendere fusse effettuato dall' huomo, essa natura non vi aggiunse la coda, acciò sedendo perfettamente ci ripossiamo. Adunque con perfetto consiglio, havendo la natura destinato l' huomo ad esso intendere liberalissimamente honestò quello con tutte quelle parti, quale lo conducevano ad ottenere il fine prescritto, non è adunque da dubitare, che tutte queste cose non siano donate a noi essendo guida la natura. Per il che non è da ricercarle d' altra parte, nè debbono essere ascritte alle cose superiori.

Luochi d' Aristotele i quali apparenno non consentire alla superiore sentenza. Cap. XII

Questi adunque conchiusi così affirmati, che l' anima /65v/ dell' huomo è sostanza, per la quale l' huomo è huomo, una, secondo l' essenza, et molta de virtude et facultà, alla quale veramente per l' innumere facultà li sono dati molti instrumenti ad effettuare l' opra, come è la nutritione, et il senso. Ma solamente non gli è organo alla facultà dell' intendere, et perciò è detto separabile et impassibile, et alcuna fiata incorruttibile. Ma perchè a questi detti repugnano alle parole d' Aristotele nel primo dell' anima, però quelle sono da essere considerate, quale stano in questo modo. Ma l' intelletto appare ch' egli sia sostanza non compiuta, et non si corrumpe, perchè principalmente si corrumperebbe da quella debilità, quale è nella vecchiezza, et in quel modo, come al presente accade nelle virtù sensitive, perchè se il vecchio pigliasse l' occhio del giovine, certo vedrà come giovine, per la qual cosa non è la vecchiezza per la quale l' anima habbi patito qualche incommodo /66r/ ma patisse in quello in che ella è come nell' ebrietà et nell' infirmitade. Questi detti dice il filosofo, dipoi nella sequente particella soggiunge, esso adunque intendere et contemplare marcisce

essendo qualche chè nell'intrinsico corrotto, ma esso intelletto è impassibile, ma l'intendere, l'amare, et l'havere in odio non sono passioni di quello, ma di questo ch'in se ha quello, secondo ch'in se contiene quello, per il che corrotto che questo sia, non si ricorda, nè ama, perchè questo non era suo, ma di quello ch'è comune, il quale in vero è distrutto. Ma l'intelletto forse è qualche divino et impassibile. Questi detti, come a Filopono et ad altri piacque, hanno grande consideratione a fabricare l'eternità dell'intelletto. Ma dinanzi ch'andiamo più oltra egli è da sapere, che la litera non debb'essere letta ad un modo, perchè un'antiquissimo codice scritto a mano /66v/ ha ὁδὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι cioè nell'intelletto appare nascere essendo una certa sostanza. Il codice così notato, come habbiamo recitato et scritto a mano, appare più vero in questo senso, perciò che quando egli avesse dichiarato l'anima non si muovere, nè altresì appare che neghi ch'ella non nasca, et non si corrumpe, quasi che la seconda negatione supponi la prima. Ma perchè Themistio legge queste parole, et così notate sono portate a torno, noi altresì seguiremo quell'ordine de tal parole, finalmente tutte quelle cose, che sono dette d'Aristotele nella presente particella ritornano in dubio. Et primieramente la continuatione del parlare con i primi detti, perchè quando egli havesse terminato dimostrare che l'animo humano non si movi, fu cosa aliena dal proposito il dire che l'intelletto fusse una certa sostanza, qual'entro congiungesi, nè sia per mancare. Nè qui era luoco di disputare /67r/ della immortalità dell'anima, perciò che qui non era intentione di ricercare, se le parte dell'anima fussero immortali, ma solamente se gli occorre morire. Themistio differisse la solutione di questo dubio in altro luoco, et dice la causa, cioè che Aristotele più per diligenza di disputa, che per suo instituto disse così questo proposto. Filopono altresì dice che Alessandro [sic] mosse questa dubitatione, et in questo istesso modo la sciolse (**in margine**, opinione de Filopono). Che havendo Aristotele detto nel principio del libro, che si nulla opra è propria dell'anima, ma ogni opra è congiunta, essa anima non si separa dal corpo, et quando che l'intendere sia opra comune, et ch'essa anima entro viene, et sia incorruttibile, affermò doversi ricercare in che modo queste due cose in uno stiano, cioè che l'intendere sia opra comune, et marcisca, et l'intelletto non si corrumpe. Ma diciamo ch'Aristotele pigliò /67v/ l'intelletto in confuso, nè distinse quello, il qual'è in atto dall'intelletto in potenza. Perciò che non era qui luoco proprio, ma conciosia che il vulgato intelletto sia detto intelletto in atto, disse quell'esser sostanza et entro venire et non corrumperci, intendendo egli la corrutione, quale fi fatta dal suo contrario, quale non avviene ad alcuna parte dell'anima. Anzi nè il senso si corrumpe in questa

corruttione, perchè questo avvenirebbe per uso nella infirmità della vecchiezza, non di meno questo non lo vediamo, perciò che se al vecchio si desse l'occhio del giovine, egli vedrebbe come giovine, et questo è da esser detto molto più dell'intelletto, quando ch'egli è facultà non affissa ad alcun'organo. Pigliò adunque Aristotele la corruttione celebre et famosa, quale si fa dal suo contrario, et l'intelletto in confuso. Ma nel III dell'anima si deve intendere dell'intelletto agente, quando che egli non si corrompi per nulla corruttione, nè da contrario, nè da subietto. Ma l'altre facultà dell'anima, pensavi /68r/ tu l'intelletto in potenza, il senso et la vegetale certo si corrumpono, ma non dal contrario quando che non hanno alcuno contrario per se, ma in vero, un qualche chè corrotto nell'intrinseco, cioè corrotto il subietto (come dichiariremo da qui in poi), ovvero l'intelletto in potenza. Ma esso intelletto, il quale è sostanza in atto, è impassibile et solo eterno (**in margine**, qual'intelletto è eterno). Aggiungons'egli questo detto, forse [sic] perciò che fin'all'hora non era manifesto, si ogni intelletto fusse eterno. Ma egli è ben da considerare il libro III. Per questi adunque detti gli è manifesto ch'Aristotele non ha trattato dell'intelletto in potenza in quel luoco, ma del significato più famoso, o più confuso dell'intelletto, come è manifesto da Themistio.

/68v/ Altro luoco del primo dell'anima. Cap. XIII

Filopono nel dimostrare l'eternità dell'intelletto in potenza propone le parole d'Aristotele del libro primo dell'anima, dove dice, ma dubitarà alcuno delle parte di essa, qual potenza habbi ciascuna nel corpo, perchè se tutta l'anima contiene tutto il corpo, il conviene che cascheduna [sic] delle parti contegni qualche parte del corpo. Ma questo s'assimiglia all'impossibile, ma qual parte, o in qual modo l'intelletto contenerà, egli è difficile il fingere. Queste parole dice il filosofo, dice finalmente Filopono, che Alessandro habbi tralasciato de industria questo luoco, perciò che egli haveva nulla risposta conveniente al suo proposto. Ma s'alcuno diligentemente considera esso detto d'Aristotele, certo niente è di che Alessandro potesse dubitare, perchè egli occorre, che a doi modi le facultà dell'anima si separano. Ad uno veramente modo è, si come /69r/ fra se avvicenda ugualgiansi, pensavi tu, l'intelletto con la facultà dell'intendere et ricreare et per questa ragione non si separano secondo la quantità et subietto, come appare che Platone habbi affermato, et a questi detti aggiunge la ragione qual'è questa, perchè qual parte del corpo contegnirebbe l'intelletto, o con qual ragione, sarebbe difficile il fingere, perciò che egli forma nulla

parte del corpo, nè a se termina quella, et effettua in quale egli si sia, et per qual'operi. Adunque non si distinguono secondo la grandezza, ma secondo la diffinitione, come habbiamo dichiarato de sopra dalle parole del filosofo nel II dell'anima, quando dice, altro s'attribuisce al sensivo, et altro all'estimativo, perciò che et il sentire è altro da esso estimare, et altresì ciascheduno de gli altri. Ma l'intelletto, il qual'è in atto, et la contemplativa /69v/ potenza pare che siano separati dall'altre facultà dell'anima, si come il perpetuo dal corruttibile, come poscia poco da qui in poi dichiareremo. Di questa adunque separatione il filosofo volse riprendere Platone, et lo significò sott'ombra et in confuso, il che nel II dell'anima, et nel III più chiaramente lo espresse. Egli è un'altra separatione di esso intelletto dal subietto et corpo, la qual conviene all'intelletto in potenza, quando è ugualgiato al senso, la qual veramente è detta separatione dall'organo et dal corpo, perciò che esso intelletto in atto non usa l'organo, come già habbiamo detto, nè è caldo, nè freddo, nè passibile, o da per se, o per ragione dell'organo, et perciò è detto intelletto semplice, non misto et separato, ma non eterno come udirai, perchè la sostanza, (come volse Aristotele nel VII della scienza divina), è separabile da gli accidenti, perciò che gli accidenti possono esser presenti et assenti /70r/ rimanendo la sostanza ferma, n'essendo corrotta, pensavi tu, può l'huomo mutarsi dal bianco alla negrezza, rimanendo incorrotto, ma mancando le passioni, non di meno niuno di sana mente direbbe che l'huomo perciò fusse eterno, è adunque l'huomo separabile, ma non eterno, come molto bene ha dichiarato Asclepio (**in margine**, Asclepio) quel luoco del VII della scienza dopo i naturali, et meglio che Thomaso et Averoe. Per il che non ogni separatione dinota eternità, et altresì è l'ultima separatione, la quale conviene alla sostanza, che per se sta in atto, et questa sola conviene all'intelletto in atto, il quale fra gli intelletti et in potenza et in habito, solo è eterno (**in margine**, qual sia l'intelletto eterno in Iddio), come poco da qui in poi diremo, et questo si separa come il perpetuo dal corruttibile.

/70v/ Si narrano le parole del filosofo del libro delle parti degli animali. Cap XIII

Nel primo delle parti de gli animali il filosofo volgie in dubio si sia ufficio di filosofo naturale disputare d'ogni anima, et insegnò che non conviene al Naturale il trattare dell'intelletto, perciò che esso intelletto non è natura. Perchè s'il Naturale trattasse dell'intelletto, anco sarebbe da trattare da quelli d'ogni intelligibile, et d'ogni altra filosofia sarebbe soverchia. Al che Aristotele parla dell'intelletto in confuso, abenche

egli dica per le parole di sopra che sono dui intelletti, uno in potenza et l'altro in atto (**in margine**, dui sono l'intelletti), il che, se s'appartenesse al Naturale trattare d'ogni intelletto, certo egli tratterebbe dell'intelletto in atto. Si adunque convenisse al Naturale la trattatione dell'intelletto in atto, et da per se, et proprio, ogni altra filosofia sarebbe soverchia, perciò che egli tratterebbe d'ogni intelligibile. Et questa ragione è probabile, perciò che si per se egli conoscesse, et l'uno, et l'altro intelletto, et /71r/ l'anima, quale è natura et fine del moto naturale, certo conoscerebbe altresì ogni intelligibile così materiale, quale astratto. Et così per questa ragione null'altra filosofia sarebbe oltre naturale. Finalmente in questo luoco egli intende per altra filosofia la scienza dopo i naturali, et non come nel VI della divina scienza, nel qual luoco egli intende tutte le scienze speculative, contra il ch'è molti credero. Et perciò Theodoro malamente tradusse quando egli dice, nulla altra scienza sarebbe oltre la filosofia naturale, et diede occasione a molti di dubitare et errare, stimando quelli ch'Aristotele levasse di mezo ogni scienza. Finalmente Aristotele provò con altre parole l'istesso nel VI de i dopo i naturali, dove si contiene queste parole, se non fusse altra sostanza oltre /71v/ la naturale, la prima filosofia sarebbe naturale. Con simile ragione noi dicemo, s'egli è altra sostanza oltre la naturale, et altra anima oltre la naturale, il Naturale conoscerebbe propriamente quella, adunque l'altra filosofia sarebbe soverchia, cioè la scienza dopo i naturali, perchè la scienza de i dopo i naturali per questi principij, cioè per l'intelletto perfetto, si separa dalla naturale. Commodamente adunque in tal modo si oppugna (**in margine**, argomento). Se questa sostanza, qual'è l'intelletto non fusse in universo prima scienza, ogni sapienza sarebbe scienza naturale. Ma se il si ritrova l'intelletto in atto et il naturale conosce quello da per se, cioè come ch'è in atto et prima sostanza, certo la scienza divina è soverchia. Per queste cose così dichiarate già egli è chiaro che non conviene al naturale trattare dell'intelletto in atto da per se, ma di quello che è per accidente, come è il lume dell'intelletto nostro, o parte dell'anima nostra. Et perciò sono alcuni che dicono che /72r/ il libro III dell'anima è mezo fra la divina scienza, et la naturale (**in margine**, il libro III dell'anima è medio tra il metafisico e il naturale), o più tosto, come io soglio dire, egli fra naturali più theologico, come ce insegna Aristotele che le scienze medie sono più naturali fra le mathematiche. Egli è manifesto adunque, che il naturale debbe trattare non d'ogni intelletto in potenza, perciò che egli è facultà della natura et fine del moto naturale, il qual intelletto in potenza Aristotele affermò essere veramente natura, et sostanza dell'huomo, come di sopra più apertamente habbiamo dichiarato. Nè perciò egli è d'affirmare che

l'intelletto sia eterno, perchè Aristotele parla di esso in confuso. L'istesso tiene Simplicio quando dice che al Naturale conviene trattare dell'intelletto partecipato (**in margine**, l'intelletto partecipato dicesi possibile), perciò che per sua affirmatione come che egli è intelletto partecipato /72v/ è detto possibile, et more. Ma in questo, cioè che'l non si strugge (come noi giudichiamo) è vero dell'intelletto divino et in atto, perchè è ufficio di filosofo naturale trattare da per se dell'intelletto in potenza, quando ch'esso sia facultà dell'anima a noi data dalla natura.

Si dichiarano i detti del II della generatione de gli animali. Cap. XV

Aristotele nel libro II della generatione de gli animali, ricercando se il seme et concetto nel ventre siano animati, dichiara che gli animati sono cun [*sic*] l'anima vegetale in atto, perciò che et s'aumenta il concetto, et altresì procedendo il tempo ha in se l'anima sensiva, et in ultimo si fà huomo. Et /73r/ tutte queste anime, pensavi tu, la vegetale et sensiva, hanno l'atto dal seme, per questo il filosofo nel libro II dell'anima dice, veramente la prima mutatione del sensivo è fatta da quello che genera, ma quando egli è generato, è in quella perfettione si come è la scienza et il sentire. Volse il filosofo che il primo atto dell'anima sensiva sia da quello che genera. Ma quando il parto viene in luce svegliato dalle cose sensibile ha il sentire in atto, ma l'intelletto in potenza è dato dalla natura, et dall'huomo che genera, et essendo perfetta et semplice potenza, et non havendo alcuno atto innanzi di esso intendere, ogni atto di quello è dall'estrinseco, et in vero dall'intelligibile, et dall'intelletto, il qual'è detto agente, perchè egli ha questo il primo atto, il qual'è come la scienza, et ha l'atto secondo, cioè il /73v/ considerare essa scienza, et l'intender quella. Perciò quando il filosofo disse, che la mente sola avviene dall'estrinseco, egli parla dell'intelletto in atto, perchè ogni atto è dall'estrinseco. Ma dall'estrinseco egli è quella nuda potenza, quale non ha atto alcuno, nè egli disse questo del senso, perchè il primo atto è di quello che genera, et il solo sentire viene per estrinseco da essi sensibili. Adunque egli disse dell'intelletto, che la mente sola avviene per estrinseco, perchè ogni atto di quella (come habbiam detto) nasce dall'intelligibili esteriori et dall'intelletto agente. La qual cosa Averoe non intendendo (**in margine**, contra di Averoe) s'ha molto inganato nel libro II dell'anima, per i qual così conchiusi facilmente potrai nelle trattationi di questo luoco schifare il giro di parole de latini et greci, i quali credono, che per la mente, quale di fuori avviene significhi che l'intelletto nostro sia creato da Iddio (**in margine**, contra la creatione), overo (come /74r/ altri

interpretano) s'unisci con noi dopo che siamo venuti a perfetta formatione. Ma certo queste sono ciancie, perchè il filosofo parla dell'anima vegetale in atto, ch'il seme et il concetto hanno nel ventre. Et perchè quando escie il bambino in luce già egli ha il senso in atto, et perciò egli disse, procedendo il tempo, perchè et si nel ventre egli ha qualche senso, come è l'estendersi, et il ritrarsi, per questo egli non ottiene il senso come animale, ma come parte dell'animale, perchè il concepito è parte della madre fin che è nascoso nel ventre. Nè perciò propriamente da per se move come animale, ancorché egli appari parte animata, come i greci interpreti hanno notato. Adunque quando egli habbi detto dell'anima vegetale et sensiva, ch'ella è una nel seme, et che la sensiva sia in potenza, altresì con tal ordine parla d'essa mente /74v/ insegnandoci, ch'ella aviene a noi dall'estrinseco in atto, dopo molto tempo. Certamente queste sono tutte parte dell'anima, come facultà nel seme et nel concetto, ma non come atto, como poco da indi in poi ha dichiarito il filosofo. Et abenche i bambini son detti huomeni, non di meno perchè non hanno l'uso della ragione, per il quale l'huomo è detto perfetto, et veramente huomo, Aristotele dice, che primieramente quelli sono animali, et da indi in poi huomini, perchè egli non havea in animo di parlare delle facultà (perchè tutt'esse anime hanno facultade) ma dell'opre dalle quale le cose sono nominate in atto. Certo il cavallo quando non usa l'ufficio suo non è cavallo (**in margine**, argomento a similitudine), et così altresì egli è da giudicare de gli altri. Ma acciò che il tutto sia dichiarito, et non resti alcun dubio è cosa utile riddure a memoria, quello che di sopra è stato detto. Ha conchiuso il filosofo, che l'anima /75r/ vegetale è in potenza ne i semi et ne i concetti (dico i concetti non ancora separati da i ventri et non in atto) perciò che non tirano il cibo per la bocca, come i bambini nel ventre, ma come parte animata, et per l'umbilico. Nè egli è da esser'accusato d'instabilità, perciò che habbi detto di sopra, ch'essa anima vegetale sia in atto ne i concetti, perchè in vero ella è in atto, perchè i concetti vivono nel ventre, ma perchè non hanno il modo perfetto del vivere, come quelli che sono separati, perciò già disse quella essere in potenza, et non in atto. Et vi aggiunge dipoi che l'anima sensibile ugualmente con ugual modo è da dire (supli tu) essere in potenza, et così altresì è la conditione dell'anima intellettuale, perchè egli è necessario che primamente tutte siano in /75v/ potenza, che in atto. Ma egli è manifesto (**in margine**, primo interrogato), o che tutte entro nascino, quando che per innanzi state non siano, o tutte quando che innanzi state siano, o, parte di quelle entro nascino et in parte non, ovvero (**in margine**, secondo interrogato) che sono entro generate nella materia, non sopposte al seme del mascio, ovvero certamente (**in**

marginè, tertio interrogato) che sono entro generate nel seme, et de li nascono, overo certo alcune sì, et alcune non. Nella narratione di questo luoco i greci et latini affirmano ch' Aristotele usi qui probabili ragioni, ma che non dichiari l'opinione sua. Io veramente pigliando uno senso più chiaro, interpreto così queste parole: havendo Aristotele per innanzi affirmato ch'ogni anima è in potenza nel concetto, al presente egli ricerca si l'esser'attuale dell'anima s'ingeneri in essi animali, et propone tre dubij. Il primo (**in marginè**, primo dubio) è si tutte queste facultà erano per innanzi /76r/ in atto, et innanzi che fussero generate nell'huomo, et ne gli altri animali, et egli intende dell'istesse facultà in numero, perchè egli ricerca si quelle qual'entro nascono primamente furono l'istesse. Et è da intendere, in atto, overo alcune sì et alcune non. Il secondo (**in marginè**, secondo dubio) è si esse entronascono nel menstruo, così innanzi ch'avegni il seme del mascio, overo si siano entro generate nel menstruo per il seme del mascio. Il tertio (**in marginè**, tertio dubio) è si non entro nascono nè in el menstruo, nè sotto stiano al seme dell'huomo gettato entro nel menstruo, ma si siano generate di fuori? Finalmente questa tertia dubitatione è della causa efficiente, cioè, se i principij di queste facultà non siano nel seme del padre in atto, ma fuori della genitura. La seconda è della materia, si siano entro generate nel /76v/ sangue menstruo, overo si siano fatte per virtù del seme del padre. Ultimamente (**in marginè**, dichiarazione della prima dimanda) la prima è di essa essenza nell'atto dell'anima, cioè si essa istessa anima, qual'è generata nel corpo sia stata per innanzi, et innanzi che fusse generata (**in marginè**, notate con diligenza). Et risolvendo queste questioni Aristotele primamente prova che null'anima può essere per innanzi senza il corpo, cioè, innanzi che siano generate nel corpo, perchè così egli è sempre da intendere. Aggiungevi altresì la ragione dicendo perchè l'agente et l'attione è sempre con il corpo. Adunque l'atto di quelle non può essere per innanzi senza il corpo, perciò che sarebbe in vano non altrimenti che il camminare, il qual' è attione non può essere senza il corpo, pensavi tu, senza i piedi, perchè il camminare è atto della virtù che spinge inanzi, qual'è virtù dell'anima, et ch'appetisse, et /77r/ conosce. Et perciò a niun modo può essere che esse siano innanzi in atto senza il corpo, anzi nè altresì veramente possono essere per innanzi in atto con il corpo, perchè quel corpo sarebbe altro da esso seme, perchè se la facultà fusse in dui corpi in atto, in quello ch'è per innanzi, et in el quale al presente è generato, all'hora un'istesso atto entro sarebbe a dui corpi, il che a niun modo può essere. Egli è adunque dibisogno dire, ch'esso è nel seme, ma non può esser'in esso la facultà dell'anima in atto, almeno il senso et la mente, perchè il seme è uno certo chè

superfluo et escremento del mutato alimento (**in margine**, che cosa sia il seme generativo). Et in vero null'anima è in atto nell'escremento, et al meno non gli è mente, quando che non habbi gli organi per esercitare le fationi sue. Conchiude adunque il filosofo /77v/ la terza questione, nella solutione della quale altresì si satisfà alle due prime, cioè che la mente sola aviene di fuori a noi, perchè l'attione corporale non comunica con l'atto di essa, pensavi tu con esso intendere. Et egli intende per l'attione corporale quella, quale aviene all'organo con la qualità corporea. De qui tu hai per cosa manifesta che per la mente egli intende l'intelletto in atto, il quale per l'innanzi non è in essere, perciò che nulla è innanzi esso intendere, cioè egli non ha alcun'atto, ma la sua essenza è pura potenza, come è stato detto. Nè parimente l'atto di quello è nel seme dell'huomo, o nel menstruo. Dipoi tutta l'essenza di quello, et tutto l'essere aviene a noi fuori della genitura. Et la causa di quello è il lume divino, et il maestro che ordina l'imaginati. Ma l'atto dell'anima sensiva è dall'intrinseco /78r/ et da quello che genera, et non è per innanzi che sia generato. Ma l'anima vegetale essendo più imperfetta dell'altre, è in atto nel seme et ne i concetti, non di meno perchè ella non opra, come quando che l'animale già uscito del ventre piglia il nutrimento per la bocca d'un'altro, et per il proprio instrumento, et per questo habbiamo avertito di sopra, ch'Aristotele disse ch'ella è potenza. Ma egli eccettuò essa sola mente humana, quando ch'ella habbi ogni atto dalle cause, quale sono fuori della genitura, dicendo che quella aviene dall'estrinseco, aggiongendovi anco la ragione, per la quale egli havea provato che l'altre anime non possono essere innanzi la genitura, perchè il suo atto è separabile dal corpo. Adunque quando che la mente nulla sia innanzi che l'intendi, non casca /78v/ questione d'essa, se sia innanzi in atto, innanzi che sia generata, perchè l'essenza sua, et sua sostanza, segue la generatione, ma solamente essa è in potenza nella genitura et nel concetto, nè più, nè meno come ne i bambini fino che mancano di ragione. Per il che in questo indivinò Theodoro Gazza, che voũv voltò Mente in latino, perchè la mente accresce et decresce con l'età. Ma l'intelletto più tosto appare che significhi facultà. Così il grande padre della medicina Hippocrate disse ne gli Aforismi che la mente s'infirma, perchè gli huomeni se fanno furiosi, et fuori di mente, quelli i quali usano male il consiglio o non sentono i dolori. Adunque con perfettissima ragione voũv Gazza trasferì Mente et intelletto, quando che l'intelletto in potenza si generi con l'huomo. La mente adunque quale dinota intelligenza in atto sola dall'estrinseco aviene. Et /79r/ questa in vero interpretatione molto meglio

risponde alle parole d'Aristotele, che quella dell'intelletto agente. Ma perchè Aristotele disse quella sola esser divina, et questo nome di divinità ha distrato tutti i posterì filosofi, tal che hanno creduto che questo nome significhi che la mente sia eterna, quando che questa ragione in se vaglia, et quanto a tutti gli altri filosofi del nostro secolo questo è stato oscuro, ti sia fatto chiaro. Egli è da sapere che dui nomi sono in uso dal filosofo, cioè divino et demoniaco. Divino, nel vero dimanda egli quello che è di natura inferiore del cielo, la quale sopposta alla generatione partecipa del divino. Questa veramente virtù è detta d'Alessandro natura seconda, quale certo, o avviene dopo che la cosa è generata con particolare genitura, et propria, o si mischia nella genitura con propria /79v/ forma et natura, pensavi tu, quando le cose generansi ne gli elementi, la forma è generata dal cielo, et nel fuoco in vero più perfettamente. Ma ne gli altri più imperfettamente, come più o meno sono lontane dal moto del cielo, ma non partecipano altra virtù dal cielo circa alcuna forma, overo il cielo infunde a quelli qualche virtù, egli è da credere in vero, che la sia piccina et ignobilissima. Ma gli animati corpi paggiono essere più divini, perchè oltra gli elementi et la tempratura di quelli gli è mischiata certa virtù più nobile, per il che nasce che dicemo, che il Sole et l'huomo genera l'huomo, perchè si veggono ne gli animali et primieramente nell'huomo esservi dal cielo et dal padre uscite due virtù. Adunque Aristotele conobbe esservi maggiore, o minore divinità in essi corpi sopposti alla generatione o corruttione, per che egli /80r/ disse nell'istesso capo, in vero o la virtù o la potenza d'ogni anima appare che partecipi un'altro corpo, et questo è più tosto divino, che quelli, che s'addimandono elementi. Ma come per nobiltà et ignobiltà l'anime fra se sono differenti, così, et la natura di esso corpo è differente. De qui è da tenere per cosa chiara, che ogni facultà dell'anima sia nel corpo, o che i corpi, quanto al temperamento siano, et più et meno perfetti. Et perchè la mente è molto più nobile de tutte l'altre parte, come è manifesto nel primo dell'anima, con perfettissima ragione disse esso Aristotele nel II delle parte de gli animali, che il genere dell'huomo de tutti gli animali a noi conosciuti è della divinità partecipe, overo molto più de tutti. Adunque, essendo manifesto che gli animali partecipano di due nature, una dal cielo, et l'altra dalle proprie /80v/ cause, Aristotele è solito addimandare divina quella parte, quale partecipa dal cielo. Certamente l'huomo è molto divino per la nobiltà della virtù del discorrere per opra del quale veramente egli ha l'intendere per il che egli è simile alle divine operationi. Et così acciò che tu intendi, Aristotele nel libro X de i morali a Nichomaco quando dice che la mente supera la natura dell'huomo, nel qual luoco egli volse che la

intelligenza et la contemplatione superi la natura dell'huomo con essa mente, perchè come che l'huomo è animale politico pratica circa i particolari, et circa quelle cose che si mutano, ma quando egli contempla le cose eterne appare che trapassi la sua natura. Malamente adunque insieme molti hanno interpretato quel luoco, i quali credono che per l'intelletto significhi la virtù dell'intendere, et la nostra interpretatione sarà più vera a quelli, che attentamente guardano, et che infra stessi conferiscono /81r/ le parole d'Aristotele. Ma acciò che alla parola della divinità ritorniamo, dalla quale la nostra narratione è discorsa, fuori d'ogni dubio per le ragioni dette di sopra, egli è d'affirmare secondo i decreti d'Aristotele, che non ogni divino sia eterno, il che in vero egli parimente insegnò l'istesso nel primo delle parte de gli animali, dove prova per ferma opinione d'Heraclito, il quale assentiva che non mancavano i dij ugualmente ne i minimi et vilissimi luochi (certo tutte le cose sono piene de i dij per opinione d'Heraclito) ch'egli sia un chè di divino della natura, et honesto et bello ingegno in tutti gli animali. Nell'istesso in vero modo esso Aristotele nominò divino nel libro delle naturale ascolationi il fine proposto dalla natura a se stessa in tutte le generationi, quando disse, apparendo un chè divino et perfettissimo et appetibile, dove appare che dichi ch'ogni forma è perfettissima /81v/ et divina, quale la materia appetisse. Tal che è assimigliata alla prima et summa divinità come altresì molto bellamente annotò Simplicio, Aristotele alle fiato dimanda la natura δαίμονίαν non divina (**in margine**, demoniam), perchè ei giudica, che l'insogni non siano mandati dal cielo, ma che l'huomo indovini. Ho voluto narrare queste cose più longamente di quanto forse è bisogno, acciò che il nome della divinità non ti sia d'impedimento per ottenere la mente d'Aristotele.

Si dichiarano le parole d'Aristotele dell'istesso capo del II della generatione de gli animali, quale son'in dubio. Cap. XVI

Sono non di meno alcuni i quali si forzano affirmare di novo per esse parole d'Aristotele l'eternità dell'anima et della mente, quando dice, ma il corpo della /82r/ genitura, n'el quale insieme n'escie il seme del principio dell'animale, parte è separabile dal corpo, ne i quali si comprende una parte divina, qual'è quella ch'è dimandata Mente, et parte è separabile, dico che questo seme della genitura si dissolve, et volto in spirito svanisce. In questo luoco, in vero appare che dichi che quella dell'anima, qual'è dimandata Mente, sia separabile et divina, quasi che di necessità seguiti, che non sia per dover morire, ma questi seguono l'ombra delle

parole, quando che il senso delle parole d'Aristotele sia tale in questo modo. Havea il filosofo di sopra insegnato che ogni facultà dell'anima è nel corpo. Dipoi che le semente hanno potestà et facultà per la quale sono fertile, qual facultà non è altro ch'il spirito dell'animale, la natura del quale entro infussa nel seme i porta inanzi a se divinitade. Et perchè /82v/ produce varij organi, appare ch'habbi una certa somiglianza con l'elemento delle stelle, perchè in quel modo che tutte le cose provieneno dal cielo nel mondo inferiore et veramente varie, et di molte forme, così per una certa somiglianza appare che quella virtù del seme corrispondi co'l cielo, quando che per sua forza produchi organi varij et differenti de forma. De qui conchiuse quello essere spirito animale, et non igneo, perciò che l'ufficio suo è di generare et l'ufficio del fuoco è di struggere. Finalmente soggiunge ogni anima contenersi in potenza nel seme et dice, ma il corpo della genitura, cioè quel seme che casca dal padre, nel quale insieme proviene il seme del principio dell'animale, cioè dell'anima, qual'è principio dell'animale (**in margine**, il seme è il principio dell'anima, quale è detta principio dell'animale), adunque il seme è il principio dell'anima, qual'è detta principio dell'animale, et di novo egli distribuisse questo principio dell'animale, ch'è l'anima in due parte (et è /83r/ dibisogno aggiongervi quello, ch'avicenda l'uno dall'altro procede, come annotò Michiele Efesio, acciò che l'ordine delle parole sia manifesto) il qual principio è contenuto nel seme in potenza, parte è separabile dal corpo, dico in quelli, ne i quali la parte divina si comprende, cioè in essi huomeni ne i quali si comprende le facultà dell'anima, qual'è detta Mente, come habbiamo dichiarato di sopra, et parte questo principio è inseparabile, cioè l'anima sensiva et vegetale. Ma il corpo del seme, n'el quale habbiamo detto che l'anima si contiene, il qual essendo di natura acqua et d'aria (sciolto il spirito, n'el qual era la forza genitale) fluisse et ritorna acquoso. Perciò non è da ricercare si escie fuori, cioè esca fuori o rimanghi come parte del corpo da esser generato, come nel coagolo, /83v/ nella virtù, et spirito del quale egli è l'unire il latte. Perchè il corpo del coagulo si dissolve et non si fa parte del caseo et del latte, con uguale ragione è ogni anima nel spirito del seme, così quella ch'è detta Mente, et è separabile, et è principio della genitura dell'anima, quanto quella ch'è inseparabile. Perciò che se il seme in virtù non contenesse anima, certo non havrebbe virtù di generare l'animale. La ragion'è in pronto. Quando che l'animale è animale in atto per l'anima, adunque l'animale è generato per quello, per il quale è contenuto in virtù nel seme. Perciò che ogni facultà dell'anima è nel seme, quando che il filosofo in questo luoco chiaramente dice, che in quello perviene il seme del principio dell'animale, cioè che

il seme è il principio dell'anima, qual veramente anima egli divide in dui membri. Et perciò sarà conforme alle parole d'Aristotele si diremo, che la mente non è separabile /84r/ per tal ragione, qual'è che sia contenuta nel seme, ma è detta separabile, perchè l'attione di essa non partecipa con l'attione del corpo (**in margine**, per qual ragione l'anima è detta separabile), cioè come egli ha dichiarato nel III dell'anima ch'ella usi l'organo, nè è calida, nè frigida. Questo senso in vero, il quale noi habiamo dichiarato di sopra, cioè che la mente sia in potenza nel seme et che la si generi nel corpo et che la sia separabile (**in margine**, nota queste proprietà dell'anima), arride alle parole de Aristotele. Nè in vero per mia opinione si può in questo luoco altrimenti intendere.

Si esponeno altre parole d'Aristotele del II dell'anima. Cap. XVII

Giovanni grammatico ha creduto che Alessandro habbi talmente estorto le parole d'Aristotele, tal che nulla interpretatione si possi ritrovare secondo l'amaestramento /84v/ suo, le parole sono queste, ma dell'intelletto et contemplativa potenza niente è fin qui manifesto. Ma egli appare esservi un'altro genere d'anima et questo solo può separarsi, come il perpetuo dal corruttibile. L'altre veramente parte dell'anima, egli è manifesto per questi detti che non son separabile, come alcuni hanno detto, ma bene sono separabile per diffinitione. Queste parole dice il filosofo, in queste parole si mischiano tre difficultade. La prima (**in margine**, prima difficultà) è per qual ragione ha detto che nulla è manifesto dell'intelletto più che dell'altre parte dell'anima, quando che a parte a parte fin qui egli habbi disputato de nulla facultà. Ma poco de qui in poi ce insegna quelle da per se per ciascuna, il detto adunque d'Aristotele appare, che vogli significare che l'intelletto non si contegni ne la comune diffinitione dell'anima. La qual cosa altresì i seguenti detti lo manifestano a noi, quando egli dice, ch'egli appare esservi un'altro genere d'anima. Per il che /85r/ in questa diffinitione, qual'è che l'anima è atto di corpo organico, il quale tiene vita in potenza non si comprende l'intelletto, perchè di sopra altresì havea detto che l'anima è atto di niun corpo. Appresso appare che di sotto vogli assentire l'istesso, quando dice egli è altra ragione dell'intelletto contemplativo. Nel qual luoco egli quasi esclude fuori l'intelletto dalla ragione dell'altre parte dell'anima. Oltre a ciò ancor che l'appari manifesta dichiarazione dell'intelletto (**in margine**, seconda difficultà), il qual'egli dimanda contemplativo (perchè contemplativo et pratico sono differenze del nostro intelletto) in questo luoco el si vede il detto d'Aristotele dubioso, perchè poco

innanzi havea detto che l'intellettivo non può essere senza il sensivo, cioè come al presente egli afferma, esso essere separabile come il perpetuo dal corruttibile. In ultimo (**in margine**, tertia difficultà) quando poco da indi in poi dice, l'altre /85v/ veramente parte dell'anima egli è manifesto per questi detti che separabile non sono, come alcuni dicono, ma l'altre sono separabile per diffinitione, perché altro è il sensivo, et altro l'imaginativo, si come il sentire da esso pensare. Altresì, et ciascuno de gli altri, quali sono stati detti. Queste parole dice Aristotele, per le quale chiaramente ci dinota che l'imaginativo è altro dal sensivo per diffinitione. Ma la facultà del pensare (come è manifesto nel III dell'anima) è l'intelletto, per il che quando ch'egli separi per diffinitione l'imaginativo dalla facultà sensiva, et già di sopra ha detto che l'intellettivo non si può separare secondo l'essenza dalla facultà sensiva, in ultimo egli afferma che altra ragione sia quella dell'intelletto contemplativo, in qual modo mo', che queste parole d'Aristotele insieme corrispondino, non lo sapendo tutti li peripatetici furono molto perturbati. Et queste parole /86r/ distrassero quelli in grande controversia et discordante opinioni. Ma acciò che risolviamo queste difficultà, et che apertamente tu intendi questi detti, è bisogno che ci aricordiamo i dubij quali Aristotele ha di sopra proposto dell'anima. Il primo (**in margine**, primo dubio) fù se tutte sono anime o parte dell'anima, come la sensiva, la nutritiva, la motiva, l'appetitiva et intellettiva. Di più (**in margine**, secondo dubio) se queste parte siano o facultà separabile di luoco, o di subietto? Ultimamente (**in margine**, tertio dubio) quando sarà cosa chiara se siano separabile di luoco, per diffinitione, il sarà anco manifesto quale siano state le anime et quale le parte di quella, perchè l'intelletto sempre sarà facultà dell'anima essendo inseparabile dal sensivo et vegetale. Il sensivo ugualmente sempre sarà facultà di quella, quando che egli sia inseparabile dal vegetale. Il /86v/ vegetale veramente havendo più facultà sarà anima nelle piante, perchè è distinta dall'altre, et altresì il motivo ugualmente sempre sarà facultà d'essa, et parimente l'apetito. Ma è detta anima sensiva, non che sia altra dalla vegetale negli animali, quali mancano di ragione, ma così è nominata dalla sua perfettissima facultà. Parimente anco nell'huomo egli è da esser'inteso che l'intellettiva non è altra anima dalla sensiva et vegetale, quando che siano facultà d'un'anima, ma è detta Rationale dalla sua perfettissima facultà, per la qual'è distinta da i brutti. Per il che la sola vegetale può separarsi dall'altre, ma l'altre non si separano dall'altre. Il filosofo satisfa alla seconda questione per questi detti così bene dichiariti, cioè, si sono separabili secondo il luoco, o per diffinitione dicendo che l'altre sono separate per diffinitione,

ma la vegetale è separata /87r/ per subietto, quando che ella costituischi la pianta, nella quale non si vegono la sensiva, nè la Rationale (**in margine**, tutte l'anime son separabile l'una dall'altra per diffinitione, ma non per essenza). Ma fin hora mai è stato dichiarato dell'intelletto contemplativo, in che modo il sia separato dall'altra parte dell'anima, perchè non possiamo noi dire ch'esso si separi secondo il luoco et subietto, perciò che esso non informa alcun subietto, nè alcuna particula del corpo. Anzi è d'affirmare che nè per diffinitione può essere separato, quando che egli non partecipi nè con l'attione del corpo, nè pratici a torno a i sensibili, ma bene a torno a gli eterni et universali, il che occorre ch'egli appare esservi un'altro genere d'anima, et ancora che piaci ad Alessandro che il sia separato, come il perpetuo dal corruttibile. Perciò non di meno (ancorché se si concedessi) non è da credere che quello sia eterno, ma che così /87v/ sia detto, quasi che a molti appari, che l'intelletto contemplativo si separi dall'altre facultà dell'anima, si come il perpetuo dalla cosa che cade, ma non si deve affirmare questo, come cosa fuori di dubio, come nel III dell'anima si dichiarirà. Il che se le parole d'Aristotele sono d'applicare all'intelletto agente, come Alessandro approvò, credo che il si debba dire ch'egli habbi detto dell'intelletto in confuso et della contemplativa potenza. Certamente egli è per dichiarire nel III libro, quale sia l'intelletto in atto et in qual modo ne avviene a noi come lume et habito quando intendiamo gli universali. Oltre a ciò le parole d'Aristotele sono da essere concordate in questo modo, quando ch'egli disse di sopra che l'intelletto non può essere senza il sensivo ne i mortali. Questo è da credere che così sia della facultà dell'intendere, quale è dimandata intelletto in potenza, quale in vero non può essere senza senso. /88r/ Ma quando ch'egli dice, ch'il contemplativo non può separarsi dal sensivo, questo è da esser'assignato all'intelletto pratico, il quale partecipa con il senso, et nell'esser'et nell'opra. Ma l'intelletto contemplativo, il quale Aristotele pigliò per l'intelletto agente dimostrandone gli universali, appare che sia un'altro molto differente genere d'anima, come più chiaramente egli ce insegna nel III libro. Io certo giudicherei non esser'altra esposizione di questo luoco, che questa.

Se narrano le parole d'Aristotele nel libro III dell'anima. Cap. XVIII

Era intentione d'Aristotele trattare dui conchiusi della parte intellettiva (niuna consideratione havuta già se l'intelletto si separa dall'altre facultà dell'anima /88v/ per grandezza, in quantità, o per diffinitione), dico ch'era sua intentione d'insegnare

dui conchiusi della parte dell'anima per la quale l'anima intende et sa, cioè qual differenza essa habbi con il senso (**in margine** primo conchiuso). Et in qual modo finalmente (**in margine**, secondo conchiuso) fasi esso intendere, per il che egli vi aggiunge, se adunque l'intendere è come il sentire, ovvero sarà un qualche patire, ovvero qualche altra cosa tale, de qui Giovanni grammatico piglia che l'intelletto sia impassibile et eterno, ma egli è in errore di longa strada, perchè quando Aristotele propose questi dui, cioè, ovvero un qualche patire, ovvero qualche altra cosa tale, prova così dell'intelletto, come del senso, che quelli sono impassibili, come che sono facultà del cognoscere. Ma Aristotele più di sotto dichiara la differenza, per la qual' il senso è impassibile, et anco quella per la quale l'intelletto è impassibile, dove ce insegna per qual causa le facultà, quale conosceno, come è la mente et il discorso, non patiscono vera passione dall'obietto, si come i più antiqui /89r/ hanno estimado, ma sono apprensive non delle cose materiali, ma delle spetie, quale facultà debbeno ricevere esse specie con la potenza intelligibile, et non la potenza ch'è sensibile, cioè non hanno alcun'atto, per il quale recevino l'obietto, quando ch'essa cognitione non sia fatta da simile a se. Et in questo il senso è simile alla virtù Dianoetica, cioè, dell'intendere, et sapere, et si come che il senso è sensibile in potenza, così l'intelletto è intelligibile in potenza, et l'uno è scambievole nell'altro, et come che il sensibile annodasi alla facultà del sentire, così et l'intelligibile alla facultà dell'intendere, et sapere. Adunque non è lecito per questi detti d'Aristotele conchiudere che la facultà dell'intendere sia immortale, perchè se l'intelletto, perciò che egli è impassibile fusse eterno, saressimo costretti d'affirmare, che la facultà del sentire /89v/ fusse eterna, come perfettamente annotò Themistio nel primo dell'anima, che l'intelletto è impassibile, perchè si egli fusse passibile, grandemente si corrumperebbe nella vecchiezza, il che non succede alla facultà del sentire, et pochissimo de tutti all'intelletto, perchè s'il vecchio pigliasse l'occhio del giovine vedrebbe come giovine. De qui apertamente tu hai, che la virtù impassibile è comune al senso, et alla facultà dell'intendere. Sono non di meno differente in qualche parte come nel libro III dell'anima Aristotele insegna, ma se qualcuno a me s'opponi et dichi, se l'intelletto s'annullasse, adunque di necessità egli patisse, egli è da sodisfare a questa richiesta, dicendo che la forza dell'intendere et sentire come che siano facultà del cognoscere, Aristotele afferma ne i libri dell'anima, che le siano impassibile. Ma come, che sono facultà dell'anima informante il subietto corruttibile s'annullano, non in vero da contrario alcuno, come /90r/ di sopra habbiamo annotato, ma perchè il subietto, del quale l'anima è atto si marcisce, et perciò anco tutte le facultà d'essa

moreno. Ma quando l'avversario oppugni et dichi, se l'intelletto manca, adunque il patisse, tu dirai ch'egli non patisse come facultà del conoscere, (**in margine**, solutione al obietto), ma l'anima patisse, della quale la virtù del sapere et dell'intendere è sua parte. Et conciosia che l'anima sia atto del corpo corruttibile, per questo tutte le sue facultà insieme cadono. Et perciò fatto questa ragione Aristotele non ha trattato della parte dell'anima per la quale noi conosciamo, perchè era manifesto per il senso, che l'huomo si corrumpe et così altresì tutte le facultà, quale nascono con l'huomo, essendo come sono parte dell'huomo, è necessario che s'annullino con l'huomo.

/90v/ Si considerano diligentemente l'ultime parole d'Aristotele del libro III dell'anima. Cap. XIX

Havendo Aristotele nell'animo d'insegnarci due cose della parte dell'anima, qual'è la virtù dianoetica, per la quale noi intendiamo et sappiamo, cioè qual differenza essa habbi con la virtù del sentire, et in che modo faciasi esso intendere, come principale, finalmente, acciò che egli imponessi calcolato fine et estirpasse tutti i dubij, prima egli insegna con qual ragione questi dui ugualmente in vero se possino dire dell'intelletto, cioè che l'intelletto sia semplice, impassibile et che nulla habbi di comune con alcuno, come Anaxagora disse, et in qual modo dritamente possiamo affermare dell'istesso intelletto ch'egli intendi se l'intendere è uno certo patire dall'intelligibile. Dipoi certo l'appare dubioso, se l'intelletto sia intelligibile, perchè s'egli è intelligibile non altrimenti è inteso che gli altri intelligibili, et così come, in vero, è entro /91r/ ad esso intelletto il potere se stesso intendere, così et l'altre parte dell'anima havrebbe intelletto. Et questa è una parte disgiuntiva, quale s'ha da conchiudere, et vi aggiunge (**in margine** prima parte disgiuntiva) la ragione, qual'è questa, cioè perchè le cose intelligibile sono d'una istessa spetie et d'una istessa ragione. L'altra (**in margine**, seconda parte disgiuntiva) parte disgiuntiva è, overo egli è dinecessità d'affirmare, che l'intendere sia qualche chè misto dell'intelletto et dell'intelligibile, tal che una parte del misto lo faci essere intelligibile et l'altra lo faci essere intelletto. Finalmente esso Aristotele così sviluppa questi nodi. Il primo (**in margine**, primo nodo) veramente che non è detto passibile, ma solamente ha questo simile con la passione, perchè esso è forma in potenza, et che niuno intelligibile è innanzi che egli intendi, come egli disse di sopra, che la sua natura è potenza. Ma l'altro (**in margine**, secondo nodo), che egli sia intelligibile per l'intelletto, si come

sono gli intelligibili, et quelli i quali diffendono /91v/ che l'intelletto sia eterno, interpretano questo detto si come gli intelligibili, cioè si come le intelligenze, quale comprendono se stesse. Ma questa intepretatione è ridicola, perchè egli havea detto, ovvero ch'essa facultà dell'intendere sarebbe un certo misto, nel quale sarebbero due parte, delle quale l'una sarebbe intelletto, l'altra l'intelligibile dell'intelletto. Ma il dire ch'egli sia intelligibile, come sono l'intelligenze, sarebbe un'altro chè proposto a questa dichiarazione più oscuro, circa la qual cosa Aristotele rispondendo alla dubitatione dice ch'esso intelletto è intelligibile, si come gli intelligibili materiali, i quali si come sono intesi, quando sono fatti in atto, similmente l'intelletto intende se stesso, come molto bellamente ha interpretato Alessandro, et dipoi vi aggiunge la ragione, per la quale et l'una, et l'altra parte disgiuntivamente si risolve perchè egli dice, è l'istesso quello che intende, et quello ch'è inteso in quelli che sono senza materia, perchè la scienza contemplativa et la cosa scibile è un'istesso. /92r/ Egli è manifesto per questi detti, perchè gli altri intelligibili materiali non hanno intelletto, perchè l'essere di quelli è in materia in atto, et solamente sono intelligibili in potenza. Ma l'intelletto fatto in atto, il qual'è l'istesso qual'è il contemplativo, questo suo esser'attuale (che in questo modo lo dimando) è senza materia, et perchè null'attione corporale partecipa con quest'attione del contemplare, come ho detto, per questo l'istesso è l'intelletto et esso intelligibile. Per la qual cosa non segue il primo incommodo, (**in margine**, primo incommodo) cioè che gli altri intelligibili haverebbono l'intelletto, perchè l'esser'attuale di quelli è l'essere materiale, così nè anco segue l'altro incommodo, (**in margine**, secondo incommodo), cioè che l'intendere sarebbe qualche misto dell'intelletto et intelligibile, questo perchè non gli è mistione in quelli che sono senza materia in atto, ma /92v/ quell'istesso ch'è l'intelletto et l'intelligibile, et però acciò che egli apprisse la cosa, come anco noi affermamo, porge l'esempio della scienza contemplativa, et del scibile co'l qual'esempio egli va cauto, acciò che noi non reponessimo l'intelletto, del quale al presente parliamo, nel numero dell'intelligenze. Et Alessandro considerando in questi detti che l'intelletto nostro mentre contempla qualche intelligibile, se stesso intendi, quando ch'esso intelligibile sia fatto quello che egli intende, quasi che il filosofo habbi dimostrato a noi l'intelletto co'l nome de scienza. Certamente, quando si contempla l'intelligibile fasi esso intelligibile, mò l'intelletto che intende è detto scienza, le qual cose essendo così dichiarite, Giovanni grammatico non perciò possiede per queste parole d'Aristotele (**in margine**, l'intentione di Giovanni grammatico circa l'anima), quello che tutta la sua mente ricercava, cioè che la virtù

dell'intendere et sapere detta dianoetica fusse eterna, ma solamente che il solo intelletto /93r/ contemplativo è separato dalla materia. Le qual parole annullano tutta la dubitatione, et così salvano intiere le parole d'Aristotele et l'ordine di quelle.

Entrasi nella disputatione dell'intelletto, il qual'è detto in atto. Cap. XX

Havendo il filosofo dimostrato, ch'egli è nell'anima dell'huomo una certa facultà per la quale noi potemo intendere (**in margine**, in questo capo il si dichiara quale sia l'intelletto immortale), et quando che nulla potenza sia in vano, ma egli è necessario ch'ogni una pervenghi all'atto et perfettion'et non può essere un'istesso la potenza et l'atto, l'appareva fusse conveniente alla ragione provar'esservi due differenze nell'anima, cioè la potenza et l'agente, alla demonstratione della qual cosa esso filosofo pigliò /93v/ come causa un fondamento universale, et come altrove nel primo delle naturale ascolationi dovendo dimostrare che la scienza naturale debbesi incominciare dalla cognitione de principij, pigliò come causa che la cognitione delle cose si fà dalla intelligenza de i principij in ogni scienza, ugualmente in questo luoco propone uno universale, come una cognitione manifesta a tutti, et dice, perchè in quel modo, che in ogni natura è qualche ch'è in ciascun genere, qual'è la materia, et è quello ch'è in potenza tutte le cose che sono in quel genere, et l'altro è quello, qual'è causa et agente, et è quello per il quale si fa il tutto, si come la dispositione dell'arte nella materia, così egli è necessario, che nell'anima siano queste differenze, (**in margine**, in queste parole si comprendono tre cose, cioè la materia, la causa agente et la cosa fatta) dalle qual parole apertamente si manifestano dui conchiusi, certamente (**in margine**, primo et secondo conchiuso) che l'intelletto agente et l'intelletto in potenza è eterno. I moderni filosofi cavano da queste parole d'Aristotele molti /94r/ altri conchiusi, pensavi tu, (**in margine**, primo conchiuso, oltre gli argomenti, dua conchiusi) che questi intelletti in potenza et agente siano due sostanze eterne, di più (**in margine**, secondo conchiuso) che l'anima intellettiva si componi di queste due sostanze. Non mancano altresì chi credono (**in margine**, tertio conchiuso), che in quel modo ch'Aristotele conosciè due differenze nell'anima intellettiva, così ugualmente che la cosa stia nel senso, et che il senso sia agente et paziente, le qual tutte cose sono state dette per l'ignoranza de gli espositori et oscurrezza delle parole d'Aristotele (**in margine**, regietione de predetti conchiusi). Finalmente Simplicio estimando che fussero dui intelletti agenti, credeva che Aristotele dovesse parlare dell'intelletto partecipato dall'anima. Ma tu schifa tutte queste vie piene d'errori,

come quelle, che portano non picciolo impedimento ad acquistare questa trattatione et segui con ogni diligenza quanto poi uno più aperto /94v/ senso, quale pur'ora narrarò brevemente. Havendo Aristotele terminato la trattatione della facultà dell'intendere (qual'è dimandata intelletto in potenza) et volendo dichiarire tutte le differenze dell'intelletto, acciò egli addunasse in uno tutte le cause d'esso intendere, al presente egli insegna dui conchiusi dell'intelletto in atto. Primo (**in margine**, primo conchiuso) che oprar'è il suo. Secondo (**in margine**, secondo conchiuso) che cosa sia l'essenza di quello, acciò acquistiamo ogni differenza da esso intelletto in potenza. Ma egli havea detto dell'intelletto in potenza, che egli è quella parte dell'anima per la quale intendiamo et sapiamo. Appresso egli havea dichiarito con qual ragione intendiamo per l'intelletto in potenza insegnandoci che noi intendiamo per lo ricevere delle specie, ugualmente come che sentimo per l'apprensione delle specie. Poscia per questi conchiusi, quali egli havea detto, et ch'erano manifesti al senso, cioè /95r/ che noi intendiamo tutte le cose, et havea dimostrato che l'essere di esso intender'è di longo differente dal senso et ch'esso intelletto in potenza non è commisto con l'organo, et altresì così conchiuse quello essere separabile, conosciuto l'essere, et ragione d'esso intelletto in potenza. Ugualmente et dell'intelletto qual'egli dimanda fattivo primieramente asseguisse l'oprare, poscia la sostanza, il suo veramente oprar'è che egli faci che tutti gli intelligibili materiali intesi, i quali di sua natura sono intelligibili in potenza, et non in atto, non altrimenti che l'intelletto in potenza, quando che egli intendi et recevi il tutto, è ragionevole ch'esso sia non misto, impassibile et separabile, et tanto più essendo sempre l'agente più nobile di quello che patisse. Egli adunque gli attribuisse le nobiltà dell'intelletto in /95v/ potenza, cioè la separabilità, la semplicità, la impassibilità. Ma perchè l'intelletto agente è diverso dalla sostanza dell'anima, essendo sostanza in atto per la grande sua nobiltà non lo assimigliò all'agente naturale, ma bene alla forma nobilissima et al lume, acciò che aprisse a noi un modo nobilissimo di operare (**in margine**, solo l'intelletto agente è principio), così tirandone alla conossanza della sostanza sua, disse ch'esso solo è separato et esso solo essere immortale et perpetuo. Et perciò egli è convenevole in molte cose con l'intelletto in potenza, non di meno altresì separasi dall'istesso, certo egli è convenevole con quello nella separabilità, nella immistione et impassibilità, ma è differente che quello è in potenza, et questo è in atto, et che quello è facultà dell'anima per la quale l'anima conosci et fassi intelletto in atto. Ma questo fa l'intelletto in sostanza, separato per essenza et essere, quando che l'intelletto in potenza dicesi separato, ovvero separabile secondo la diffinitione. Consideratamente

adunque il filosofo aggiunse ch'egli è separato /96r/ solamente perchè in vero egli è, significando che questo è intelletto fra gli intelletti, il qual'è sostanza et atto solamente separato secondo l'essere et secondo l'essenza. Ma la nostra mente et intelletto in potenza solamente per diffinitione è separabile (**in margine**, la nostra mente è mortale). Ultimamente fra gli intelletti questo solo è immortal'et perpetuo (**in margine**, l'intelletto agente è immortale), certo egli non riferisse l'intelletto agente all'intelligenze, ma ben all'huomo, per rispetto del qual'è detto agente, quando ch'esso attualmente intendi et quando è ugualgiato con l'intelletto in potenza solo è detto immortale (**in margine**, in qual modo l'intelletto agente è detto immortale). Et in ciò appare che Giovanni grammatico s'ha inganato, così questi conchiusi in tal modo dichiarati per nulla ragione è da concieder'all'avversario, quale dice che l'intelletto agente sia parte dell'anima intellettiva, quando, egli afferma, per le parole d'Aristotele, ch'esso intelletto agente /96v/ è differenza dell'anima. Et la ragione è in pronto, perchè Aristotele dichiarando la necessità di mettere l'intelletto agente nell'opere dell'anima, primieramente vi aggiunge la causa et dice, perchè in tutta la natura, cioè in quelle cose, quale hanno l'essere per natura, et dove prima le cose sono in potenza, et dipoi si fanno in atto, et operano, et patiscono, qui ritrovasi la potenza che riceve et l'atto agente. Così con una certa proportione et similitudine, è necessità che queste differenze siano nell'operationi dell'anima, cioè potenza et atto. Adunque è l'intelletto agente differenza dell'anima nostra, secondo ch'ella opra et per causa di tal differenza consideratamente egli disse differenza et non parte dell'anima (**in margine**, l'intelletto agente è differenza dell'anima et non parte). Ma dell'intelletto in potenza disse che quello è parte dell'anima, per la quale l'anima intende et sa. Ma molti detti d'Aristotele i quali egli principalmente /97r/ usa nella dechiaratione dell'intelletto in atto, apertamente dimostrano ch'esso non è parte dell'anima nostra. Primieramente ugualgiò quello all'arte, perciò che come l'arte opra in un'altro estrinseco, così l'intelletto quando si voglie a gli intelligibili, s'estende all'intelletto in potenza, formando quello et facendolo intelletto in atto. Lo ugualgiò altresì all'habito dicendo ch'esso è un certo habito, et non essendo veramente habito, mischiandosi con gli intelligibili è detto un certo habito, acciò che più apertamente dichiarasse la cosa. Et con l'esempio del lume aperse a noi, ch'esso non è qualche ch'è dell'anima, perchè in vero il lume ha in se forza che serve all'opra del vedere, ma non conferisse cosa alcuna all'essenza d'i colori, come molte volte è stato detto nel II dell'anima/97v/. Et altresì il lume è superiore et nobilissima qualità mandata fuori dall'eterno corpo luminoso et più eccellente che la facultà del vedere.

A questo adunque lume l'intelletto in atto risponde cun [sic] proportione, perchè quando procede a questi intelligibili s'aggiunge a noi per l'atto dell'intendere, molto assai più eccellente che l'intelletto in potenza. Adunque per questi detti può essere manifesto, quanto questa nostra esposizione arridi alle parole et senso d'Aristotele, non con maliciosa perfidia nelle ciancie de gli altri. Nè giudico sia d'affirmare che l'intelletto in potenza sia quella parte dell'anima per la quale l'anima è formata, come che nè anco il lume è parte dell'occhio, ancorché più ch'ogni altro lo conduchi all'atto del vedere. In questo istesso modo in essa facultà del vedere et sentire il senso agente non è parte dell'animo nostro, come molti ignorantemente hanno creduto /98r/. Certo il senso è potenza sensibile et il sensibile è l'atto del senso. Ma essendo il senso del tatto grassissimo de tutti gl'altri, è bastevole all'uso del toccare, la qualità che dispone il tatto et il mezo insieme nato con l'animale, pensavi tu, la carne. Ma la facultà del vedere, quando che costituischi un sincierissimo organo, qual'è l'humore cristalino, altresì desidera più sinciero mezo et atto a terminare l'uso di quello, perchè il colore non è bastevole, ma è necessario, che il lume s'intrometti per il che, quanto la facultà del sentire ha più sinciero organo, tanto più ricerca mezo estraneo, pensavi tu, l'occhio ricerca il lume trasparente per suo mezo. L'udito ricerca l'aria. L'odorato l'aria grosso, il gusto l'acqua. Ma il tatto essendo ignobilissimo de tutti non ricerca altro mezo che quello che insieme è nato. Adunque qualche senso attivo non è utile a l'uso /98v/ del sentir fuor che il mezo. Ma perchè l'intelletto in potenza è di longi più nobile d'ogni virtù del sentire, molto grandemente apparea necessario costituire una certa possanza, per la qual'esso intendere fusse terminato a questo, cioè che gli intelligibili delle cose materiali finiscono et terminano l'intelletto in potenza et fassi intelletto perfetto. Certamente era utile a quest'opra mettere una sostanza più perfetta et libera dalle cose materiate, et più superiore dell'intelletto in potenza et che sia sostanza in atto a questo, che l'intendesse, perchè non si desiderava nè corpo, nè possanza, né qualità corporea quando che et esse cose siano materiali. Convenenevole adunque egli era che il fusse disseminata et sparsa una certa divina possanza nelle cose materiate, per la quale le cose si facessero intelligibili (**in margine**, virtù dimandata d'Aristotele divina). La qual'in vero virtù Aristotele ha dimandato sostanza separata, et eterna /99r/. Alessandro la dimandò Dio et molti altri intelligenza qual move il giro della Luna. I più moderni hanno creduto che la sia una intelligenza destinata a gli huomeni sotto il cielo necessaria, overo all'essere, overo all'intendere. Ma la ragione detta di sopra incontro ad Alessandro grandemente afflige tutti (**in margine**, di sopra, cap. XVII in

fine). Perchè se Iddio, ovvero altra intelligenza si accostasse a noi a formar'esso intendere, in qual modo questo potrà insieme stare con gli altri fundamenti d'Aristotele, il quale in più luoghi ha provato questo, che tutto quello ch'Iddio et le divine menti oprano sotto il cielo, circa questo mondo inferiore è oprato per il moto et lume del cielo? Per qual adunque ragione cade nell'huomo a dire, che Iddio, ovvero qualch'una delle superne menti opri senza alcun'altro moto? Questo appare difficile da intendere, ma questo groppo così slegano /99v/. Il cielo, il qual'è circungirato co'l moto in questo mondo, il qual'è circa la terra, partecipa le virtù secondo che convieneno alla materia in tutt'i corpi sopposti alla corruttione alterando la più nobil forma in alcuni et dando una men nobile ad altri. Ma egli ripone le forme et le cose intese non con il moto et il lume nell'intelletto in potenza, il qual'è come instrumento dell'anima, ma essendo egli intelletto in atto, sparge una certa possanza ne i materiali intelligibili, quasi instrumenti, per i quali l'intelletto in potenza opri, per la qual possanza l'intelletto in potenza si fa perfetto et quelli intelligibili si fanno intelletti. Aristotele dimanda questa virtù sostanza in atto, la qual'Iddio sempre presente dona alle cose, in quanto chè l'intelligibili possino esser'appresi dall'intelletto in potenza. Et come dicemo che il lume è sostanza del Sole, ancorché accidente /100r/ sia, esso Sole sempre presente sparge a noi quello. Altresì quella possanza è esso Iddio, la qual'è disseminata nelle forme materiale, essendo esso presente. Unde avviene ch'essendo l'huomo morto, non se ricordiamo, nè intendiamo, benchè Iddio, il qual'è presente a noi sia eterno, perchè l'intelletto passivo, cioè l'intelletto in potenza (**in margine**, l'intelletto passivo è l'intelletto in potenza), che riceve le specie s'annulla. Nè senza consideratione pur'hora egli dimanda passivo l'intelletto in potenza, ma acciò lo distinguesse dall'intelletto, il quale un poco di sopra disse attivo. Ma esso intelletto in atto da nulla distrugge, nè mutatione è corrotto, non altrimenti ch'essendo gli occhi de gli huomeni privi della suttilità del vedere, il lume perhò non riceve per questa passione de gli occhi danno alcuno (**in margine**, l'intelletto in atto è perpetuo). Per il che si tu ricerchi la causa /100v/ perchè non sempre vediamo, ella è manifesta, perchè la facultà del vedere si marcesse essendo qualche chè nell'intrinseco corrotto, pensavi tu, il subietto et organo. Adunque l'intelletto in atto, il quale nell'intelletto in potenza et in essi intelligibili se immischia, patisse nulla ruina (**in margine**, intelletto in atto non è corrotto). Ma l'intelletto passivo, il qual'è facultà dell'anima insieme con essa nasciuta, marcesce, perciò che il subietto et essa anima s'annullano (**in margine**, l'intelletto passivo marcesce). Per questi detti così dichiariti già si può sodisfare

all'argomento, cioè, per qual cosa Iddio dà tutte le cose co'l moto et il lume, le qual cose egli largamente dona a questo mundo inferiore, et questo debbesi intendere delle forme et virtù quale sono ricepute nella materia naturale. Ma Iddio non ripone la virtù dispersa in esse cose materiali per la quale sono intese, ma sono intese per questa virtù acciò siano riposte nell'intelletto in potenza. Per il che quella propositione /101r/ universale assunta delle qualità et virtù quale sono ricepute nelle materiali, senza dubbio si debbe così intendere. Finalmente perchè nulla s'informa nelle imaginationi, ma co'l mezo di questa virtù commodamente sono ricepute nell'intelletto in potenza, dicemo ch'essa virtù è spirituale sostanza, per il che forse quelli ch'hanno sospettato essere un'istesso l'intelletto agente et il possibile furono indoti a creder questo, perciò che egli appare ch'esso Iddio dia qualche ch'è all'intelletto in potenza nato insieme con noi, acciò che più facilmente faciasi intelletto in atto. La qual cosa a dire sarebbe niuno incommodo. Tu hai, adunque, quello che molte fiata i filosofi desiderarono fusse dichiarato.

/101v/ Si considerano le parole d'Aristotele nel libro XII della divina filosofia. Cap. XXI

In quel luoco dove Aristotele ha insegnato che le forme non precedono i composti, ricerca si qualch'una può rimanere? (**in margine**, nel XII della metafisica, commento XVII) Alla qual dubitatione risponde in questo modo. Egli è da considerare si veramente qualche ch'è da indi in poi rimane, certo non si prohibisse in alcuna, si come se l'anima è tale, non tutta, ma l'intelletto, perchè tutta forse egli è impossibile. I latini filosofi pigliano dui conchiusi da questo luoco d'Aristotele. (**in margine**, primo conchiuso) Il primo è che l'anima dell'huomo non è per mancare, in quanto egli dice ch'ella rimane doppo. Dipoi (**in margine**, secondo conchiuso) che quella non è una, si come Averoe estimò ch'ella sarebbe stata innanzi il corpo, la qual cosa è contra il filosofo, il quale provò che le forme per se non sono innanzi il corpo, quando che adunque l'intelletto rimane et non preceda, pensarono ch'il fusse d'affirmare /102r/ che senza indugio alcuno egli sia creato da Iddio. Ma habbiamo dimostrato di sopra, che questa interpretatione ripugna a tutta la filosofia d'Aristotele, perchè fu provato nel primo libro del cielo, che tutte le cose nasciute mancano, et quelle che non sono per mancare, nè altresì in vero hanno havuto principio. Adunque non è lege naturale, che l'anima havendo havuto principio di

nascimento non debbi mancare. Alcuni di più grasso ingegno et di minor dottrina credono sodisfare con questi detti, acciò difendino le parte d'Averoe, quando essi dicono che l'intelletto patisse due conditioni. Una (**in margine**, prima conditione dell'intelletto) ch'esso è nostra forma, et quella ottiene fin'a chè è unita a noi. L'altra (**in margine**, seconda conditione), come ch'egli è intelletto, dicono adunque che l'intelletto rimane doppo, come ch'egli è intelletto, ma che manchi in quanto ch'egli è conditione /102v/ di forma, perchè corrotto Socrate, l'intelletto non è più forma di Socrate, ma noi di sopra habbiamo reggetta questa risposta, certo perchè la corruzione non si termina alla relatione della forma. Oltre a ciò il voler del filosofo è di provare che la cosa istessa, quale diciamo forma, non precedi quello del quale ella è sua parte, per il che quando egli dice che l'intelletto rimane, parla egli d'essa cosa, qual'è forma intellettiva. Per niuno adunque modo Aristotele disputa della complessione. Oltre a ciò è convenevole dichiarire in questo modo le parole del filosofo, acciò che in questo luoco egli annullasse la sentenza di Platone, il qual'estimava che l'ideae fussero cause formale et efficiente delle cose, disse che questi dui non possono insieme stare, cioè, che la forma et il movente sia una medesima et istessa cosa ugualgiata ad uno et istesso subietto, et vi aggiunge la ragione, qual'è questa. Certo egli è necessario, che quello che move precedi il moto, ma la forma debbe essere insieme con il composto, /103r/ del qual'egli è parte. Finalmente a niun modo convieneno l'esser'insieme et il precedere. Et egli s'opponne alla tacita difficultà, quale appare implicarsi in questi detti, quasi che il sia manifesto per comun consenso de gli huomini, che qualche anima rimane doppo. Per il che la forma non è sempre insieme co'l composto, alla qual'opinione egli satisfa dubitando, perciò che la cosa non era certa appo tutti. Alla qual difficultà non era qui luoco convenevole per dichiarire la cosa. Et dice, se qualche chè rimane doppo la morte, sarà da considerare nel suo luoco. Questo non di meno è certo, che non ogni anima è postera, come la vegetale et la sensiva, ma se qualch'una è postera, sarà l'intelletto. Et egli piglia l'intelletto in confuso modo, non dichiarando se 'l parla del vero intelletto, il qual'è intelletto in atto, o dell'intelletto /103v/ in potenza, perciò che qui non era luoco convenevole come ho detto. Et perciò egli disse doversi considerare perchè il nome dell'intelletto è dubio. Per questi adunque detti, quali Aristotele a caso ha introseminato non è da affirmare cosa alcuna, ma egli è da cogliere la sentenza dell'Autore da quelli detti, i quali ne i proprij luochi egli mandò fuori, pensavi tu del libro III dell'anima, dove aperse la sua mente circa l'intelletto. Per la

qual cosa, quelle cose, quale Averoe senza prudenza ha detto nella esposizione di questo luoco, sono aliene dal senso d'Aristotele.

Si considerano alcuni conchiusi del libro de i morali a Nicomaco. Cap. XXII

Il filosofo volge in dubio nel primo libro de i morali si doppo morte del felice sopravvivendo i figlioli, /104r/ nepoti o amici di quello, s'alcuno di loro viverà infelicemente, la infelicità de questo minuischi la felicità del morto. Egli apparea in vero, ch'apportasse qualche nocumento al felice, a questo satisfa il filosofo dicendo che nulla si muta ne i defunti, per le qual parole appare ch'egli habbi opinione che doppo la morte sopra sia un qualche chè, quando chè vana sarebbe questa dubitatione, salvo restando qualche chè doppo la morte, al quale vi fusse da annullare, o d'aggiungere. Ma colui, che ben considera le parole del filosofo di sopra dette non rivocarà queste in dubio, perciò che nulla si lascia doppo la morte così del felice, come dell'infelice, salvo che l'opinione et memoria de gli huomeni, ne i quali resta la felicità o infelicità, qual'egli di sopra hebbe detto. Et questo egli al presente ricerca, se le felicità o infelicità de nepoti, /104v/ o figlioli qual sopra vivono, scemano o aggiungono a questa opinione de gli huomeni, nella quale vive la felicità del defunto. Ma risponde che nulla vi si toglie, nè vi si aggiunge all'opinione di sua felicità, per il chè egli è da referire il tutto all'opinione et non qualche chè, quale sarà doppo rimasto, quando nulla sopra sia, eccetto che l'intelletto agente.

Se risolvono gli argomenti d'Averoe. Cap. XXIII

Averoe crede tre proprietà nella interpretatione del III libro dell'anima, quale sono attribuite d'Aristotele all'intelletto in potenza, cioè che l'esser non misto, impassibile et separabile non si possi accommodare eccetto che alla sostanza eterna, quasi che se l'intelletto in potenza è non misto, impassibile et separabile, senza dubio il sia eterno. Ma noi già habbiamo detto di sopra, che queste cose convieneno /105r/ all'intelletto secondo ch'egli è congiunto con il senso et la virtù vegetale, perchè null'attione corporale ha portione con l'intendere del contemplativo. Ma non di meno queste cose non fabricano l'eternitade a quello, perchè il se ricerca, ch'el sia per entro qualche attione eterna delle qual'attioni nulla conviene all'intelletto in potenza, perchè esso intendere marcisse. Et ancorché esso intendere sia opra divina non di meno non dimostra eternità, salvo se si gli aggiunge il modo dell'intendere

nell'intelletto eterno, il qual modo d'intendere in vero di longi avanza la nostra conditione dell'intendere, quando che questa nostra conditione rapresenti nulla, salvo ch'una certa imagine de quell'intendere, perchè come disse il filosofo nel VIII dell'istoria de gli animali, che in molti animali, quali mancano /105v/ di ragione sono vestigij de costumi dell'animo humano, così egli è da credere, ch'in noi siano certi vestigij, et forse più oscuri dell'intendere dell'intelletto eterno. Et ancorchè l'intelletto agente, come che egli s'unisse con noi, et dicesi agente in noi, però null'attione possede che sia eterna. Non di meno egli è detto nella prima filosofia et nell'ottavo de i naturali, che l'eternità di quello è per l'incessabile et eterno moto. Finalmente quando Averoe dice che queste tre proprietà non si può intendere della facultà dell'anima, (**in margine**, tre proprietà, cioè non misto, impassibile et separabile) egli è da rispondere che il filosofo non dice queste proprietà in quanto ella sia sostanza o accidente, ma egli dice della facultà dell'anima in quanto ch'ella è potenza qual conosce (**in margine**, solutione contro Averoe) et per tal ragione è non mista, perchè conosce senza organo, et è impassibile per se, perchè non patisse dall'obbietto come nell'istesso III libro egli ha dichiarato (**in margine**, trattasi qui dell'immortalità dell'intelletto in atto). Finalmente, non ha portione con alcuna fattione /106r/ del corpo nell'operatione, qual'è l'atto dell'intendere et così è separabile, per il che l'argomento d'Averoe si riduce a nulla, quando egli dice che queste cose convieneno all'accidente et ad ogni privatione. Dirai adunque ch'Aristotele non appropria queste tre proprietà all'intelletto come ch'egli è facultà del conoscere, et per tal ragione non convieneno a qualunque altra facultà del conoscere (qual'in vero è in noi) eccetto che all'intelletto, et solamente queste avicenda si permutano con l'intelletto in potenza. Et parimente è ridicoloso quel'argomento d'Averoe, qual dice che se l'anima et l'intelletto in potenza fusse prodotto dall'agente naturale nascerebbe dalla necessità della materia. Dirai adunque ch'el corpo benissimo temprato sortisse nobil'anima (**in margine**, il corpo benissimo temprato sortisse nobil'anima), ma invero la causa finale è essa anima, perciò che la generatione è tale, /106v/ per la tal forma, et non va, nè viene. S'ella seguisse la necessità della materia, pur si conchiuderebbe che l'anima fusse per la generatione, et ancor che la materia et la forma siano avicenda insieme cause, non di meno la forma è detta prima causa più che la materia, essendo essa perfettione et fine della materia, come che il filosofo ce insegnò nel II libro delle naturale ascoltationi et nel primo delle parte de gli animali.

Filopono s'afforzò persuadere che l'anima non sia corruttibile con questo sofisma, cioè, (**in margine**, prima ragione) perchè ella non ha contrario. Ma egli è da dire secondo le parole del libro d'Aristotele della longhezza /107r/ et brevità della vita, quale habbiamo detto di sopra, che l'anima è dell'ordine di quelli i quali non hanno contrario, et perciò annullasi per la conditione del subietto et non per se, il qual'essa informa. Ha non di meno privatione quale di necessità s'annoda a tutte le mutationi, come è stato detto nel primo delle naturale ascoltationi, ma in vero se l'argomento de Filopono fusse di qualche vigore, tutte le forme sostantiale sarebbero incorruttibile, et altresì essa quantità, quando che Aristotele denegò che questa habbi contrario. De qui è da sodisfare all'altro argomento de Giovanni grammatico et de teologi (**in margine**, seconda ragione), per il quale dicono che l'anima dell'huomo determina se stessa et si converte (**in margine**, argumentano per tre mezi) /107v/ alla cognitione de se medesima, et altresì slegasi da i materiali, per il che ella sarà eterna. Il che il terminare se stessa non si può senza il senso, secondo il filosofo, come essi parlano, eccetto che per altro obbietto, il quale move più forte la nostra volontà et eccetto si esso discorso indovinasse il futuro, mai contraddirebbe al senso per questo, perchè l'obbietto del senso è presente et gagliardamente move. Ben'è vero che l'obbietto futuro alcuna volta porge timore o speranza, unde avviene che la volontà resiste al senso, adunque l'anima non può terminare se stessa, ma il se ricerca il movimento di qualche obbietto, come nel nostro libro habbiamo dichiarito, Se l'huomo volendosi far buono, o malo. Et altresì l'intender se stessa et l'esser slegata da materiali a niun modo dinota eternità, ma solamente ch'ella habbi operatione, con la quale operatione corporale non partecipa /108r/ nè opera per le qualità corporee, non havendo l'organo. Questa veramente attione è simile all'attione de gli eterni, ma non è attione eterna, ma et essa marcisce, come di sopra è stato apertamente dichiarito. Nè altresì è slegata dalli obbietti materiali, perchè et sempre la cognitione speculativa depende con l'imaginatione [*sic*] et opera come con uno suo compagno, perchè dice il filosofo che l'intelletto et l'imaginatione sono, et ch'egli non opera senza ella. Unde appare ch'egli metti nel III dell'anima altresì l'imaginatione essere separabile, ma bene schifa che tu non cadi nell'errore di quelli i quali credono che l'intelletto separato dall'imaginatione intenda Iddio, perciò che ogni cognitione delli Dei (come nel III dell'anima habbiamo provato) quale noi acquistiamo, viene da i sensibili imaginati, da i quali /108v/ l'intelletto ricerca le ragioni universali, pensavi tu,

quando conosceremo che nel mondo egli sia il moto sempiterno, nè mai dover mancare, nè essere stato novo. De qui la mente raccoglie ch'egli sia dibisogno esservi una qualche causa movente, immobile et eterna. Questi adunque manifesti proprij, cioè immobile et eterno, i quali habbiamo intesi da Iddio, mai l'intelletto harebbe inteso, eccetto se prima non havesse conosciuto quelli nel moto, come in effetto, et in quel modo che dicemo dell'eterno et immobile tu debbi intendere l'istesso de tutti gli altri, ancorché certo questo acquisto sia propriamente attione dell'intelletto. Non di meno egli purgando ci guida da essi sensibili alle cause et a i principij. Et questo è quello in che i latini si compiaciono, quando dicono che Iddio et l'altre intelligenze si conosce per concetti uniti come altre fiata è stato dichiarato ne i doppo i naturali. Noi forse /109r/ habbiamo più longamente estesa questa risposta di quanto era bisogno. Ma Simplicio è stato causa, il quale seguendo Platone vanamente ha detto molte cose della cognitione dell'intelletto, quale sono abhorrevole dalla mente d'Aristotele, ma altresì argomentano con la terza ragione (**in margine**, terza ragione) et dicono che l'intelletto è eterno perchè l'huomo fuori de gli altri animali ha libera facultà d'oprare secondo la sua volontà. Al qual argomento è da rispondere che questa libertà più tosto significa variatione, qual' è propria de i mortali (**in margine**, la libera volontà è variatione propria de mortali), quando che, ella dimostra potenza et proviene dalla privatione. Certo non è questa indifferenza, nè mutatione d'opinioni in Dio et ne l'altre eterne menti. Ma come sono puri atti, così sempre sono terminate ad uno. Adunque questo aggrupamento non conchiude, così dicendo. L'intelletto et la volontà /109v/ sono simili et discordano in fra lor dua, adunque sono immortali, perchè quella simiglianza et discordanza nasce dalla natura della nostra imperfettione et debolezza, cioè dall'intelletto in potenza. Ma certo nulla imperfettione dimostra eternità, perchè se gli altri animali sono più imperfetti dell'huomo, et non hanno questa libertà, adunque sono privi di quella perchè non hanno potenza dell'intendere et volere dui contrarij, dalla quale (come habbiam detto) questa libertà nasce nell'huomo. Ma tu più chiaramente leggerai queste cose nell'opretta intitolata Se l'huomo volendo si fa malo. Sorge altresì un'altro argomento (**in margine**, quarta ragione), qual dice, l'intelletto nostro grandemente desidera conoscere Iddio, adunque egli è immortale. Tu dirai in quel modo, ch'Aristotele risponde nel X libro de i Morali, a quelli che dicono noi essendo mortali dovemo haver cura delle cose mortali, ma ancor che siamo mortali, non di meno /110r/ con l'opra dell'intelletto, in quanto potemo, s'afforciamo farse immortali, perchè in vero gli huomini per natura desiderano conoscere et essendo fatti più

perfetti dal grandissimo intelligibile, grandemente con diligenza seguimo l'intelligibili, ancorché a pena legermente intendiamo qualch'uno de quelli. Certo egli è più soave una debile cognitione de quelli, che la diligente ricercata scienza dell'elefanto, come ne significò Aristotele nel primo delle parte de gli animali, adunque il nostro intelletto non è immortale perciò che egli grandemente desidera la cognitione de Iddio, perchè egli è mescolato nella natura dell'huomo il conoscere quello ch'è sommo intelligibile et questo procede non dalla eternità della natura, ma più tosto dalla imperfettione /110v/ et debolezza nostra, quando che essa debolezza nostra desidera perfettione (**in margine**, si come la materia desidera la forma). Certo Iddio nulla desidera fuori di se stesso essendo sommamente perfetto, perchè in vero el desiderio et l'appetito (come i filosofi dicono) nasce dall'imperfettione. Adunque il desiderare grandemente la cognitione de Iddio dinota grande imperfettione, ma se si aggiungesse a questo, grandemente appetisse, et grandemente conseguisse, forse l'argomento sarebbe perfetto per edificare l'eternità. Ma l'intelletto poco comprende Iddio, come habbiamo detto, nè sempre consegue quella poca cognitione, perciò che esso picciolo tempo dura, come il filosofo ci ha insegnato nel XII della prima filosofia. Sono chi argomentano (**in margine**, quinta ragione) perciò che sperimentano in se stessi ch'essendo sempre gli appetiti, l'intelletto et l'anima dell'huomo è eterna. Ma egli è da dire a questi in quel modo, che il filosofo dice nel III et in questo et nel /111r/ libro de i gran Morali, cioè che l'appetito et volontà qualche fiata non solamente de i possibili, ma altresì de gli impossibili, come egli ce lo dichiarò con l'esempio nell'istesso primo de i gran Morali, dicendo, desideramo in vero essere immortali, et quando desideramo l'immortalità, desideramo cosa impossibile, per il che se l'animo nostro fusse eterno, quando che l'huomo è principalmente sua anima, non solamente questo non gli sarebbe impossibile, ma già sarebbe immortale. Quanto veramente vagliano queste nostre ragioni, quello il giudichi, il quale pur di novo ha incominciato vedere i studij de filosofia. Ma se tu con istanza dimandaste per qual causa desideramo così ardentemente vivere, Anassagora ti satisfarà, il quale comandò ad uno che ricercava queste cose, che risguardasse il cielo, il stato et (**in margine**, nota con diligenza) /111v/ l'ordine di quello, il qual detto Aristotele interpretando disse nel primo de i Morali ad Eudemo che Anassagora sentiva che il desiderio della vita fusse laudabile non per altro eccetto che per la scienza de qualche cosa. Ma non di meno gli ignoranti et rozzi desiderano la vita, non con quel consiglio, acciò che sapino, ma non conoscendo essi null'altra felicità, eccetto quella la quale intendono con il senso, grandemente

desiderano la vita per i piaceri. Finalmente alcuni s'hanno afforzati persuadere questa immortalità (**in margine**, sesta ragione) con uno molto lieve argomento, quando dicono ch'el si dà una forma al tutto congiunta alla materia, et ch'el si ritrova una forma separata affatto dalla materia, quale sono le intelligenze, perchè (come gli filosofi credono) nulla natura media è infra la congiunta et la separata, perciò che sarebbe un'istessa la cosa separata dalla materia, et quella ch'è /112r/ congiunta con ella. La qual cosa niuno intelletto può capire, perchè altrimenti l'intelletto nasce nella materia secondo l'esser'et altrimenti si separa secondo l'attione, dall'attione del corpo, come già habbiamo insegnato di sopra. Et Aristotele vi messe ogni studio a ricercar con diligenza la natura di questa cosa. Queste sono quelle cose, quale habbiamo pensato di provare de mente d'esso Aristotele, le qual cose a te non mandiamo con quel consiglio, acciò disputi con latini, ma che contendi con filosofi greci. Et altresì che questa opereta fatta nelle mie vegghie ti siano delicie, overo a guisa della regola di Policeto, acciò possi attamente usarla a comporre il senso delle parole d'Aristotele, et conformare quello.

Il Fine.

Ms. Q 122 sup.

Simonis Portiis tractatus De Piscibus

/18r/ Lacertus σαύρος graecis, venetis scombro, liguribus lucerto, nostri neapolitanis et caietanis lacerti, massiliensibus auriolo, et parisiensibus macareu dicitur. Ob id hoc nominis eum adeptum esse crediderim quod terrestri lacerto colore varietateque non sit dissimilis. Arbitrantur quidam lacertum e genere scombrorum esse vel contra scombrum qui σκόμβρος Aristoteles nuncupatur e genere lacertorum haberi. At equidem putaverim lacertum quamdiu consistit intra hac magnitudinem quae bilibris fere est, lacerti ubi vero eam excesserit scombri nomine donari, quemadmodum nostrates cum appellare consueverunt. Vidi quinque librem eoque maiorem aliquando Puteolis, ore est prominulo et oblongo dentibus serratis et acutissimis, dorso coeruleo a quo obtortae plurimae lineae nigricantes transversim descendunt, venter ex albo purpurascens. Pinnas habet plures, unam bipartitam supina parte, cui prona altera respondet, tertiam ad

meatum excrementarium, et quartam in dorso huic e regione sitam, quas sex utrinque pari intervallo sequuntur sed exiguae; gregalis est, et pelagius. Coit scomber mense februaris post idus, parit iunio ante nonas, capitur vere. Frixus et assus mihi placet sed durioris concoctionis esse videtur, quamvis quidam boni esse succi asserant.

Mullus qui graecis τρίγλε, Neapolitanis liguribus omnibusque propemodum qui tyrrenis accolunt Treglia, venetis barbo, hispanicis salmonito, quod colore carnem salmonis imitetur, massiliensibus triga et nicensibus strillia cognominatur, latinis nomen dabet a mulleorum calceorum colore. Pinnas habet quaternas certo quodam interiori distantes et pronas supinis fere et regione respondententes, attamenque ventri subiacet bifida est cuiusmodi in quamplurimis aliis est videre nasum habet sepandum et ab inferiori labro duo quasi pili dependent unde nomen latinis barbato, apud graecos vero κνειατίδι sibi meruit. Ab antiquis hic eo nomine commendatur quod grandiores iam cibis expeterent si quidem hi pili in minoribus natu non conspiciuntur atque idcirco bilibres, trilibres et selibres decantatur nulli, nos Baiis et Puteolis interdum hos quatuor libras pendere vidimus. Hallucinantur qui a sapore decepti duo faciunt nulli genera, cum eo mutet pro ratione, cibi, locique ubi stabulatur, namque is qui saxa incolit in quibus plerumque degit, conchylium sapit, quippe qui conchis in scopulis repertis vescitur, et carnem habet duriusculam, attamen per quam suavem verum qui in coeno degit, aut eo alitur mollis est insuavis a nostratibus neapolitanis, saponara vocatus.

Sargum mullus sequitur, ut eius reliquiis cibetur, quemadmodum alibi cum de sargo loqueremur adnotavimus solus mullus parit ter in anno ut testatur Aristoteles, utque ex foetu ipso et statura intelligitur ter enim partus apparet, suaque ova in (sic ...) condit, unde fit ut vere nempe autumno pariat, vere tamen parere vidimus et multi probatae fidei aestate peperisse, se vidisse mihi narrarunt. Unde ter non autumno, sed tribus anni temporibus parere facile coniecto. Facillime putrescit praesertim hepar, quod alioqui assum solet esse longe sapidissimum, siquidem magnis aestivis ardoribus etiam num vivi vidi fetere. Habet mullus appendices hoc est filamenta quaedam adnata ipsis intestinis quas Graeci ἀποφυάδας et παραφυάδας nuncupant. Animal est gregatile et littorale, saxa enim iuxta littus plerumque inhabitat, interdum tamen pelagus ascendit et in caeno moratur, cibus est ei caro, alga concha et limus, qua decausa interdum degenerat a sua nobilitate velut iam diximus, boni succi est qui duriusculus est et conchylium sapit, assus palato arridet etiam si frixus non

displiceat, est tamen frigus difficilius concoctionis et rorem illum sapidum quem inter assandum exudare solet deperdit. Multa praeter haec legere est apud Aelianum.

Scorpionem Graeci σχόριον, ligures scorpenam, neapolitani scorphanum et massili rascassam appellant/18v/. Posteriores ipsius rei experientia ducti distinxerunt scorpionem a scorpena non solum colore, sed et sapore et corporis mole ac loco quem incolit. Scorpena enim nigrior insuavior ut pote durior littoralis et minor est, scorpius vero rufus suavis pelagius et optimi succi. De scorpena pauca tradit Aristoteles quod scilicet alto pariat vere et autumno et forte alterius speciei facit nisi per scorpenam, idest σχόριδα foeminam intelligat. Scorpius parte prona ex ruffo nigricat caeterum ruffus non tamen emaculatus conspicitur et alius alio ruffescit magis nigrum interdum et caesium non modo ruffum videre licuit eo loco quo branchiae haustam aquam reddunt, osseis robustis et binis armatur aculeis pinnas quoque quas unam dorso, alteram superiore ventre bifidam et tertiam inferiori gerit aculeis rigent ut et aliae quas caeteris suae magnitudinis maiores habet quare cum totus aculeis stimulisque perniciosus sit feriatque tangentem, non secus quam terrestris, nomen scorpionis sibi reperit non a similitudine ut quidam male opinatur, os habet amplum dentes serratos in fronte pinnulas duas veluti cornicula, quibus pisciculos allicit et venatur quos aperto inhians ore devoret. Durus est et concoctu difficilis nostrates non aliter quam elixum appetunt.

Mormur qui et Mormylus, graecis μορμύρος, neapolitanis marmore, caietanis et liguribus marmora dicitur, piscis est visu et pulchritudine potius quam sapore commendatus et quoniam capite cervice pictus, et toto fere corpore varius est graecis quibusdam αἰόλος et ...quibusdam pictus fuit appellatus. A prona nigricante parte lineae quaedam nigrae utrinque decurrunt, sed in lateris fere medii deficient, nigrae et supina, sed quam prona minus. Linea huic quoque a cervice ad caudam usque porrecta supernas partes ab infernis dirimit. Pinnas habet ternas, unam dorso, eamque continuam et aculeatam, binas venter quarum prior bipartita est, et posterior a secessu ad caudam propemodum pertingit. Occultat se a piscatoribus in arena, et coeno versatur in littoribus arenosis, ibique stabulatur, parit aestate, assus et frigus sapit magis.

Cernua graecis ὀρφά, romanis et neapolitanis cernia, siculis cerna, liguribus corniola et massiliensibus erna corrupte vocatur prona cyaneo colore media ex luteo albicare videtur procurrente a branchis atra sed tenui lineola ad caudam usque cauda et ipsa

est nigra, et bifurcata ore est aspero potius quam dentato etsi in aliquibus dentes quoque offenderimus. Pinnas habet parte prona duas, unam exiguam et aculeatam, quam maior quae ad caudam fere porrigitur excipit, gerit et supra duas, sub ventre unam quae bifida est et ab excrementi meatu, alteram porrectam et qua prona desinit deficientem. Latet hyeme ut et Muraena et conger. Parit vere et proles cito adolescit, accipitque insignem magnitudinem, nam efficitur pondere plusquam centum librarum littoralis magis est quam pelagia et saxis gaudet. Carnivora tantum est, boni est alimenti et multi et difficile corrumpitur, ut Diphilus auctor est, urinamque eit. Partes capiti proximae viscosae sunt suaves et bonae concoctionis, carnosiores vero aegre concoquuntur et graviore sunt, cauda mollior elixa et frixa sapit.

Pager vel pagrus graecis φάργος Neapolitanis lubro quasi ruber nuncupatur, a liguribus pagaro quamvis et rubellionem quod colore fere conveniat cum pagro eodem appellent nomine. Similis colore est pager Rubellioni quem ἐρυθρίον et ἐρυθρίνον appellat Aristoteles, ut non mirum sit imperitiores coloris vicinitate decipi facile. Habent tamen hoc discriminis quod pagrus capite sit rotundiori et iuxta imum ventrem et cauda brevior crassiorque. Romanum forum pagrum fragolinum corrupto diminutoque vocabulo nuncupat. Pagrum bilibrem et rubellionem decem librarum /19r/ Neapoli nonnunquam contigit videre. Dentatus interdum est, et lapidem in capite gestat. Pelagus fere amat, etsi Aristoteles eum inter pelagios et littorales doceat ambigere. Reperiuntur et fluviatiles sed marinis deteriores. Optimus est marinus ardente syrio. Parit aestate ut pelagiorum quamplurimum, durioris est concoctionis, sed copiosi alimenti, assus et frixus sapit, maxime capite et cervice.

Sarda quae graecis τριχίας ut sardinae τρίχιδες nuncupantur, italis passim sarda quoque nominatur, vilisque habetur caeruleo est colore et squamis argenteis decora, pinnam habet parte prona singularem dorsi fere medio supra binas quarum quae ventri adhaeret, bifurcatam est caudam quoque discissam obtinet. Piscatores nostri neapolitani (est autem Neapoli magnus earum proventus) asserunt squama sua vesci argumento hoc quod nihil alimenti reliquum praeter squamas in ventriculo fere reperiuntur quidam betarum foliis mirifice delectari testatur illisque facile capi. Nos quidem certe Puteolis piscatores parvis cammaris antea in mare dispersis magnam sardarum vim retibus in littus subduxisse conspeximus. Vescitur ut Aristoteles inquit ex quibusdam minutis pisciculis qui sunt ignobilium gobiorum foetura, nempe ex philerica haec gignit membradas quas laones puteolanis nominari arbitror, membrada vero sardinas quibus spinae sunt instar pilorum, ex his postea

sardae oriuntur. Est aliud genus pisciculi Apua, Aristoteli vocata alecum et mugilum foetura non tamen hinc sardinae generantur ut quidam opinantur si philosopho credendum est. Parit sarda bis in anno ut...excepto mullo vere scilicet et autumnno, a quo tempore uterum gerit, pinguior est, gregalis est et pelagia, sapit frixa et assa sed durioris est concoctionis.

Caper Graecis olim κοῦπρα, hodie lingua vernacula καπρίοκος, liguribus porcinus et siculis porcus appellatur, hunc etsi Achelous amnis gignat ut Aristoteles testatur, attamen marinus quoque est, vocalis est, quendam enim quasi grunnitum edit colore squatinae similis, ut pelle, quae aspera tangentibus occurrit, potissimum si a cauda caput versus pertractetur, nasus ei prominet et in illo spiracula utrinque duo conspiciuntur ad cerebrum pertinentia, oculos habet porcino dissimiles virides quos nigricans humor circumcirca cingit post quos meatus sunt auditorii, os obtinet parte supina, labiis carneis, denticulisque serratis vallatum, id excipit quaedam ingluvies quae branchiis hinc et hinc quinque subiicitur non operculatis, inde binae pinnae cartilagineae dependent cotidemque ad meatum excrementarium. Parte prona cervici in eam assurgit altitudinem ut toti fere septima portione respondeat, dorsique rursum extremum in alteram attolitur quae non a prope reperiatur utraque aculeata est, iisque cartilagineae pinnae adhaerent, quae motum cient linea quaedam a capite ad caudam excurrans supina a pronis ut in aliis pluribus distinguit. Cauda quoque pinnata est, ut commodius in natando gubernaculi vicem gerat, supina pars plana est cartilagineorum more, cum et ipse fere totus cartilagineus censendus sit. Hic aliquando a nobis dissectus primum meatus duos venosos ostendit figura ovis tarichis appellatis non dissimiles humore quodam oleagineo refertos qui a cervice in meatum excrementorum ducebantur, in aequali tamen amplitudine minores enim erant, ut par est qua meatum attingebant. Parte deinde sinistra fere circa medium vesica fillea tenui membrana haerebat, his meatibus quoddam quasi lucio pisci intestinum rectum substernebatur media parte multo amplius quam extrema cibi receptaculum, nam ab ore ad meatum illum quo excrementa deponuntur ferebatur. Hic ad extremitatem usque ex altero latere hepar appendebat, ex altero, sed paulo supra hepar lien gracilis et oblongus membranula alligabatur, spinae denique quasi venae duae sanguine refertae incumbebant quae in rene desinebat, unde vasa bina semine quasi aqua concreta /19v/ plena pendebant. Caro eius mollis et pinguis est, ceu porco terrestri, spina autem ossa. Pelagus amat, accepi a piscatoribus edendo esse quinpotius audio apud transalpines alicubi in foro vendi solere et in caelum expeti sapereque porcum pedestrem.

Vulpes quae graecis ἄλοπεξ liguribus gorgesella et aliquibus bavor dicitur, inter cartilagineos recensetur et fere pedalem non excedit magnitudinem caput habet marino accipitri seu hyrundini non ab simile pinnas cutaneas quibus ut vesperilio volat, quarum prona a cervice protrahitur usque ad caudam supina quae sub ventre est exigua admodum et bifaris quae vero sub imo ventre longius ad caudam perducitur colore vario est et caeruleis quibusdam lincis fuscus a mustellino distinguitur. Dentes obtinet duos quibus hamo comprehensam piscatorum lintam abscindit hamumque evomit qui si in intestinis validius haereat ea quoque una eam hamo extrudit. Fuere interdum vulpes repertae quae hamos tres deglutissent, ova gerit supra marinas iuxta praecordia, quae ubi fuerunt absoluta descendunt, infraque concipitur ac formatur foetus ut et cartilagineis quam plurimis littoralis est et levissimus ... non memini me eum gustare, quo circa nec condimentum compertum habeo. Gaeta barauso quantum placet c [sic].

Qui a liguribus a viridi colore verdone nuncupatur, in turdorum nostro quos graeci κίχλας nominant habendus esse meo quidem iudicio, quod aut saxoso mari delectatur et saxa diutius incolta vel quod sit ceteris turdorum generibus humidior ob id illis quoque viridior conspicitur serratis est dentibus. Prona huic nigricant cetera porraceo sunt colore et cerulea linea albicantibus quibusdam obscurioribus maculis interpuncta quae ab oculis ad caudam procurrit distinguuntur. Pinnae habet tres pronam, oblongam, aculeatam, ex supinis vero quae ventri adhaeret bifurcis est reliqua etiam ipsa aculeata cauda plana est et exigua. Partus et coitus in turdo fuit explicatus, caro huic est mollis et valetudini quidem elixus utilior attamen palato assus vel frigus magis arridet.

Conger vel congrus graece κόγχρας nomen hodie suum per totam fere Italiam retinet, massilienses vero phalassum appellant, decipiuntur populi qui serpentem marinum putant esse congrum quod ideo accidit quia serpens capitis figura est similis congro. Congri caput in acutum desinit et dentes habet serratos carnivorusque est suum genus maxime persequitur, gula ei est exigua et tenuis branchiae binae sed duplices circa ventrem albet et ab excrementario meatu nigricat estque violaceus quandoque visus idque loci quem inhabitat beneficia. Binas habet pinnas exiguae latitudinis quarumque parte prona sita est a cervice ad caudam usque porrigitur qua vero supina a meatu quo excrementum reiicit ibidem cauda tenuis procurrit linea quoque medio corpore a capite ad caudam protenditur punctis albicantibus distincta. Alas gerit ut aquatilia quamplurima. Anguillae similis est sed

alius alio est nigrior, nam pelagius albus est et qui nigro colore inficitur ambigit, quamvis fieri possit ut pro locorum et temporum diversitate modo ab alto ad littus descendat modo de littore in pelagus recedat ad maximam pervenit magnitudinem tum crassicie, tum longitudine et flexuoso cietur modo ut serpentes. Inimicitias cum muraena gerit, a qua eius cauda nonnunquam ad meatum usque excrementorium morsu abscinditur, vivit tamen etiam illa demorsa. Conger polypum superat, sed edere non potest, leve enim polypi corpus esum hostis effugit, erodit tamen aliquando eius brachia locusta congrum convincit nam elabi nequit propter crustae asperitatem verum locusta adeo polypum extimescit ut si in eisdem retibus eum esse senserit prae metu emoriatur ut adnotavit philosophus, latet conger hyeme ut et murena et cernua. Fel congris aliis ad iecur aliis intra affigitur. Foeturam habent intra se et ova verum cum foetura longiuscula sit ut in serpentibus non statim apparet, /20r/praesertim in pingui et obeso nisi ignis periculo elucescat, nam quod pingue est ab igne absumitur et liquescit ac quod durius est (ovum id vocamus) crepat et exilit quinetiam palpans id ipsum digitis atterendo deprehendet, pingue enim leve esse et digitis cedere sentiet at ovum ut pote durum reniti verumtamen id in omnibus non est perinde exploratum nam quidam pingue habent, et ovum nullum, alii vero ovum sed nihil pinguedinis edendo est elixus, aliter quid certe nunquam mihi arrisit atque ut gratior sit nostrates condimentum ex allio et nucibus...durioris tamen est concoctionis et pituitam generat.

Acus quae graecis βελόνη et quibusdam πᾶφις dicitur nomen suum fere ubique retinet, nam neapolitanis et siculis aguglia, venetis acicula et liguribus agone cognominatur piscis est rostro longo acuto tenui et serratim dentato, cuius inferna pars producitur magis quam superna, prona habet cerulea et supina candicantia, quae linea quadam a capite ad caudam procurrente dirimuntur. Pinnae gerit tres unam dorso iuxta caudam cui altera supina e regione et tertiam bifidam propius ventrem. Tenuis est et levis atque interdum adeo in longum et amplum excrescit ut ulnam adaequet et libras decem pendeat qualem nobis puteolis videre contigit. Capitur sub aequinoctium aestivum est piscium genus huic non ab simile sed minus rostratum quod nostrates caustadello, de quo suo loco dicemus. Acus hyeme suos edit partus et ut inquit Aristoteles unum tempore pariendi utero dehiscente ova emittit, habet enim hic rimam quandam sub ventre imo ut caeciliae serpentes a partu autem vivit et vulnus coalescit. Addit quoque philosophus parere non tam multitudine ovorum, quam magnitudine et modo phalangiorum inquit proles parentem offusa circumdat quippe quem descendere statim proles amor non sinat, etsi

tetigerit fugiunt. Acus duriusculae est concoctionis, et humidus non tamen mali succi. Frixus et assus placet.

Lolligo quae graecis τεύθις, neapolitanis, siculis ac toti ferme italiae calamarius, massiliensibus ut quidam ait thaute quae vox ex graeca videtur esse corrupta nominatur, animal est exangue et molle, nam ut docet Aristoteles quae pedibus pluribus quam quaternis innituntur exanguia sunt omnia et quae sanguine carent mollia appellamus molli itaque cartilagine foris obducitur quae media inter carnem et nervum naturam obtinet, mollis enim est ut caro sed intendi potest ut nervus, fissilis est haec non indirectum sed in orbem nam ita ad vires commodior esse potest, pediculos habet octonos binis acetabulorum ordinibus perpetuo ductu et binas veluti promuscides longas acetabulo parte extrema bino asperiusculis quibus capit et ad ora admovet cibus iis etiam quoties tempestates urget ad saxa aliqua adhaeren [sic] se veluti anchoris iunctis stabilit. Caput inter pedes et ventrem sortitur, (lo ripete due volte) cui os inest in quo dentes duo et supra eos oculi totidem grandiusculi quibus discrimen exigua quaedam praestat cartilago continens cerebellum. Inest praeterea in ore caro quaedam exigua qua vice linguae utitur, lingua enim multis ut testatur Aristoteles in mollium genere data est. Alveus a capite amphoris capacitatis propendet qui utrinque singulas pinnas habet quibus natat. Os gula excipit angusta et longa cui ingluvies annectitur ampliuscula neque absimilis avibus, hinc venter sequitur veluti pingue intestinum figura anfractuosa, intestinum ab eo tenue partem repetens superiorem ad os fertur laxius quam gula. Viscera nulla sunt, ut neque mollium ullis, sed papaver quem μύτιν etiam appellant est autem papaver materia excrementitia ac superflua anfractuosa quae membrana continetur, est sub ore per quod gula tendit at vero niger humor atramentum nuncupatur infra imo scilicet ventre situs est quae intestinum petere incipit superiori foramenque suum eadem obvolutum habet membrana qua intestinum atque idem est meatus atramenti et excrementi quod emittit quoties metu percussa sese velit occultare. Capillamentum etiam /20v/ quoddam in corpore habet quod durum ac solidum intus per dorsum ac corporis prona infarctum continetur gladiolum vocant qui piscium spinis proportionatur. Inter lolloginem masculum ac foeminam hoc interest quod foemina carunuculas habeat duas veluti mammas quae si alvo dissecta inspectes facile videris, masculus omnino iis caret. Verno tempore fert uterum ut sepia. In aleo parit intra XV diem et candidum ovum edit consertumque quale sepiae est, atque ovum favet. Vivendi ei spatium breve est, nam bimatum non complet. Gregales sunt

lolligines creduntque nonnulli eas aquis supervolare colorem mutant aut ratione locis aut atramenti quod spargunt.

Eiusdem generis est paucis exceptis qui lolius dicitur nisi quod lollogine sit longe maior quippe qui in cubita quinque interdum excrescat, nos quidem certe eum brachii longitudine conspeximus.

Perca quam graeci πέρκω ligustici maris accolae giberboram reliqui penestali, ac galli latino nomine percam appellant inter carnivoras est memoranda, tum quod in ventre carneum quidam habens capiatur, tum quod esca in eam ex carne utamur quamvis ab Aristotele inter eius generis pisces non recenseatur. Branchia illi sunt quaternae duplici ordine ultima excepta, compluresque intus appendices superne circa ventriculum exeunt, quatuor habet pinnas tre parte supina unam eamque in longum extensam prona, semel in anno edit ova et cum foetificat conditur in stagnis fluviorum et arundinetis lacuum, est enim duorum generum, marina quae minor quidem sed hominum corpori saluberrima est quod sit concoctu facilis et in saxis stabulet. Altera fluviatilis quae maioe est, colore et gustu a marina utcunque differens, est enim suavior praecipue frixa in patinis.

Hunc piscem fere omnes qui maritima Italiae incolunt hyrundinem nuncupant, et nos alibi cum de falcone loquebamur ex hyrundinum genere maiorem eum esse ex Athenaei sententia diximus, nec iis assentior qui censent esse pelamidum genus quod squamas habeat, nec cauda ore corporisque figura sit pelamidi similis. Pelagius est et carnivorus, elixus gustui arridet. Nec aliud habeo quod in praesentia afferre possim.

Oculata quae a graecis ob caudae nigridinem μεγλαυνοῦρος a sicilianis et neapolitanis, occhiada a liguribus et hetruscis, uggia a massiliensibus, olliada a nicaenis iblada nuncupatur sua oculi amplitudine (ad quam omnes fere sed alii aliis corruptione nomine alludunt) satis insignis piscium est multo timidissimus nec umquam propemodum nisi in tempestate cum maris immanitas effervescit a piscatoribus comprehenditur, quod cum placidum sit mare in imum se cedere et in petris se occultare soleat et si Oppianus in arenosis littorum locis morari inquit, pinnulas habet ternas singulas prona at eas oblungas et binas supina parte quorum altera quae ventricolo subiicitur bifariam videtur discindi squamis est asperioribus ac dissimilis colore, quae linea ut in plerisque eius generis ex utraque parte a capite usque ad caudam porrecta distinguuntur alga vescitur et sordidis quibusque quibus

non facile alvis nisi fame oppressus pasceretur. Palato tunc plurimum sapit potissimum si in patinis frigatur quamvis assus quoque non sit ingratus.

Sargus qui Graecis quoque σάργος et passim etsi alibi corruptius nomen suum retinet piscis oculatae non usque quaque dissimilis, sed corporis mole est vastior, prona cuius pars altius arcus in morem attollitur cum interim caput illi plus satis deprimatur dentes habet planos et seriatim cohaerentes, bis anno parit vere et autumnus. Alitur nulli reliquiis, nam ubi ille luto excitato (fodere non potest) abiit hic descendit et pascitur, imbecillioresque ne eodem adnatent arcet ut testatur Aristoteles in saxis littoralibus stabulatur, insano quodam amore si Aeliano credimus capras prosequi /21r/ usque adeo si earum unius aut alterius umbra in mare visa illi fuerit libenter accedat laetusque exiliat, easque tangere mirum in modum gestiat, cum tamen sit natura non ad modum ad saliendum aptus. Placet si frixeris, aut in craticula prunis suppositis decoquatur. Pinnas habet quas oculata. Piscatores oscitantes egregie solet sui praeda frustari, nam si negligentius lineam cum comprehensus est subtraxerint eam praescindit, ac liber natat.

Squatina quam graeci ρίνλος, ligures squarum, caietani cannopum, germani catulum maris, ut inquit Albertus, et massilienses piscem angelum, quod sicut angeli picti alas, ita haec pinnas habeat nominant, inter cartilagineos nominatur parte anteriori ranae similis posteriore in acutum desinens, caret squamis, sed cute est usque adeo ab peca ut ea detracta ac exiccata fabri lignarii ad ligna leviganda utantur, ore est edentulo et amplo quod non infra parte supina velut cartilagineis prope omnibus, sed ante ex rostro eminent oculis exiguis non ita longe ab ore, post quos meatus sunt duo quibus haustam aquam reddat. Pinnas habet ex lateribus quatuor cartilagineas. Fel situ est in iecore. Pelagia est verum cum tempus pariendi instat pelagus et altum relinquit et ad littora vadaque se recipit, ut neque tepore careat et progeniem tutius collocet. Parit bis in anno, incipiente autumnus, ac circa vergiliarum occasum, sed per autumnum felicius sub aequinoctium vel singulis vero foetibus partus septeni vel octoni proveniunt, quos et emittit, et alios intra se recipit sola cum raia diversi generis pisce coire creditur, argumento piscis cuiusdam qui nomen ex utroque compositum trahit ρινόβαζο quasi squatinoraiam appelles est in parte priore raiiae similis, posteriore squatinae tanquam ex eo utroque proveniens genere carnivora est et hac utitur ad praedam solertia, arena se totam obruit, ac ita pisciculos connatantes corripit summa cura foetus suos tutatur eosque sub pinnis metuentes occultat.

Lupus quem graeci λάβρακος, veneti varolum, ligures ii praesertim qui oram incolunt maritimam Iuvazum, pisani et hetrusci ragnum et neapolitani spinulam appellant, piscium est longe voracissimus quippe qui deficiente cibo terra quoque vescatur, ore est amplo, sed dentibus caret, quamvis interior oris pars asperitatem habeat quae dentium suppleat vicem squamis integitur parte supina candidioribus prona herbaceis quas linea quaedam nigricans quae utrinque a capite ad caudam usque protrahitur fere dirimit. Pinnas habet quaternas binas scilicet prona, ac binas supina parte. Ova parit idque bis in anno verum posterior partus est infirmior quinetiam eo tempore quo fert uterum deterior est, et insuavior, amat fluviorum ostia, quos ubi ascenderit ; laevior fit ac gratior, potissimum elixus, lapidem gestat in capite atque ob id praegelidam sentit hyemem.

Hyrundinem quam graeci χελίδονα cognominant est duorum generum maior et minor, velut tradit Atheneus et maiorem ni fallor Aelianus χελίδονα et minorem ἰέρακα, quod est accipitrem nuncupavit quem secuti itali fere omnes qui oram maritimam inhabitant, illam rondinam corrupta dictione et hanc falconem nominant. Esse autem falconem ex accipitrum genere, nemini dubium arbitror hic falco caput habet galeatum ex quo quatuor veluti cuspides in acutum desinentes exeunt os durum et edentulum, labrum superius albicans, inferius rufescens e quorum angulis nervosum quoddam dependet. Caetero corpore varius est, et squamas rubras, sed exiguas et rariores pinnam unam, eamque parte prona, alas amplas quas in orbem fere expandit. Pelagius est et gregatilis, visi enim fuerunt interdum tercentum simul volitasse ut illustrissimus florentinorum dux Cosmus /21v/ princeps ut omni virtutum genere nulli secundus, ita naturae rerum studiosissimus se quoque vidisse mihi asseveravit. Carnivorus quemadmodum terrestris, cui non admodum dissimilis, ut ob similitudine nomen illi falconi inditum esse crediderim. Quod gustu placet non queam affirmare quod a piscatoribus sacer habeatur, etsi comprehendi contigerit mari reddi soleat. Nautis si quando in navigia velis euntibus volitet, auguralis est, et captum aut liberum dimmittant, aut templis offerunt ac suspendunt. Dixit Aristoteles 4 de historia, hyrundines marinas sublimes volare, illisque esse pennas latas et longas ac stridere. Verum an de hoc falcone, an de rondina intelligat, non possum satis dijudicare quamvis mihi rondinae hoc magis convenire videatur quod pinnas habeat latas et cartilagineas quibus osseum quiddam interscritur ut dicas illud suo attritu stridorem emittere.

Gladius qui Graecis ξιφίας a rostri mucrone ut interpretatur Aristoteles, Neapolitanis, Siculo, Calabris et Venetis piscis opatha, liguribus et massiliensis piscis imperator quia suo mucrone ceteris imperare videtur appellatur, piscis est pelamidi et thunno similis sine squamis sed corio durissimo, parteque prona scabro quod in tenebris ita lucet, ut colorem quendam smaragdinum ei aculetur, pelagius est gregalis, licet thunnis quos aliquando magnitudine superat sit veluti anteambulo aut explorator quidam, qui totum illis sternatiter, suo cum mucrone obvia retia discindens ac lacerans se et thunnos illa queatos liberat. Ore est edentulo et robusto, utraque mandibula mucronata, sed superiore in adeo longum mucronem desinente ut cetero corpori sesquitertia respondeat proportione. Validus praetereamus non in solo illo prius in cibum, verum etiam navium interdum e scapharum tabulata transfigat. Branchias habet octonas duplices et pinnas quatuor, per magnam supra cervicem membrana similem, altera sub imo ventre et duas exiguas prope caudam. Duras pugnas gerit cum pastinaca ut inquit Oppianus et salsa dulcique aqua delectatur, ac in Danubio capitur si Aeliano credimus. Agitur asilo ut docet Aristoteles, canis exortu habet enim per id temporis sub pinna ceu vermiculum quem asilum vocant, effigie scorpionis magnitudine aranei. Infestat hic tanto dolore ut non minus interim quam delphinus exiliat unde fit ut vel in navigia saepenumero incidat. Sapit assus et elixus, quinetiam salsamentis est aptus, verum minus quam thunni fert vetustatem. Hunc equidem vidi intra Scyllam ac Charibdim captum pendere 300 librum, et a piscatoribus scrutanti mihi eius naturam fuit responsum. A canepisce devorari his technis. Canis pone gladium insequitur, atque is umbrae eius imagine delusus piscemque ratus mucronem in umbram adigit, quo in arenam defixo cum immobilis haereat a cane invaditur qui caudam eius primum, deinde totum paulatim dilaniat. Capiendi eius in freto Scyllaeo haec est ratio, quae a Strabone quoque libro primo describitur. Expectantibus in statione frequentibus scaphis speculatur quidam e specula ad natante moratus, quem simul atque conspexerit, nam magna eius pars eminentis fertua, signo piscatoribus dato, ac ad murmuratis verbis quibusdam graecanicis, quibus affici creditur scapham paulatim appellunt remiges, e quibus is qui in prora viculum tenet ad natantem hasta ferit, quae in vulnere eiusdem relinquit, cui funis alligatus est, quo postea lassatum et crebra agitatione moribundum aut in lidum trahunt, aut in scapham subducunt.

Dentices quos σιπόδοντας et σιπαγρίδας promiscue nuncupat Aristoteles, qua nota inter se distinguatur huic facile est docere. Attamen si experientia me non fallit,

dentex is quem σιπόδοντα ut σιπαγρίδε minor est, ita cauda est pinguiore et dentes pauciores in superiore mandibula gestat, oculumque /22r/ grandiozem. Pinnam uterque prona sui corporis parte habet, sed in agnagride amplior est, et cervici minus adhaeret, utraque tamen qua cervici vicinior est in aculeos firmatur. Dentex gregalis est, et littoralis piscis, qui si Aeliano credimus suum gregem nunquam deserit, videtur et societate confidentior esse quo fit ut ea negligentior atque incautior promptius piscatorum laqueis irretiatur. Carnivorus est, nec alio quam mollium cibo delectatur, ut philosophus innuit, scilicet de historia 2, sed cum voracissimus sit plerunque dum minores pisces insectatur, venter eius procidit. Vere minimus conspicitur ut eo tempore ipsum parere non levi coniectura censeas. Pinnas habet ternas cum ala, quemadmodum plures eorum qui squamis integuntur. Branchias item quaternas, easque simplices, utrinque obtinet. Fel habet collectum intestinis commissum, sed multum minus an parum a iocinore distet, nequaquam est ut arbitror simpliciter affirmandum cum utroque modo conspiciatur. Frixus et assus magis quam elixus sapit, sed non est concoctu facilis. Magnus est eius Amalphi proventus, qui caeteris quoque praefertur, ut Ovidius et Sy...ur canunt.

Piscis, quem adiecta litera Nasellum liguribus vocant, latinis asinus et asallus, graecis ὄνος et ὄνισκος, ob id scilicet quod ut plerique senserunt colore asino terrestri sit adsimilis nuncupatur, galli hunc merlum et iberi quomodo italorum quoque populi merluzum nominant. Os illi est amplum et dentatum. Pinnae ternae, una parte prona, quae a capite ad caudam procurrit, licet intercipiatur ut gemina videri queat, quae in aculeum desinat, alia sub gula bifurcatur, ut caeteris fere omnibus, et tertia demum supina parte, quae ab excrementario meatu usque ad caudam extenditur quae et ipsa ut prona aculeatur, oculus grandiusculus. Plinio duum est generum maior, et minor, illum bacchum, hunc callariam appellari dicit. Maior pelagus incolit, minor in littoribus fere stabulatur, squamas habet; estque illorum numero, qui lapidem in capite gerunt, cor illi in ventre ut Aelianus docet situm est. Latet inquit Plinius mensibus duobus sub cane sed et Aristoteles eum hoc argumento latere dixit, quod non nisi longo temporis intervallo capiatur. Idem in arena cum pisciculis insidiatur condi affirmavit. Verum id de minoribus intelligendum puto. Aselli carnem cum saxatiliu carne contendere autor est Galenus, quem febrientibus ex iure albo exhibet, quod de eo potissimo intelligas qui in nitidissima maris aqua pabulatur, et optimo nutrimento vescitur, meo quoque palato plurimum ex aqua coctus arridet.

De sepia remittet ad Aristotelis sextum de Historia animalium, et ad librum de partibus.

Hic piscis ab iis qui oram Liguria incolunt leo, et lupicantus nominatur, et Aristotele ac Graecis aliis ἄγαῖος ni fallor dicitur, quod satis quidem patere potest illi, qui quae philosophus 4 de historia animalium horum evoluit, ut mirari subeat rationem ob quam Theodorum ἄγαῖος gammarum converterit, nisi dicas Gazam gammari nomine genus intelligere. Proinde cum ea omnia apprime leoni conveniant, studiosus rerum naturalium oculatius locum inspiciat ac diiudicet. Aelianus, ut sui moris est, piscium miracula referens ait leonem membranas quasdam habere ex testis et crusta appensas et colligatas sub quas molles quaedam reperiuntur carunculae et tenerae quae appellantur adeps, qui inquit rosaceo delibutus et in unguentum conformatus pulchritudinem conciliat.

Locusta, quae Aristotele est παράβος leonem sapore antecellit, siquidem mollior est haec, et gustui insuavior. Verum a philosophis in dubium vocatur nunquid locusta forcipes habeat, suntque quam plurimi qui habere inficiantur, quamvis non desint qui forcipibus carere negent. Aristoteles quidem 4 de historia animalium inquit pedes locustis utroque ex latere qui nos esse ultimis adnumeratis qui in forcipem exeunt /22v/ denticulatum. Itaque qui senserunt locustam forcipes non habere, leonem respiciunt, cui forcipes sunt conspicui admodum ex longe a locustae forcipibus diversi, quippe locusta duos tantum obtinet dentes, quibus, quae appraehendit retinet, atque superiorem dentem ad inferiorem adducens validius constringit, qua propter ultimos pedes in forcipem exire denticulatum dixit philosophus. Aliae locustae partes ac mores, tum eo loco quem iam adduximus, tum toto prope de animalibus opere aperte describuntur. Unum nihilominus quod de polypi et locustae dissidio et dispathia tradit philosophus, scilicet de historia, haudquaquam praetereundum censeo. Locustae ait vel pisces maiores convincere possunt, at evenit usu ut locustis polypi superiores sint, adeo ut si eisdem in retibus senserit locusta polypum prae metu emoriatur.

Plinius piscem quem Neapolitani tracinam et alii raganellam nominant, dracunculum appellat, ut differentiam inter hunc et draconem serpentem statuat. Aristoteles vero δράκοντα vocat non alia mea quidem sententia ratione, nisi quod aculeos ut fertur in branchiis venenatos gestet, hoc enim satius est quam dicere quod sit draconi figura similis. Pinnas habet duas, unam parte prona, quae continua ad caudam usque porrigitur, alteram sub gula, imoque ventre caudatenus a meatu,

scilicet excrementi qui gulae proximus est. Nigricat parte prona, at supina albicat. Inter pisces durae carnis a Galeno recensetur. Sapit elixus et frixus, minus assus. Piscatoribus liguribus formidolusus est, atque iccirco irretitum aculeorum metu liberum dimittunt. Quod ad molem spectat, Neapoli quadri libre maiorem nunquam vidimus, dentes minutos habet et serratos. Aetius draconem marinum squamas gerere asserit et hoc in tracina nostra minime conspicitur.

Pastinaca licet alio atque alio nomine appelletur. Siquid neapolitanis muchius, liguribus ferraga, siculis corrupte bastonaca dicitur, italis satis notus est piscis et graecis τρύγων Massiliensis vero glorivus nuncupatur, eandam gerit per quam venenatam et carnivorus est, ceterum ex insidiis pisces adoritur, seipsamque ut raia et alia eius generis occultat. Cuius rei hoc certissimo est teste Aristotele argumentum, quod in ventre eius mugil piscium velocissimum, cum ipsa sit longe omnium tardissima nonnunquam reperitur, dum coit altera, alter nihil cauda impediante insidet, quamvis supinis etiam admotis coire queat et Aristoteles scriptum reliquit liguribus et Hetruscis amputata cauda in mensas frequentius admittitur, quam reliquis. Galenus quoque mollem, iucundamque carnem habere ac concoctu facilem testatur, verum quo coquendi ac condiendi modo potissimum palato arrideat, quod hactenus eum non gustaverimus, docere nequimus. Pelagia est, nec nisi magnis, atque altis gurgitibus a piscatoribus capitur. At vero est quod in Aristotele scrupulum moveat, siquid primo de historia inquit pastinacam et raiam pinnis carere suaque uti ad natandum latitudine Plo tunc et infra 4 de partibus animalium pinnae eam habere prope caudam infra suam latitudinem videtur asseverare. Idque de raia explicatius docet, quod ita interpretetur nempe Aristotelem non negare eum pinnae habere, sed illas ineptas esse ad natandum quare subdit sua dum natat uti latitudine.

Pisces quem ligures pecorellum et neapolitani musdeam appellant, eum esse opinor quem Aristoteles hepar, latini vero iecorinum aut iecorarium ab iocinoris scilicet praestantia nuncupant. Carnem inter duram mollemque mediam obtinet. Aristoteles hepar paucas habere appendices asserit. Ac nos in pecorella plures conspiciamus quare cum piscatoribus res est diligentius discutienda.

Rara nusquam non fere apud italos nomen suum retinet et graecis βῆθ nuncupatur. Inter /23r/ chartilaginea et plana recensetur. Atque ut haec pelagia est, quemadmodum Aristoteles 8 de historia animalium asseverat coit ut pastinaca, paritque vere ac aestatis initio, cum vero peperit rupta testa foetus excluditur, ut

idem sexto de historia animalium tradit. Hocque differt a caniculis, nam utraque testacea gerunt atque hoc est illud quod Aristoteles ovum perfectum nominat. Unde controversia quae ex verbis Aristotelis suboritur dirimi potest siquidem 6 de historia parere eum ovum intra se conceperit ut caetera cartilaginea asserit. Paulo tamen post iuxta terram ovum parere docet, ut eam ovum non animal parere docere censeas. Caeterum si id de ovo perfecto intellexeris, nullus ambigendi relinquatur locus. Ovum enim parit, caeterum disrupta testa animal e vestigio egreditur. Carnem habet duriolem quam pastinaca, quae difficilius concoquitur, et magis nutrit, ut Galenus sentit. Elix et frixa sapit, si albo salsamento condieris. Cum squatina diversi generis pisce concumbere fertur, ut alibi ubi de squatina pertractatur meminimus.

Buccina quam graeci κῆρυκα, liguri cornettum, massiliensi bui cornettum et neapolitani brognam vocitant, testa integitur cuius figura est turbinata in anfractum intorta, et superficie scabra. Os huic non scissum ut muricibus, attamen est amplum parvae et magnae buccinae ad nos ex India deferuntur et corpore robustissimae ut silices videantur. Oritur buccina abeunte hyeme, modum vero gignendi idem est huic qui purpurae nam colligunt se multae et quam favagine appellant emittunt. Est autem haec velut favus apum verum non ita elegans, sed quasi putamina, quadam cicerum inter se coagmentata. Est enim excrementum album quod favi speciem prae se fert. Cum igitur suos favos ordiuntur ex quo putamineae illae cellulae existunt quibus disruptis liquor ille mucosus aquae permixtus vel ut censet iohannes grammaticus aqua ita infecta generat buccinas, non quod sit semen ex quo generantur, sed quod videatur simile semini, quoniam ubi impingitur humor ille, ibi ex putrefacta materia affecta humore generantur. Latet buccina canis exortu dies circiter XXX, pascitur exerta lingua ad se trahens conchulas et bestiolas quasdam. Integitur ut diximus testa tortilis in latum quae turbine crescit ab imo ut cecinit Ovidius. Vivit ad sextum annum movetur autem non ad vertiginem et claviculatum, sed in adversum, idest in latus ut 12 libro de gressu animalium docetur.

Turbinis quem Graeci ρόμβον dicunt, nomen etsi commune est omnibus turbinatis puta buccinis, umbilicis, naticibus, purpuris, muricibus, iisque omnibus quae ligures conchylia appellant, attamen in hac quam hi braneutam appellant sumpto nomine ab hospite cancello qui aliunde veniens illum inhabitat, turbinis figura potissimum inspicitur, nam superne ampla cum sit paulatim in vertiginea torta, et claviculatum circumacta acuminatur ac in tenue deficit. Cancellus porro quod καρκίνων graeci appellant, communis fere est, et crustatorum et testatorum. Ipse enim natura similis

est locustis, nasciturque per se principio, ex terra, limoque consistens verum quod subeat vivatque, in testis, similis est testatis ut propterea videatur ambigere. Forma vero ut simpliciter dicam similis est araneis, nisi quod pars capiti pectorique subdita amplior sit illi quam araneo. Habet cornicula duo tenuia ruffa et sub his oculos duos longos qui intro non recedunt, neque clauduntur more cancrorum, sed recti permanent. His subiacet os, ac circa id quaedam ceu capillamenta plura quibus adhaerent duo pedes bifurces atque /23v/ iis cibum ingerit. Alii praeterea sunt utrinque duo, et tertius parvus. Pars infra pectus mollis tota est, et cum aperitur intus pallet, meatus unus cernitur ab ore usque ad ventrem sed excrementi nullus conspicitur. Pedes ac pectus duri quidem sunt, sed minus quam cancri. Non pendet a testa velut purpurae et buccinae, sed facile absolvitur. Atque annotandum est, quod cancellae ob longiores sunt qui turbinei ingrediuntur, quam qui natrices, nam hos quoque habitatum cancelli subeunt ut suo loco dicitur.

Pinna quae graecis quoque πίννα venetiis nastura, liguribus nachera, neapolitanis perna, siculis lavapenna et massiliensis nacra nominatur, testa grandibusque conchis (quas minorem pernam nostri neapolitani nominant) integitur pinnae, vel potius suillo crure adsimilis. Frequens est circa insulas pontias quae e regione Caietae 60 mill. passuum Neapoli distant, et Parmarola Pontia ac Ventutena hodie vulgo dicuntur nascitur et alibi arenosis coenosisque locis ex lana illa quae in remis conspicitur per quam exilis erecta veluti radice intus adeoque haerens immobilis, ut ambigas animal ne sit an planta, quae si suo loco moveatur, atque evellatur non longo post tempore perit. Grandes ut diximus habet conchas intus laeves albicantes et noctu splendore nativo lucentes, foris asperas varias nigredinem, tamen utcunque eminenties, quibus ensium capuli exornari solent, in his caro reperitur rubescens at acri ingratoque sapore. Generatur una cum pinna parva squilla, aut cancellus quem pinnotherem appellant, quemque sagax natura immobilitatem compensans custodem illi tribuit ut suo admonitu in conchas innatantes parvos pisciculos comprimere possit, quos postea cum hospite officii memor partiatur ac vescatur. Tantaque est inter eos mutua societas ut extincto custode ipsa quoque non multo post intereat.

Ex genere cancrorum est quod corpus habeat rotundum et quamquam Aristoteles cancrorum quos καρκίνους vocat, innumeras dicit esse species, tres tamen potissimum recenset, maius paguros quosque heracleoticos appellant et fluviales. Mea quidem sententia haec quae liguribus Branzina dicitur ad genus referetur, nam est quidem crusta asperiuscula, sed si cum aliis comparetur laevis videbitur quod

paguris tribuunt pedes habet octonos quos in obliquum flectit, singulos quatuor internodiis distinctos, atque ita dispositos ut posteriores minores sint prioribus, brachia habet forcipibus denticulatis, quarum superior pars movetur, inferiori manente immobili, quibus non ingrediendi causa utitur, sed ut his ceu manibus cibum capiat, et ad os deferat, quem duo quidam quasi digiti excipiunt et in os immittunt illud que occludunt. Ova habet, quae vere parit, et intus carnem sane quam suavem, inter saxa habitat, et carne vescitur. Siculi hanc panariccium vocant. Lampuca neapolitanis lampuga, hispanis capone, siculis et calabris, a quibusdam modernioribus hippuris et equiselis Theodori esse creditur.

Natix graecis νηρίτη quod nomen etiam nunc retinent, qui Adriaticum mare incolunt, neapolitanis maruzza et hispanis caracola nuncupatur, testa est levi, sed maculis quibusdam seriatim variatur pro ratione loci, atque umbrae nascitur in cunctis scopulorum per summa adhaerens ceu patella /24r/ figuram habet amplam, et qua patet rotundam cum postrema in acutam vertiginem intorqueatur buccinis quidam proximam, sed minorem papavere tamen non nigro ut illae at rubio, medium corpus valide adnectitur testae. Absolutus a saxis pascitur mari tranquillo, nec affigitur scopulis nisi tegmine dimoto, quod illi est pro operculo. Naticem ingreditur cancellus quidam qui diversus est ab eo qui turbinem subit. Cetera quidam non prorsum absimilis, nisi quod dextrum bifurculatum pedem parvum habeat, cum laevus sit grandiusculus, et ingredi eodem ipso grandiore solvat, atque hic cum natice tantum in societatem nec unquam cum turbinatis hospitatur. Caeterum cum urgent flatus neglecto hospitio in saxa se recipit, atque ibi se tutatur. Habita est olim a me cum liguribus nautis cum e Genua navigarem quaestio de hoc cancello qui natices subintrare dicitur an ibi nasceretur ut ipsi asseverabant, an aliunde profectus tantum hospitaretur cumque offerent naticem in quo minutissimum quoddam cancelli rudimentum conspiceretur facile adductus sum ut crederem etsi qui in testis nascerentur quos Aristoteles dixit firmiter testae adhaerere de inibi natis, non de hospitalibus intelligens. Natices qui venantur non adverso flatu sed secundo quoties esca persequuntur, nec voce ulla, sed silentio agunt ut pote cum et olfaciant et audiant et subterfugiant si vox proferatur.

Bibliografia

A: manoscritti

Arezzo	Biblioteca Comunale	389
Città del Vaticano	Biblioteca Apostolica Vaticana	Barberiniano lat. 1903 Ottoboniano 2366
Firenze	Archivio di Stato	Fondo dello studio fiorentino-pisano Fondo Mediceo del Principato
Firenze	Biblioteca Nazionale Centrale	II. III. 398
Firenze	Biblioteca Laurenziana	Ashburniano 674
Firenze	Biblioteca Marucelliana	B III 52 – 54
Forlì	Biblioteca Comunale Aurelio Saffi	Fondo Piancastelli
London	British Library	Add. 10271
Milano	Biblioteca Ambrosiana	A 153 inf. D 129 inf.

G 69 inf.

P 197 sup.

Q 122 sup.

Modena Biblioteca estense universitaria

Autografoteca Campori

Napoli Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II

Brancacciano V D 13

Brancacciano V D 16

Brancacciano V D 17

XIII AA 47-65

Oxford Bodleian Library

Bywater 7

Paris Bibliothèque Nationale de France

Dupuy 348

Lat. 441

Roma Biblioteca Corsiniana

44. B. 20

Roma Biblioteca Lancisiana

158 LXXV. 2. 26

Yale Beinecke Library

Mellon 32

B : opere di Porzio a stampa

De celibatu, Neapoli, 1537

Cristiane deprecationis interpretatio, [Neapoli, 1538] (rist. ed ampliata come *Formae orandi christianae enarratio*, Florentiae, 1552, vd. sotto)

De conflagratione agri puteolani, Neapoli, 1539 (rist. Florentiae, 1551; volg. da O. Rizzuti, *Trattato del fuoco apparso in li luochi de Puzolo*, [Napoli, 1539])

De puella germanica quae fere biennium vixerat sine cibo potuque, s. l. d. (rist., Florentiae, 1551; volg. da G. Gelli, *Disputa dello eccellentissimo filosofo M. Simone Portio napoletano, sopra quella fanciulla della Magna, la quale visse due anni o piu senza mangiare, & senza bere*, In Fiorenza, 1551)

De coloribus libellus, Florentiae, 1548 (ma anche Parisiis, 1549)

De coloribus oculorum, Florentiae, 1550 (volg. da G. Gelli, *Trattato dei colori degli occhi*, in Fiorenza, 1551)

De dolore, Florentiae, 1551

An homo bonus, vel malus volens fiat, Florentiae, 1551 (volg. da G. Gelli, *Se l'huomo diventa buono o cattivo volontariamente*, In Firenze, 1551; entrambe in rist. anast. a cura di E. Del Soldato, Roma, 2005)

De humana mente disputatio, Florentiae, 1551

Formae orandi christianae enarratio. In Evangelium Divi Ioannis Scholion, Florentiae, 1552 (volg. da G. Gelli, *Modo di orare cristianamente con la esposizione del Pater Noster*, In Fiorenza, 1551)

De rerum naturalium principiis libri duo, Neapoli, 1553 (ma anche Neapoli, 1561; Marpurgi, 1598)

C: fonti

AGRIPPA DI NETTESHEIM C., *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, 1992

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, a cura di P. Accattino, P. Donini, Roma-Bari, 1996

----- *Il destino*, a cura di C. Natali, Milano, 1996

----- *La provvidenza e questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, Milano, 1999

ANISIO G., *Satyrae ad Pompeium Columnam cardinalem*, Neapoli, 1532

----- *Variorum poematum libri duo*, s.d.l.

----- *Epistolae de religione et epigrammata*, Neapoli, 1538

ARISTOTELE, *Aristotelis opera*, hrsg. I. Bekker, 2 Bde, Berlin, 1831

AVERROE', *In libros Physicorum*, in *Aristotelis de physico auditu libri octo cum Averrois commentariis*, Frankfurt am Main, 1962 (rist. anast. Venetiis, 1562)

BARBIERI M., *Notizie istoriche dei matematici e filosofi del Regno di Napoli*, In Napoli, 1758

BAYLE P., *Dictionaire historique et critique*, Amsterdam, 1734

BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, 1972

- BERNARDI A., *Eversionis singularis certaminis libri XL*, Basileae, 1562
- BORGIA G., *Incendium ad Avernum lacum horribile pridie cal. Octob. MDXXXVIII nocte in tempesta exortum*, s. i. l. d.
- BRUCKER J., *Historia critica philosophiae*, Lipsiae 1743
- BRUNO G., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000
- BUONI I. A., *Del terremoto dialogo*, Modena, 1571
- CAMPANELLA T., *De gentilismo non retinendo. Quaestio unica*, Parisiis, 1636
- CASTELLANI G., *De humano intellecto libri III*, Bononiae, 1561
 ----- *Epistolarum libri IIII. Eiusdem orationes tres*, Bononiae, 1575
- CASTRO R., *Tractatus de asitia*, Taurini, 1647
- CAVALCANTI G., *Rime*, a cura di M. Ciccuto, introduzione di M. Corti, Milano, 1978
- DANDINI G., *De corpore animato libri VII*, Paris, 1611
- DELLA BARBA P., *Esposizione d'un sonetto platonico fatto sopra il primo effetto d'amore*, in Fiorenza, 1549
- DELLA PORTA G., *Della magia naturale*, In Napoli, 1677
 ----- *De aeris transmutationibus*, a cura di A. Paolella, Napoli, 2000
- DELLI FALCONI M. A., *Dell'incendio di Pozzuolo*, s.i.l., 1539

DEL ROSSO P., *Comento sopra la canzone di Guido Cavalcanti*, in Firenze, 1568

DE ROSSI G., *Vita di Federico da Montefeltro*, a cura di V. Bramanti, Firenze, 1995

DI FALCO B., *Trattato di amore*, In Napoli, 1538

EQUICOLA M., *Libro de natura de amore*, In Venetia, 1525

ERASMO DA ROTTERDAM, *Modus orandi Deum*, Lugduni Batavorum, 1641
----- *Ausgewählte Schriften*, 8 Bde, hrsg. von W. Welzig, Darmstadt, 1968-1980

FABBRUCCI S., *De pisano gymnasio sub Cosmo Primo Mediceo feliciter renovato*, s. l. d.

FABRONI A., *Historiae academiae pisanae*, III voll., Pisis, 1791-95

FICINO M., *El libro de amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, 1987

FLAMINIO M., *Lettere*, a cura di A. Pastore, Roma, 1978

GELLI G., *Tutte le lettioni fatte da lui nella Accademia Fiorentina*, In Firenze, 1551
-----*Opere*, a cura di I. Sanesi, Torino, 1952
----- *Lecture edite e inedite sopra la Commedia di Dante*, a cura di C. Negrone, Firenze, 1887

Gian Vincenzo Pinelli et Claude Dupuy. Une correspondance entre deux humanistes, ed. par A. M. Raugei, Firenze, 2001

GIOVIO P., *Lettere*, a cura di G. G. Ferrero, Roma, 1958

GRISIGNANO P., *De pulsibus et urinis libellum*, Salerni, 1534

JOUBERT L., *Paradoxarum demonstrationum decas prima*, Lugduni Batavorum, 1561

LA MOTHE LA VAYER F., *Oeuvres*, Paris, 1684

LANDO O., *Della vera tranquillità dell'animo*, in Vinegia, 1544

----- *Commentari de le piu notabili, & mostruose cose d'Italia, & altri luoghi*, s. i. l., 1548

----- *Paradossi*, a cura di A. Corsaro, Roma, 2000

LENTULO P., *Historia admiranda de prodigiosa Apolloniae Schweierae, virgini in agro Bernense, inedia*, Bernae, 1604

Libro delle opere burlesche, In Firenze, 1723

LICETI F., *De his qui diu vivunt sine alimento libri quatuor*, Patavini, 1612

LONGO G. B., *Dilucida expositio in prologum Averrois in posteriores Aristotelis*, Neapoli, 1551

----- *De cometis disputatio*, Neapoli, 1578

LUTERO M., *Il servo arbitrio*, a cura di F. Pintacuda De Michelis, Torino, 1993

MARTA G. A., *Apologia de immortalitate animae*, Neapoli, 1578

MERSENNE M., *L'impiété des déistes*, éd. par D. Descotes, Paris, 2005

NAUDE' G., *De Augustino Nipho Iudicium*, in *Augustini Niphi sua tempestate philosophi omnium celeberrimi Opuscula moralia et politica*, Parisiis, 1645

----- *De fato*, a cura di A. Schino, Lecce, 1995 (rist. anast. Lugduni Batavorum 1639)

NIFO A., *Dialectica ludicra tyrinculis atque veteranis utillima*, Florentiae, 1520

----- *De pulchro et de amore*, Romae, 1531 (ed. critica, *De pulchro et amore*, I. *De pulchro liber*, a cura di L. Boulègue, Paris, 2003)

----- *De re aulica ad Phausinam libri duo*, Neapoli, 1534

----- *De immortalitate anime libellus*, Venetiis, 1518

PACCA N., *Endixes logicae. Logicis utriusque classis quam necessariae*, Neapoli, 1557

PATRIZI F., *Emendatio in libros suos Novae philosophiae*, ed. P. O. Kristeller, in «Rinascimento», 21, 1970, pp. 215-218

PETRARCA F., *Canzoniere*, a cura di M. Santagata, Milano, 1996

----- *Trionfi*, a cura di V. Pacca e L. Paolino, Milano, 1996

PICCOLOMINI F., *Universa de moribus philosophia*, Venetiis, 1596

----- *Primi librorum ad scientiam de natura*, Venetiis, 1600

PICO DELLA MIRANDOLA G., *Oratio de dignitate hominis*, a cura di E. Garin, Firenze, 1942

POMPONAZZI P., *Tractatus de immortalitate animae*, a cura di G. Morra, Bologna, 1954 (Trad. it.: *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, 1999)

----- *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basileae, 1556 (Trad. it.: *Gli incantesimi*, a cura di C. Innocenti, Firenze, 1997)

----- *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, edidit R. Lemay, Lucani, 1957 (Trad. it.: *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, a cura di V. Perrone Compagni, Torino, 2004)

----- *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, a cura di F. P. Raimondi, Casarano, 1995 (rist. anast. Venetiis 1525)

PSEUDO ARISTOTELE, *I colori*, a cura di M. F. Ferrini, Pisa, 1999

ORIGLIA N., *Istoria dello Studio di Napoli*, Napoli, 1754

ROCCA A., *Bibliotheca apostolica vaticana, Romae*, 1591

RONDELET G., *Libri de piscibus*, Lugduni, 1554-1555

Scaligeriana, Thuana, Perroniana, Pithœna et Colomesiana ou Remarques historiques, morales et littéraires de Jos. Scaliger, J. Aug. De Thou, le cardinal du Perron, Fr. Pithou et P. de Colomies, Amsterdam, 1740

SERIPANDO G., *Diarium de vita sua (1513-1562)*, ed. D. Gutiérrez, Roma, 1963

SPERONI S., *Dialogo delle lingue*, a cura di G. De Robertis, Lanciano, 1912

TASSO T., *Dialoghi*, 3 voll., a cura di E. Raimondi, Firenze, 1958

THOU J. A., *Les éloges des hommes savans tirez de l'histoire de M. de Thou avec des additions par A. Teissier*, Geneve, 1683

----- *Historiarum sui temporis libri CXXXVIII*, Parisiis, 1604

TIRABOSCHI G., *Storia della letteratura italiana*, 27 voll., Venezia, 1823-1825

TOLETO P. G., *Ragionamento del terremoto, del nuovo monte, del aprimento di terra in Pozzuolo nel anno 1538 e della significatione d'essi*, In Napoli, 1539

TOPPI N., *Biblioteca napoletana*, Napoli, 1678 (con le *Addizioni* di L. Nicodemo, Napoli, 1683)

Trattatisti italiani del Cinquecento, a cura di M. Pozzi, Milano, 1978

TULLIA D'ARAGONA, *Rime*, a cura di E. Celani, Bologna, 1891

----- *Della infinità di amore*, in *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di G. Zonta, Bari, 1912, pp. 185-248

TURINI A., *Opera*, Romae, 1545

Ulisse Aldrovandi e la Toscana. Carteggio e testimonianze documentarie, a cura di A. Tosi, Firenze, 1989

VALDÈS J., *Le cento e dieci divine considerazioni*, a cura di E. Cione, Milano, 1944

----- *Il dialogo della dottrina cristiana*, a cura di T. Fanlo y Cortés, Torino, 1991

----- *Alfabeto cristiano*, a cura di M. Firpo, Torino, 1994

VARCHI B., *Opere*, a cura di A. Racheli, Trieste-Milano, 1858-9

VASARI G., *Vite dei migliori pittori, scultori e architetti*, a cura di P. Barocchi e R. Bettarini, Firenze, 1966-1989

VIMERCATO F., *De principiis rerum naturalium libri tres*, Venetiis, 1596

ZABARELLA J., *De rebus naturalibus libri XXX*, Venetiis, 1590

D: repertori e strumenti

BATTAGLIA S., *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, 1961-2002

Concordantiae librorum veteris et novi Testamenti Domini nostri Iesu Christi,
accurante V. Coornaert, Roma, 1909

COSENZA M. E., *Biographical and Bibliographical Dictionary of Italian Humanists
and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300-1800*, Boston, 1962

DEL GRATTA R., *Acta graduum Academiae Pisanae*, 3 voll., Pisa, 1980

Dizionario biografico degli italiani, Roma, 1960-

Enciclopedia italiana, Roma, 1929-

FERRARI L., *Onomasticon*, Milano, 1947

Index de livres interdits, par J. M. De Bujanda, Genève, 1985-1994

KRISTELLER P. O., *Iter italicum*, 6 voll., London- Leiden, 1963-1997

LOHR C., *Latin Aristotle Commentaries. II: Renaissance Authors*, Firenze, 1988

MANZI P., *La tipografia napoletana nel '500. Annali di Giovanni Sultzbach (Napoli
1529-1544 – Capua 1547)*, Firenze, 1970

----- *La tipografia napoletana nel '500. Annali di S. Mayr, G. A. De Caneto,
A. De Frizis, G. Pasquet e De Sallo*, Firenze, 1971

MORERI L., *Le grand dictionnaire historique*, Lyon, 1681

E : bibliografia secondaria

ABBONDANZA BLASI R., *Tra evangelismo e riforma cattolica: le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, Roma, 1999

ALTAMURA A., *Per la biografia di Scipione Capece*, in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, II, Napoli, 1959, pp. 299-315

AMABILE L., *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, Soveria, 1987 (rist. anast. 2 voll., Città di Castello 1892)

AMATI A. , *Cosimo I e i frati di San Marco*, in «Archivio storico italiano», LXXXI, 1923, pp. 226-277

AMENDUNI G., *Dell'incendio dell'agro puteolano. Epistola di Simone Porzio*, Napoli, 1878

----- *Di alcuni particolari della vita letteraria di Simone Porzio, incerti o ignoti finora*, Napoli, 1890²

ANTONACI A., *Francesco Storella, filosofo salentino del Cinquecento*, Galatina, 1966

BACCHELLI F., *Sulla cosmologia di Basilio Sabazio e Scipione Capece*, in «Rinascimento», 30, 1990, pp. 107-152

BADALONI N., *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955

----- *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Bari-Roma, 1988

----- *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, 2005

BASILE B., *Il tempo e la memoria. Studi di critica testuale*, Modena, 1996

BATAILLON M., *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Paris, 1937

----- *Juan de Valdes nicodemite?*, in *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Paris, 1974, pp. 93-104

BENVENUTI P., *Simone Porzio e il "Trattato d'amore" di un aristotelico*, in «Annali del dipartimento di Filosofia», 9, 1993, pp. 33-61

BERTOLI G., *Contributo alla biografia di Lorenzo Torrentino stampatore ducale a Firenze (1547-1563)*, in *Studi in onore di Arnaldo d'Addario*, a cura di L. Borgia, F. De Luca, P. Viti, R. M. Zaccaria, II, Lecce, 1995, pp. 657-664

----- *Luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, in «Archivio storico italiano», CLIV, 1996, pp. 59-122

BIANCHI L., *Rinascimento e libertinismo*, Napoli, 1996

BIANCHI L., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, 2003

BOLZONI L., *Il segretario neoplatonico*, in *La corte e il "Cortegiano". II. Un modello europeo*, a cura di A. Prosperi, Roma, 1980, pp. 133-169

BONFATTI A., *Il Petrarca peripatetico di Giambattista Gelli*, in «Aevum», XXVII, 1953, pp. 359-369

BONORA E., *Retorica e invenzione*, Milano, 1970

BRESCIANO G., *Neapolitana. Contributi alla storia della tipografia in Napoli nel secolo XVI*, Halle, 1905

BURCKHARDT J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, a cura di A. Monaldi, Firenze, 1996

BUSSON H., *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1957

BYLEBYL J. J., *Disputation and description in the renaissance pulse controversy*, in *The medical renaissance of the sixteenth century*, ed. by A. Wear, R. K. French e I. M. Lonie, Cambridge 1985, pp. 223-245

CAMPI E., «*Non vi si pensa quanto sangue costa*». Michelangelo, Vittoria Colonna e Bernardino Ochino, in *Dall'Accademia neoplatonica alla Riforma: celebrazioni del 5. centenario della morte di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, 1996, pp. 67-136

CANNAVALE E., *Lo studio di Napoli nel Rinascimento: 2700 documenti inediti*, Napoli, 1895

CANTIMORI D., *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari, 1960

----- *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, 1975

----- *Gli eretici italiani del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Torino, 1992

CAPONETTO S., *Aonio Paleario e la Riforma in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979

----- *La riforma protestante nell' Italia del Cinquecento*, Torino, 1997²

CARVALE G., *L'orazione proibita*, Firenze, 2003

CAROTI S., *Pomponazzi e la "reactio"*. Note sulla fortuna del pensiero oxoniense e parigino nella filosofia italiana del Rinascimento, in *Filosofia e scienza classica, arabo-latina medievale e l'età moderna. Ciclo di seminari internazionali*. 26-27 gennaio 1996, a cura di G. Federici Vescovini, Louvain-La Neuve, 1999, pp. 255-288

CASSESE M., *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali. 1535-1563*, 2 voll., Napoli, 2002

CASCIO PRATILLI G., *L'Università e il principe. Gli studi di Siena e di Pisa tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze, 1975

CASERTA S., *Giano Anisio e i fermenti di riforma religiosa a Napoli negli anni trenta del Cinquecento*, in «Critica letteraria», XXIV, 1996, pp. 57-69

CASINI L., *Aristotelianism and Anti-Stoicism in Juan Vives's Conception of the Emotions*, in *Moral philosophy on the threshold of modernity*, eds. J. Kraye, R. Saarinen, Dordrecht, 2005, pp. 283-305

CASSIRER E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, 1935

CAVAZZA S., *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi e A. Biondi, Ferrara- Modena, 1987, pp. 9-28

CHARBONNEL J. R., *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, 1919

CIAVOLELLA M., *La malattia d'amore dall'antichità al Medioevo*, Roma, 1976
----- *Eros and the phantasms of Hereos*, in *Eros and Anteros. The medical traditions of love in the Renaissance*, ed. by D. A. Beecher, M. Ciavolella, Ottawa, 1993, pp. 75-85

CILIBERTO M., *La ruota del tempo*, Roma, 1986

CIONE E., *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Napoli, 1963

CLAGETT M., *Richard Swineshead and Late Medieval Physics. I. The Intension and Remission of Qualities*, in «Osiris», 9, 1950, pp. 131-161

COLAPIETRA R., *I Sanseverino di Salerno. Mito e realtà del barone ribelle*, Salerno, 1985

COLOMBERO C., *Il pensiero filosofico di Andrea Cesalpino*, in «Rivista di storia della filosofia», XXXII, 1977, pp. 269-284

CONIGLIO G., *Il vicereame di don Pietro di Toledo (1532-1553)*, Napoli, 1984

CORSANO A., *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940

CROCE B., *Storia del Regno di Napoli*, Bari, 1925

----- *Il «De pulchro» di Agostino Nifo*, in *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, III, Bari, 1952, pp. 101-111

D'ALESSANDRO A., *Prime ricerche su Ludovico Domenichi*, in *Le corti farnesiane di Parma e Piacenza (1545-1622). II*, a cura di A. Quondam, Roma, 1978, pp. 171-200

D'ASCIA L., *Erasmus e l'umanesimo romano*, Firenze, 1991

----- *Erasmus a Napoli*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVII, 1997, pp. 165-170

DEER RICHARDSON L., *The generation of disease: occult causes and diseases of the total substance*, in *The medical renaissance of the sixteenth century*, ed. by A. Wear, R. K. French e I. M. Lonie, Cambridge 1985, pp. 175-194

DE GAETANO A. L., *Giovanbattista Gelli and the florentine academy. The rebellion against Latin*, Firenze, 1976

DEJOB C., *De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux arts chez les peuples catholiques*, Paris, 1884

DE LISIO A., *Gli anni della svolta: tradizione umanistica e vicereame nel primo Cinquecento napoletano*, Salerno, 1976

DEL FANTE A., *Lo Studio di Pisa in un manoscritto inedito di Francesco Verino Secondo*, in «Nuova rivista storica», LXIV, 1980, pp. 396-420

DEL SOLDATO E., *Aristotelici, accademici ed eretici. Simone Porzio e Giovan Battista Gelli*, in S. Porzio, *An homo bonus, vel malus volens fiat*, Roma, 2005, pp. V-XXIX

DE RENZI S., *Storia documentata della Scuola medica di Salerno*, Milano, 1967

DE SANCTIS F., *Storia della letteratura italiana*, 2 voll., Torino, 1958

DI FILIPPO BAREGGI C., *In nota alla politica culturale di Cosimo I: l'Accademia Fiorentina*, in «Quaderni storici», 23, 1973, pp. 527-574.

----- *Giunta, Doni, Torrentino. Tre tipografie fiorentine tra repubblica e principato*, in «Nuova rivista storica», LVIII, 1974, pp. 318-348

DIHLE A., *Zur Schicksallehre des Bardesanes*, Gottingen, 1979

DI NAPOLI G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, 1963

DIONISOTTI C., *Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth*, in AA. VV., *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, I, pp. 219-253

----- *La letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, 1967, pp. 227-254

----- *Machiavellerie*, Torino, 1980

Discussioni linguistiche del Cinquecento, a cura di M. Pozzi, Torino, 1988

DONINI P. L., *Il "De fato" di Alessandro*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, hrsg. W. Haase und H. Temporini, T. II, Bd. 36/2, Berlin, 1987, pp. 1244-1259

FACCA D. - ZANIER G., *Filosofia, filologia, biologia. Itinerari dell'aristotelismo cinquecentesco*, Roma, 1992

FAHY C., *Per la vita di Ortensio Lando*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXII, 1965, pp. 243-258

----- *The two "Neapolitan" editions of Ortensio Lando's Forcianae Quaestiones*, in *Collected essays on Italian language and literature presented to Kathleen Speight*, ed. G. Aquilecchia, S. N. Cristea, S. Ralphs, Manchester, 1971, pp. 123-142

----- *Le edizioni veneziane dei Paradossi di Ortensio Lando*, in «Studi di filologia italiana», XL, 1982, pp. 155-192

FASANO GUARINI E., *Lo stato mediceo di Cosimo I*, Firenze, 1973

FAVA A., *L'ultimo dei baroni: Ferrante Sanseverino*, in «Rassegna storica salernitana», XXI, 1943, pp. 57-81

FAVATI G., *La glossa latina di Dino Del Garbo a "Donna me prega" del Cavalcanti*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXI, 1952, pp. 70-103

FAZZO S., *Alessandro d'Afrodisia e Tolomeo: aristotelismo e astrologia fra il II e il III secolo D.C.*, in «Rivista di storia della filosofia», 43, 1988, pp. 627- 649

FICHTENAU H., *Ketzer und Professoren: Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München, 1992

FIorentino F., *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI con molti documenti inediti*, Firenze, 1868

----- *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, 1911

FIRPO M., *Valdesianesimo ed evangelismo alle origini dell'Ecclesia viterbensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi e A. Biondi, Ferrara- Modena, 1987, pp. 53-71

----- *Tra alumbados e "spirituali". Studi su Juan de Valdès e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, 1990

----- *Gli affreschi del Pontormo a San Lorenzo*, Torino, 1997

----- *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdès e la Riforma italiana*, Alessandria, 1998

----- *Politica, religione e cultura nella Firenze cosimiana*, in *Tra lo spedale e il principe. Vincenzio Borghini: filologia e invenzione nella Firenze di Cosimo I*, Padova, 2005, pp. 21-36

FOLENA G., *Per la storia della ittionomia volgare*, in «*Bollettino dell'atlante linguistico mediterraneo*», 5-6, 1963-1964, pp. 61-137

FRAGNITO G., *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pier Francesco Riccio*, in «*Archivio storico pratese*», LXII, 1986, pp. 31-84

----- *Intervento sulla relazione di Massimo Firpo, Valdesianesimo ed evangelismo alle origini dell'Ecclesia viterbensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi e A. Biondi, Ferrara-Modena, 1987, pp. 73-76

----- *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, 2005

GALLUZZI P., *Il mecenatismo mediceo e le scienze*, in *Idee, istituzioni, scienza ed arti nella Firenze dei Medici*, Firenze, 1980, pp. 189-215

----- *La scienza naturale europea nell'opera di Ulisse Aldovrandi, in Universitates e università. Atti del convegno, Bologna 16-21 Novembre 1987, Bologna, 1995, pp. 277-283*

GARIN E., *Εντελέχεια e Ἐνδελέχεια nelle discussioni umanistiche, in «Atene e Roma», V, 1937, pp. 177-187*

----- *Medioevo e Rinascimento, Bari, 1954*

----- *L'umanesimo italiano, Bari, 1962*

----- *Storia della filosofia italiana, 3 voll., Torino, 1966*

----- *Noterelle su Giovanni Pico e G. B. Gelli, in «Rinascimento», 19, 1979, pp. 259-264*

----- *La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Firenze, 1979*

----- *La cultura filosofica fiorentina nell'età medicea, in Idee, istituzioni, scienza ed arti nella Firenze dei Medici, Firenze, 1980, pp. 83-112*

GAROFALO I., *Il principe e il medico, in «Annali della facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Siena», XI, 1990, pp. 291-299*

GENTILE G., *Il concetto di uomo nel Rinascimento, in Opere, XIV, Firenze, 1968, pp. 47- 114*

GILBERT F., *Cristianesimo, Umanesimo e la Bolla "Apostolici Regiminis" del 1513, in «Rivista storica italiana», 79, 1967, pp. 967- 990*

GILLY C., *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem «Dialogo de Doctrina», in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXIV, 1983, pp. 257-305*

GILSON E., *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXXVI, 1961, pp. 163-279*

GINZBURG C. – PROSPERI A., *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Torino, 1975

GREGORY T., *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli, 1979

----- *Aristotelismo e libertinismo*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. Olivieri, Padova, 1983, I, pp. 279-296

----- *L'aristotelismo in Grande antologia filosofica*, diretta da U. A. Padovani e M. F. Sciacca, vol. VI, Milano, 1964, pp. 607-837

HAYDN H., *Il controrinascimento*, Bologna, 1967

HERNANDO SANCHEZ C.J., *Poder y cultura en el Renacimiento napolitano: la biblioteca del virrey Pedro de Toledo*, «Cuadernos de Historia Moderna», 9, 1988, pp. 13-33

JADIN I., *Pomponace mythique, la sincérité religieuse de Pietro Pomponazzi dans la miroir de sa réputation française*, in «Tijdschrift voor de studie van de Verlichting en van het Vrije Denken», 14-15, 1986-7, pp. 7-101

JEDIN H., *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16 Jahrhunderts*, 2 voll., Würzburg, 1984

KESSLER E., *Metaphysics or Empirical Science? The two Faces of Aristotelian Natural Philosophy in the Sixteenth Century*, in *Renaissance readings of Corpus aristotelicum*, Proceedings of the conference held in Copenhagen 23-25 April 1998, ed. by M. Pade, Copenhagen, 2001, pp. 79-101

KLIBANSKI R., *The continuity of Platonic tradition during the Middle Ages*, London, 1939

KRAYE J., *Daniel Hensius and the Author of De mundo*, in *The uses of Greek and Latin. Historical essays*, ed. by C. Dionisotti, A. Grafton, J. Kraye, London, 1988, pp. 171-197

----- *The Transformation of Platonic Love in the Italian Renaissance*, in *Platonism and the English Imagination*, ed. A. Baldwin and S. Hutton, Cambridge, 1994, pp. 76-85

----- *Pietro Pomponazzi*, in *Philosophen der Renaissance*, hrsg. R. Blum, Darmstadt, 1999, pp. 87-103

----- *Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius*, in «Grotiana», 22/23, 2001/2002, pp. 21-45

KRISTELLER P. O., *Le mythe de l'athéisme de la Renaissance et de la tradition française de la libre pensée*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVII, 1975, pp. 337-348

----- *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment: Gabriel Naudé as an editor*, in «Renaissance Quarterly», 32, 1979, pp. 41-72

----- *Studi sulla scuola medica salernitana*, Napoli, 1986

LA CUTE P., *Ortensio Lando e Napoli nella prima metà del '500*, Lucera, 1925

LAURIELLO G., *Paolo Grisignano*, in «Civitas Hippocratica», XXV, 2004, pp. 12-13

LEVI DELLA VIDA G., *Il dialogo delle leggi dei paesi*, in «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», I, 1921, pp. 399-430

LLOYD G. E. R., *Animali e piante*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Torino, 1985, pp. 246-261

LOHR C., *The Sixteenth Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy*, in *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, hrsg. E. Kessler, C. Lohr, W. Sparn, Wiesbaden, 1988, pp. 89-99

LOPEZ P., *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, 1974

----- *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, 1976

MAESTRI D., *Le «Lecture» di Giovan Battista Gelli sopra la Commedia di Dante e la cultura fiorentina dei tempi di Cosimo I De' Medici*, in «Le lettere italiane», XXVI, 1974, pp. 3-24.

MAHONEY E., *Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: an unnoticed dispute*, in «Rivista critica di storia della filosofia», III, 1968, pp. 268- 296

----- *Saint Thomas and the school of Padua at the end of the Fifteenth century*, in «The review of methaphysics», 1974, pp. 277-285

----- *Marsilio Ficino's influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, 1984, I, pp. 509-532

MANULI P., *Medico e malattia*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Torino, 1985, pp. 229-245

MC LEAN I. - SUSUKAWA S., *Mediations of Zabarella in Northern Germany 1586-1623*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Padova, 2002, pp. 173-198

MESK J., *Anthiocos und Stratonike*, in «Rheinisches Museum», 68, 1913, pp. 366-399

MONTU' A., *La traduzione del "De mente humana" di Simone Porzio*, in *Gelliana*, Torino, 1969, pp. 47-54

MUGNAI CARRARA D., *La biblioteca di Nicolò Leoniceno*, Firenze, 1991

MULSOW M., "Nuove terre" e "nuovi cieli": *la filosofia della natura*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, 2002, pp. 416-433

MUSACCHIO E., *The role of senses in Mario Equicola's philosophy of love*, in *Eros and Anteros: the medical traditions of love in the Renaissance*, ed. by D. A. Beecher, M. Ciavolella, Ottawa, 1993, pp. 87-101

NARDI B. , *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945

----- *Studi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958

----- *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1965

NELSON J. C. , *Renaissance theory of Love. The context of Giordano Bruno's Eroici Furori*, New York, 1958

OLMI G., *Ulisse Aldovrandi. Scienza e natura nel secondo Cinquecento*, Trento, 1976

ORTOLANI O. , *Pietro Carnesecchi*, Firenze, 1963

PAGANO A., «*Admirabilis abstinentia*»: *digiuno femminile e medicina umorale*, in *Donne, filosofia e cultura nel Seicento*, a cura di P. Totaro, Roma, 1999, pp. 117-140

PERFETTI S. , *An anima nostra sit mortalis. Una quaestio inedita, discussa da Pietro Pomponazzi nel 1521*, in «*Rinascimento*», 38, 1998, pp. 205-226

----- *Aristotle's zoology and its Renaissance commentators*, Leuven, 2000

----- *How and when the Medieval commentary died out: the case of Aristotle's zoological writings*, in *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV). Atti del colloquio Firenze - Pisa, 19-22 Ottobre 2000*, a cura di G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti, Turnhout, 2002, pp. 429-443

PERIFANO A. , *L'Alchimie à la cour de Côme I de Médicis: savoirs, culture et politique*, Paris 1997

PERINI L. , *La 'biblioteca venalis' di Guglielmo Gratarolo*, in «Rinascimento», 7, 1967, pp. 293-308

PERRONE COMPAGNI V., *Cose di filosofia si possono dire in volgare. Il programma culturale di Giambattista Gelli*, in *Il volgare come lingua di cultura tra Trecento e Cinquecento. Atti del Convegno internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001)*, a cura di A. Calzona- F. P. Fiore-A. Tenenti-C. Vasoli, Firenze, 2003, pp. 301-337

PETROCCHI M., *Pelagianesimo di Battista da Crema?*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», VIII, 1954, pp. 418-422

PINE M. , *Pomponazzi and the problem of "double truth"*, «Journal of history of ideas», XXIX,1968, pp. 163-176

----- *Pietro Pomponazzi and the scholastic doctrine of free will*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVIII, 1971, pp. 3-27

-----*Pietro Pomponazzi and the medieval tradition of God's knowledge*, in *Philosophy and humanism. Renaissance essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di E. P. Mahoney, Leiden, 1976, pp. 100-115

----- *Pietro Pomponazzi, radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, 1986

PINON L., *Livres de zoologie de la Renaissance, une anthologie (1450-1700)*, Klincksieck, 1995

PIROTTI U., *Benedetto Varchi e l'aristotelismo del Rinascimento*, in «Convivium», XXI, 1953, pp. 280- 311

PLAISANCE M., *L'accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici*, Manziana, 2004

PLUTA O., *Rezension zu Martin Pine, Pietro Pomponazzi*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 36, 1989, pp. 507- 512

----- *The transformations of Alexander of Aphrodisias' interpretation of Aristotle's theory of the soul*, in *Renaissance readings of Corpus aristotelicum, Proceedings of the conference held in Copenhagen 23-25 April 1998*, ed. by M. Pade, Copenhagen, 2001, pp. 147-165

POPPI A., *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova, 1970

----- *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, 1970

PROSPERI A., *Les Commentaires du Pater Noster entre XVe et XVIe siècles*, in *Aux origines du catechisme en France*, a cura di P. Colin, Paris, 1989, pp. 87-105

----- *Pregchiere di eretici: Stancarò, Curione e il Pater Noster*, in *Querdenken, Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte*, hsg. von Michael Erbe, Mannheim, 1996, pp. 203-222

----- *Evangelismo di Seripando?*, in *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo nel V centenario della nascita*, Roma, 1997, pp. 33-49

----- *Anime in trappola. Confessione e censura all'Università di Pisa*, in «Belfagor», LIV, 1999, pp. 257-287

----- *L'eresia del libro grande*, Milano, 2000

RAGNISCO P., *Iacopo Zabarella e il filosofo Pietro Pomponazzi nella questione dell'anima*, in «Atti del reale istituto veneto di scienze», 6a, 5, 1886-7, pp. 1-56

RAIMONDI F. P., *Giulio Cesare Vanini e la filosofia napoletana del Cinquecento*, in «Scuola e cultura nella realtà del Salento», II, 2004, pp. 7-128

RAMBERTI R., *Stoicismo e tradizione peripatetica nel "De fato" di Pietro Pomponazzi*", in «Dianoia», 2, 1999, pp. 51-84

RENAN E. *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1852

REPICI L., *Teodoro Gaza traduttore ed interprete di Teofrasto: la ricezione della botanica antica tra Quattro e Cinquecento*, in «Rinascimento», 43, 2003, pp. 417-505

RICCI A., *Lorenzo Torrentino and the cultural program of Cosimo I de' Medici*, in *The cultural politics of Duke Cosimo I de' Medici*, ed. K. Eisenbichler, Aldershot-Burlington, 2001, pp. 103-120

RICCI L., *La redazione del Libro de natura de amore di Mario Equicola*, Roma, 1999

RIDOLFI R., *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, in «La Bibliofilia», XXXI, 1929, pp. 173-192

RIONDATO E., *Aristotelismo neolatino*, Padova, 1997

RISTORI R., *Benedetto Accolti. A proposito di un riformato toscano del Cinquecento*, in «Rinascimento», 2, 1962, pp. 225-317

ROSA M., *Religione e società nel mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, 1976

ROSSI A., *I nomi dei pesci, dei crostacei e dei molluschi nei trattati cinquecenteschi in volgare di culinaria, dietetica e medicina*, in «Studi di lessicografia italiana», VI, 1984, pp. 67-232

ROTONDO' A., *Recensione a "La biblioteca venalis di Guglielmo Gratarolo" di Leandro Perini*, in «Rivista storica italiana», 83, 1970, pp. 503- 505

ROUSSEAU C., *Cosimo I De Medici and astrology: the symbolism of prophecy*, New York, 1983

RUSSO A., *Simone Porzio (1497-1544) ed il dolore*, in «Atti della XXIV Tornata dello Studio Firmano per la storia dell'arte medica e della scienza», Fermo, 1990, pp. 199-201

SAITTA G., *L'aristotelico Simone Porzio*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1949, pp. 279- 306

SANESI E., *Dell'Accademia fiorentina nel '500*, in «Atti della Società colombaria fiorentina», 1934-7, pp. 223-244

SCHINO A., *G. Naudè: "De fato"*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1996, pp. 115-119

SCHMITT C. B., *Gianfrancesco Pico della Mirandola and the Fifth Lateran Council*, in «Archiv für Reformationgeschichte», 1970, pp. 161-178

----- *Cesare Cremonini, un aristotelico al tempo di Galilei*, Venezia, 1980

-----*Alberto Pio and the Aristotelian Studies of his time*, in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Padova, 1981, I, pp. 43-64

-----*Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London, 1981

----- *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge-London, 1983

----- *Aristotle among the physicians*, in *The medical renaissance of the sixteenth century*, ed. by A. Wear, R. K. French e I. M. Lonie, Cambridge 1985, pp. 1-15

SCHOENER E., *Das viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden, 1964

SCRIBANO M. E., *Il problema del libero arbitrio nel "De fato" di Pietro Pomponazzi*, in «Annali dell'istituto di filosofia», 3, 1981, pp. 23-69

SEIDEL MENCHI S., *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 24, 1974, pp. 537-634

----- *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando intorno al 1550*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 65, 1974, pp. 210-276

----- *La discussione su Erasmo nell'Italia del Rinascimento: Ambrogio Flandino, vescovo di Mantova, Ambrogio Quistelli, teologo padovano e Alberto Pio principe di Carpi*, in *Cultura, politica e società a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Padova, 1981, I, pp. 291-384

----- *Erasmo in Italia*, Torino, 1987

SIMONCELLI P., *Evangelismo italiano del Cinquecento*, Roma, 1979

----- *La lingua di Adamo*, Firenze, 1984

----- *Il cavaliere dimezzato: Paolo Del Rosso "fiorentino e letterato"*, Milano, 1990

SIRAISSI N. G., *The changing fortunes of a traditional text: goals and strategies in sixteenth-century Latin editions of the Canon of Avicenna*, in *The medical renaissance of the sixteenth century*, ed. by A. Wear, R. K. French e I. M. Lonie, Cambridge 1985, pp. 16-41

----- *Medicine and the Italian University 1250-1600*, Leiden, 2001

SPINI G., *Antonio Brucioli. Tra rinascimento e riforma*, Firenze, 1940

----- *Cosimo I e l'indipendenza del principato mediceo*, Firenze, 1980

----- *La ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, 1983

SPRUIT L., *Species intelligibilis: from perception to knowledge*, 2 voll., Leiden, 1994-1995

STARING A., *Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katholische Reform des XVI. Jahrhundert*, Rom, 1957

STELLA A., *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista storica della Chiesa in Italia», 1961, pp. 411- 441

----- *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545-1547)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 27, 1965, pp. 133-182

----- *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, 1969

Storia dell'università di Napoli, Napoli, 1924

Storia dell'università di Pisa (1343-1737), Pisa, 1993

SUAREZ NANI T., *Dignità e finitezza dell'uomo: alcune riflessioni sul "De immortalitate animae" di Pietro Pomponazzi*, in «Rivista di storia della filosofia», 50, 1995, pp. 7-30

TEDESCHI J., *The cultural contributions of italian protestants reformers in the late Renaissance*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Prosperi e A. Biondi, Ferrara- Modena, 1987, pp. 81-108

THORNDIKE L., *A history of magic and experimental science*, 8 voll., New York-London, 1964

TORRINI M., *Dal naturalismo alla rivoluzione scientifica. Filosofia e scienza a Napoli tra XVI e XVII secolo*, in *Storia e civiltà della Campania. Il Rinascimento e l'Età Barocca*, a cura di G. Pugliese Caratelli, Napoli, 1994, pp. 455-464

TOSCANO T. R., *Contributo alla storia della tipografia a Napoli nella prima metà del Cinquecento (1503 – 1553)*, Napoli, 1992

TOURN G., *Calvino e i fiorentini*, in *Dall'Accademia neoplatonica alla Riforma: celebrazioni del 5. centenario della morte di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, 1996, pp. 27-50

TOZZINI C., *'Furori asinini' ed 'Eroici furori': percorsi teoretici e morali in Juan de Valdés e Giordano Bruno*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, saggio introduttivo di M. Ciliberto, Firenze, 2004, pp. 79-101

TRIFONE R., *L'Università degli Studi di Napoli dalla fondazione ai giorni nostri*, Napoli, 1954

VASOLI C., *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, 1968

----- *La cultura delle corti*, Firenze, 1980

----- *Movimenti religiosi e crisi politiche dalla Signoria al Principato*, in *Idee, istituzioni, scienza ed arti nella Firenze dei Medici*, Firenze, 1980, pp. 47- 82

----- *La cultura filosofica tra Porzio e Telesio*, in *Storia e civiltà della Campania. Il Rinascimento e l'Età Barocca*, a cura di G. Pugliese Caratelli, Napoli, 1994, pp. 441-453

----- *Tra neoplatonismo e Riforma*, in *Dall'Accademia neoplatonica alla Riforma: celebrazioni del 5. centenario della morte di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, 1996, pp. 5-14

----- *Tra Salerno, Napoli, Firenze: il Dell'amore di Porzio*, in *Filosofia e storia della cultura. Dall'antico al moderno. Studi in onore di Fulvio Tessitore, II*, a cura di M. Giancaspro, G. Cacciatore, Napoli, 1998, pp. 663-676

----- *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés: note su Simone Porzio*, in «Rivista di storia della filosofia», 2001, pp. 561- 607

----- *Platone allo studio fiorentino-pisano*, in «Rinascimento», 41, 2001, pp. 39-69

----- *Sperone Speroni: la filosofia e la lingua. L' 'ombra' del Pomponazzi e un programma di 'volgarizzamento' del sapere*, in *Il volgare come lingua di cultura tra Trecento e Cinquecento. Atti del Convegno internazionale* (Mantova, 18-20 ottobre 2001), a cura di A. Calzona- F. P. Fiore-A. Tenenti-C. Vasoli, Firenze, 2003, pp. 339-361

VECCE C., *Giano Anisio e l'umanesimo napoletano. Note sulle prime raccolte poetiche dell'Anisio*, in «Critica letteraria», XXIII, 1995, pp. 65-80

VERDE A., *Recensione a Zambelli Paola, Une réincarnation de Jean Pic à l'époque de Pomponazzi*, in «Memorie domenicane», 8-9, 1977-8, pp. 477-479

----- *Dottorati a Pisa e a Firenze. 1505-1528*, in *Xenia Medii Aevi Historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli O. P.*, ed. R. Creytens O. P., P. Künzle O. P., Roma, 1978, pp. 607-785

----- *Il«Parere» del 1587 di Francesco Verino sullo studio pisano*, in *Firenze e la Toscana dei Medici*, Firenze, I, 1988, pp. 71-94

WALKER D. P., *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, London, 1954

WILSON C., *Pomponazzi's criticism of Calculator*, in «Isis», 44, 1953, pp. 355-363

ZAMBELLI P., *Une réincarnation de Jean Pic à l'époque de Pomponazzi : les thèses magiques et hérétiques d'un aristotélicien oublié, Tiberio Russiliano Sesto Calabrese*, Mainz, 1977

----- *Scienza, filosofia, religione nella Toscana di Cosimo*, in *Florence and Venice: comparisons and relations*, II, Firenze, 1980, pp. 3-53

----- *“Aristotelismo eclettico” o polemiche clandestine? Immortalità dell'anima e vicissitudine della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalsky (1879- 1947)*, a cura di O. Pluta, Amsterdam, 1988, pp. 535-572

----- *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano, 1991

ZANIER G., *Ricerche sulla diffusione e fortuna del "De incantationibus" di Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1975

----- *Medicina e filosofia tra '500 e '600*, Milano, 1983

ZANTA L., *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, 1914

ZAVATTARI E., *Il «Tractatus de piscibus» di Simone Porzio*, in «Archivio di storia della scienza», 5, 1924, pp. 228-242

Indice

I. Il principe dei filosofi	7
II. All'ombra di Pomponazzi	24
III. Amori aristotelici	37
IV. <i>Parva naturalia</i> tra Napoli e Pisa	64
V. L'errore di Alessandro	103
VI. Dalla parte dei teologi	126
VII. Un sensato armistizio: l' <i>An homo bonus, vel malus volens fiat</i>	149
VIII. A proposito di fisica	173
Appendice	197
(De la perfectione delli occhi, 198; De la perfectione della mano, 211; Dubbi circa gl'affetti d'amore sopra le parole del Petrarca in quel sonetto <i>Quando giugne per gl'occhi al cor profondo</i> , 213; Lettione sopra il sonetto del Petrarca <i>Io vo piangendo i miei passati giorni</i> , 219; Del sentire, 234; Quaestio de aeternitate animae, 243; De mente humana, 282; De piscibus, 352).	
Bibliografia	370