

UNA RIELABORAZIONE UMANISTICA DELL'ALBERO DI PORFIRIO: L'ANIMAL NELLA DIALETTICA DI LORENZO VALLA

Marco Laffranchi*

SÍNTESE - Examinando a *árvore de Porfírio*, Lorenzo Valla conclui que, por ela, tanto se pode atribuir alma aos simples vegetais, como a Deus como animal imortal. Por isso, propõe uma reelaboração da árvore em dois troncos principais, um referente à substância corpórea e outro à incorpórea.

ABSTRACT - Examining the *tree of Porphyrius*, Lorenzo Valla concludes that by it it is possible to attribute a soul as well to plants as to God as an immortal animal. Therefore he proposes a reelaboration of the tree with two principal stocks: one related to the physical substance and other to the spiritual substance.

In un capitolo cruciale della *Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universae philosophiae*¹ il Valla analizza, per vagliarne *filologicamente* e retorica-

* Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano.

¹ La *Retractatio* del Valla (1407-1457), e, in genere, lo spirito critico e la preoccupazione filologica della sua dialettica si manifestano nel primo umanesimo italiano come momenti di riflessione e di reinterpretazione della logica e del pensiero filosofico delle scuole medievali. Oltre l'edizione cui si fa riferimento per i testi (LAURENTIUS VALLE *Repastinatio dialectice et philosophiae*, edidit G. Zippel, 2 tomi, Padova, Antenore 1982), si vedano in proposito: S. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1972; M. DE PANIZZA LORCH, *Lorenzo Valla*, in Aa.Vv., *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*, edited by A. Rabil Jr., University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1988-1991, 3 voll., vol. III, pp. 332-349; G. DI NAPOLI, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1971; M. FOIS, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico culturale del suo ambiente*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1969; F. GAETA, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1955; P. MACK, *Renaissance argument. Valla and Agricola in the Tradition of Rhetoric and Dialectic*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1993, pp. 22-116; G. MANCINI, *Vita di Lorenzo Valla*, Sansoni, Firenze 1891; G. RADETTI, *La religione di Lorenzo Valla*, in Aa.Vv., *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, Sansoni, Firenze 1955, due tomi, tomo II, pp. 595-620; R. SABBADINI, *Cronologia documentata di Lorenzo Valla*, in L. BAROZZI - R. SABBADINI, *Studi sul Panormita e sul Valla*, Le Mounier, Firenze 1891 (riprodotta in LAURENTIUS VALLA, *Opera omnia*, Basileae, apud Henricum Petrum, Mense Martio - Anno 1540, ristampa anastatica, Bottega d'Erasmo, Torino 1962, due tomi, tomo II, pp. 307 ssgg.); C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e Metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano 1968.

mente la portata semantica, la ripartizione tradizionale dei generi supremi, così come era stata codificata a partire dall'insegnamento di Boezio e di Porfirio. L'albero dei generi accreditato dalla tradizione – riferisce l'umanista – sanciva, mediante la lettura di Aristotele, il primato della sostanza, dalla quale, per distribuzione successiva, venivano fatte dipendere le opposte specie di corpo e di spirito (o anima), a loro volta distinte, ciascuna, dalle differenze più proprie. Il genere corpo, poi, ripartito nelle specie animato e inanimato, comprendeva l'*animal* inteso come corpo animato sensibile, articolato, in quanto genere, nelle specie razionale e irrazionale, cioè uomo e bruto. Sostanza e uomo, dunque, si manifestavano per la tradizione come gli estremi insuperabili dell'arborizzazione delle cose, l'una come genere sommo, l'altro come specie infima.⁷

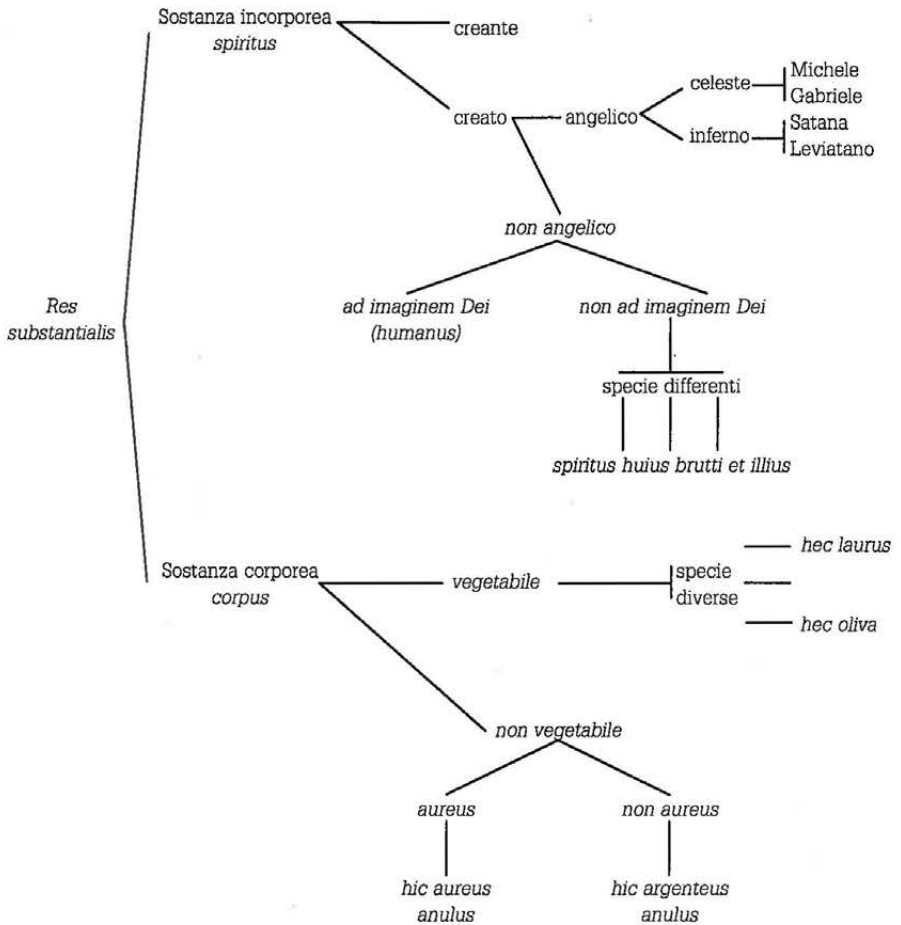
Ora, la diramazione dei generi proposta dagli antichi non soddisfa il Valla, che la ritiene priva di efficace corrispondenza con la realtà; a suo giudizio, infatti, la tradizione falsifica la verità della gerarchia predicamentale e, di conseguenza, dà adito ad articolazioni incoerenti, come quella per cui l'anima, indiscutibilmente incorporea, viene a trovarsi contraddittoriamente innestata tra le differenziazioni del corpo, che è, evidentemente, di natura contraria. È il problema filologico dell'*animal*. C'è un assurdo in termini, per così dire, che può essere risolto soltanto ammettendo che il corpo animato, vale a dire tanto l'uomo quanto qualsiasi altro animale, non sia un unico genere sostanziale, ma una realtà composta che consta di due sostanze, l'una corporea e l'altra incorporea. Dire che l'uomo è corpo, infatti, sarebbe altrettanto assurdo quanto dire che esso è esclusivamente anima (o spirito), dal momento che l'anima e anche il corpo sono entrambi parti dell'uomo, ma non sono l'uomo in toto.⁸ L'umanista si dice convinto del fatto che tale contraddizione non fosse nascosta né a Porfirio, né a Boezio, e se ne rammarica, perché il linguaggio, usato impropriamente nell'arbitraria distinzione dei significati dei due semantemi identici *animatum corpus* e *animal*, aveva finito, a suo parere, per far attribuire l'anima anche ai semplici vegetali e per far considerare i cieli, e lo stesso Dio, come animali immortali.⁹ Egli allora propone un'arborizzazione

⁷ VALLA, *Retractatio*, I, 7, 1-5, pp. 47-48. BOETHII *In Porphyrium dialogi*, I: "Corpus vero quod pridem sub genere posuimus id est substantia, ad substantiam quaedam species, ad animatum corpus genus accipitur. Animatum autem corpus ad corpus species et [scil. est], ad animal genus; animal autem ad animatum corpus species videtur, ad rationale animal, genus. Rationale, item animal, mortalis genus est, species rationalis. Mortale autem genus hominis est, species rationalis animalis: homo autem quod super individua est, nihil de generis natura sortitus est, sed tantum sola species appellatur" (*Patrologia Latina Migne*, vol. 64, col. 40).

⁸ VALLA, *ibi*, 7, p. 48: "hec porphyriana distributio vix ulla ex parte sincera est. Nam, ut taceam quod summus genus est 'res' [...], quod distribuitur in 'substantialem' et 'non substantialem': quo pacto fieri potest ut cum anima sit 'substantie incorporee', reperiam eam subiectam 'substantie corporee', quasi reperiam frigus in contubernio caloris et lucem cum tenebris habitantem?"

⁹ VALLA, *ibi*, 9, p. 49: "Iam ne animal quidem ullum 'immortale' dicendum: non enim qui in celo sunt aut in inferna sede angeli sunt 'animalia', quia nec 'corporea animata', cum nullo sint predita corpore". BOETHII *Commentaria in Porphyrium a se translata*, III: "sub animato corpore, animal ponitur: nam si sensibile adjicias animato corpori, animal facis [...]; sub animali autem rationale atque irrationale; sub rationali Deus et homo, nam si rationali mortale subjeceris, hominem constitues; si immortale, Deum; Deum vero dico corporeum, hunc enim mundum veteres Deum vocabant" (P.L.M. 64, 103).

alternativa della *res*, articolata nei due tronchi principali della sostanza incorporea, lo spirito, e della sostanza corporea, il corpo, come risulta dal seguente schema:



L'*animal*, come si vede, non appartiene a nessuno dei due generi di sostanza, ma risulta constare *ex utroque*, e si distingue per se stesso in *humanum* e *non humanum*.

In tal modo, secondo le ramificazioni proposte dalla *retractatio* dell'albero porfiriano in antitesi alla tradizione aristotelico-boeziana, il Valla procede a trattare le diverse manifestazioni della sostanza spirituale, prendendo in esame dapprima il discorso su Dio e poi quello riguardante lo spirito umano e bestiale. La traccia che l'umanista segue nella discussione è offerta da una serie di osservazioni filologiche, che permettono di precisare via via le singole dottrine, più per chiarire l'uso e il significato dei termini che non per presentare nuove proposte dottrinali.

La critica ad Aristotele circa la natura divina

Quasi a titolo di monito introduttivo, forse per prendere decisamente le distanze dall'atteggiamento dottrinale dell'aristotelismo eterodosso, il Valla invita gli studiosi a rispettare il nascondimento volontario di Dio, diversamente da quanto ha sempre cercato di fare la spregiudicata filosofia dello Stagirita, che con la sua temerarietà intellettualistica si era sforzato iniquamente di misurare e di squadernare i segreti del cielo.⁶ Egli raccoglie numerose citazioni da vari testi di Aristotele per provare con evidenza la loro inconciliabilità con la vera *religio*; alla teologia del Filosofo, a suo giudizio, è infatti imputabile un sostanziale materialismo, di cui è espressione l'indegna attribuzione della corporeità e dell'animalità a Dio.

In ordine alla questione, citando in greco dall'undecimo libro della *Metafisica*, l'umanista raccoglie le parole: “Φαμ ν δ τὸν θεὸν ε ναι ζῶν ἄ διον ἄ ριστον”, concordi, a suo parere, con l'interpretazione porfiriana e boeziana: “Genus animal continet deum et hominem, quae sunt species”.⁷ Il suo commento, deciso e polemico, chiede immediatamente conto di tale presunta ‘fisicità’ implicitamente attribuita a Dio dalle parole del Filosofo, rifacendosi alla critica di carattere filologico circa il termine *animal* che, in riferimento all'albero di Porfirio, già aveva reso esplicita in precedenza. Se infatti *animal* coincide con *corpus animatum*, sostiene, non si può, poi, non parlare di un corpo di Dio, e non gli si può non sottomettere il cielo come corpo, cioè quel cielo che Aristotele dice unico e che invece i moderni astronomi hanno smentito essere tale con la scoperta di un'ulteriore *nova spera*.⁸ Di fatto lo Stagirita, parlando di ζῶν ἄ διον ἄ ριστον si riferiva alla ζωὴ ἀρίστη intesa come ἐνέργεια ἢ κατ' αὐτήν, probabilmente più vicina a quella *vita optima et sempiterna* che S. Tommaso nel suo *Commento alla Metafisica* avrebbe indicato come l'atto per se sussistente, essenziale di Dio, che non alla vitalità semplicemente fisica e sensitiva interpretata, invece, dal Valla.⁹ Aristotele, infatti, chiamava ζῶν ciò che è dotato in maniera sorprendentemente sempiterna dell'ἐνέργεια più nobile e perfetta che l'universo intero contiene in sé, vale a dire quella del “pensiero di pensiero”, che tuttavia Valla, in polemica con l'intellettualismo averroista, avrebbe poi ritenuto altrettanto sconveniente per Dio quanto l'animalità.

D'altra parte, per rafforzare l'idea (e la sorpresa, retoricamente studiata per gettare discredito sul lessico del filosofo di Stagira), l'umanista produce subito altre

⁶ VALLA, *ibi*, 10, p. 53: “Ita nunc quod Deus occultum esse voluit, occultum sit, ne Aristotelis gigantea temeritate celum scandere ac rescindere audeamus, qui nihil nescire videri voluit”. L'atteggiamento antiaristotelico pervade intimamente tutta la produzione filosofica del Valla.

⁷ ARISTOTELIS *Metaphysica*, Λ, 7 (BEKKER 1072 b 28-29); PORPHYRII *Isagoge*, Περὶ τῆς κοινωνίας γένους (ed. cit., p. 14), a Boethio translata, *De communibus generis et differentiae*: “rationale enim etiam si non continet irrationabilia, quemadmodum animal, sed continet hominem et deum, quae sunt species” (ed. cit., p. 40). Per la verità il Valla non sembra leggere correttamente la traduzione di Boezio.

⁸ VALLA, *Retractatio*, I, 8, 11, p. 54: “Animal vero est corpus animatum: quod autem est corpus Dei? Nempe celum quod iste unum vult esse, cum astronomi iam repererint aliud illo aristotelico maius, quam novam speram vocant”.

⁹ ARISTOTELIS *Metaphysica*, Λ, 7 (BEKKER 1072 b 26-30); S. THOMAE AQUINATIS *In XII libros Metaphysicorum*, lib. XII, lect. VIII.

citazioni a effetto, tratte dal medesimo libro della *Metafisica*: “Ὅτι δ εἶς οὐρανός, φανερόν φ’ Ἐἷς οὐρανός μόνος”,⁹ e dalla lettera di queste affermazioni deduce la convinzione che Aristotele sostenesse chiaramente la corporeità e l’animalità di Dio, concludendo consequenzialmente che il Filosofo fosse un pensatore empio, intenzionato a sottomettere la realtà divina a categorie semplicemente umane. Dobbiamo osservare per correttezza, però, che anche queste citazioni, forse arbitrariamente ricontestualizzate dal Valla, non rappresentano autenticamente il pensiero dello Stagirita, visto che il capitolo ottavo del libro dodicesimo della *Metafisica* da cui sono tratte contiene, per contro, la dimostrazione dell’idea che “il” τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον, proprio perché necessariamente immateriale, non possa che essere l’unico reggitore e motore dell’altrettanto unico cielo, cui le sfere dei pianeti sono successivamente soggette, in ordine al moto prodotto dalle intelligenze separate.

Un’ultima questione, infine, ripresa da uno stralcio del trattato *De coelo*: “Deus et natura nihil frustra faciunt”,¹⁰ che comporta un ordine di argomenti, relativi, in questo caso, al tema *de omnipotentia Dei*, incrimina Aristotele per avere associato al primo principio una non meglio identificata Natura, come per garantirgli la compagnia di una *socia* o addirittura di una *uxor*, e per avere sostenuto che Dio non fa nulla di inutile e di assolutamente vano, in quanto vincolato a non poter fare liberamente tutto ciò che potrebbe volere. Il Filosofo, in tal caso, secondo la cui dottrina il Motore immobile era assolutamente impassibile e assolutamente privo di volontà nei confronti del mondo, sarebbe stato colpevole di empietà per aver implicitamente sostenuto che, se questa Natura di cui egli parlava fosse stata veramente accanto a Dio e da esso si fosse distinta, allora o Dio si sarebbe imposto come suo avversario, oppure ne sarebbe divenuto il passivo assistente. In verità, argomenta il Valla, se la Natura fosse realmente paritetica a Dio, non avrebbe bisogno di un Dio siffatto, perché essa, *vis*, *proprietas* e *qualitas mundani corporis*, apparirebbe autosufficiente, e dunque, per un principio di economia, o Dio o la Natura risulterebbero essere un’entità superflua e inesistente.¹¹ La pericolosa conseguenza di questa riduzione immanentistica di Dio, che, tra l’altro, a detta dell’umanista, si rende esplicita quando gli scienziati parlano dell’uomo come un *micron cosmon*, quasi per giustificare l’animalità del primo principio, risulta, invece, costituirsi come la duplice e insana pretesa per cui, da una parte i matematici ritengono di divinare e di sorprendere il destino dell’uomo, anticipandolo con i calcoli della loro vana scienza, dall’altra, per contro, altri propendono per attribuire al caso ed alla cieca fortuità tutti i fenomeni naturali.¹²

⁹ ARISTOTELIS *Metaphysica*, A, 8 (BEKKER 1074 a 31. 38).

¹⁰ ARISTOTELIS *De caelo*, A, 4 (BEKKER 271 a 33).

¹¹ VALLA, *Retractatio*, I, 8, 12, p. 54: “aut supervacaneus erit deus, aut nullus”.

¹² VALLA, *ibi*, 13-14, p. 55: “ut quemadmodum homo ita et celum sive deus sit animal. Hinc reor habuisse mathematicos hortum non scientie, sed vanitatis sue de fato hominis deprehendendo, quos stulte vulgus sequitur [...]: in Dei arbitrio fata sunt, non celi aut temporis [...]. E diverso alii ad naturam omnia referentes et terremotus et cometas et alia huiuscemodi sua sponte fieri, et sine ullius voluntate contendunt, multa etiam temere et casu, quasi fortuna aut fortuita aliquid sint”. Cfr. ARISTOTELIS *Physica*, Θ, 2 (BEKKER 252 b 24-27). ΒΟΕΘΙΗ *De diffinitionum libro*: “Graeci sic diffiniunt: Ἀνθρώπος ἐστὶ μικρόκοσμος τις, id est homo est minor mundus” (P.L.M. 64, 907). Probabilmente in questi paragrafi risuona l’eco delle dottrine di Biagio Pelacani condannate in Pa-

A corollario di questa lunga esegesi dei testi aristotelici, impostata a partire dalla corretta semantica dell'*animal*, l'umanista chiude la sezione dedicata alla critica della corporeità di Dio citando in greco dal *De placitis philosophorum* di Plutarco un brano che, nell'economia del testo, dovrebbe confermare la sua interpretazione del pensiero aristotelico, ma che, anche in questo caso, lascia qualche dubbio circa la sua effettiva pertinenza contestuale. Mentre il brano di Plutarco, infatti, presentando la concezione cosmologica di Aristotele, in effetti distingue la natura chiaramente separata del primo principio del moto, l'umanista, invece, gli attribuisce lo stesso significato che egli ha già tratto dalla personale lettura della *Metafisica*, e benché Plutarco dica chiaramente che per Aristotele il dio superno è: "ε δος χωριστὸν ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρα τοῦ παντός, ἧτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα", e aggiunge che tale σῶμα è: "διηρημένον ἡτὰ σφαίρας"¹³ (cosicché, di fatto, sembra distinguere nettamente il corpo etereo da quel Primo Motore più alto che la successiva descrizione delle sfere celesti, i corpi eteri distinti secondo ragione anche se uniti per natura, non sembra inglobare nel cielo), il Valla protesta ed esprime disgusto contro quella che, un po' aprioristicamente, dice essere l'orribile descrizione di un mostro piuttosto che un elevato discorso di teologia naturale.

Il mondo, conclude decisamente l'umanista, dopo avere accumulato argomenti contrari alla teoria "immanentistica" dell'eternità del creato, non è né animato per sé né, tanto meno, permeato dalle menti che i greci chiamavano νόας e i latini *intelligentias*, quasi Dio avesse potuto ingiungere agli angeli di presiedere al movimento dei globi; tale dottrina, infatti, non avrebbe potuto essere sostenuta neppure da Aristotele, che, sostenendo l'animalità - come si è detto sopra - degli dei, mai avrebbe ipotizzato l'esistenza di spiriti o di anime prive di corpo.¹⁴

Le critiche alla morfologia dell'anima in Aristotele

Come si è detto in partenza, presentando la riformulazione dello schema porfiriano, il Valla ritiene che l'*animal* non sia genere, ma risulti come una

via nel 1396 e verosimilmente sostenute o comunque riferite dal figlio di Biagio, Francesco (o Antonio) nell'insegnamento di matematica, filosofia naturale e morale nell'anno 1433, quando il Valla nella stessa università deteneva la cattedra di retorica e si confrontava con i colleghi delle altre facoltà dell'ateneo (cfr. Codice diplomatico e Cesarini Martinelli).

¹³ VALLA, *ibi*, 15, p. 55 (cfr. PLUTARCHI *De placitis Philosophorum*, I, Z, 881 ef); VALLA, *ibi*, 16, p. 56: "Monstrum hoc, non Deus est, qui cum sit unum animal tamen ex multis quoque minoribus animalibus constet, id est ex [...] speris, immo 'spiris'. Nam serpens ille mihi videtur, quam 'hydram' vocabant, que cum esset animal unum tamen septem in se capita, que totidem anime et totidem animalia erant, habebat: [...] plures spere sunt, quos isti 'epicyclos' appellant [...] non alio monstro quam quod Aristoteles ait, in conceptibus quorundam murium nondum editis, alios musculos reperiri conceptos". Cfr. ARISTOTELIS *Historia animalium*, Z, 37 (BEKKER 580 b, 29-31). S. THOMAE AQUINATIS *Summa Theologiae*, I, 32, art. 1, ad 2; PAULI VENETI *Liber coeli et mundi*, 16 (in *Summa naturae*, ed. Venetiis 1503 [cit. in VALLA, *Repastinatio dialectice et philosophie*, ed. cit., p. 56]).

¹⁴ VALLA, *ibi*, 19, p. 57: "a quibus globos ipsos citari volunt, scilicet totidem angelis illic a Deo assidere iussis: quasi Aristoteles sentiat ullos spiritus aut uillas animas esse sine corpore, qui deos facit corpora animata". Cfr. ARISTOTELIS *Metaphysica*, A, 1-4; S. THOMAE AQUINATIS *Summa Theologiae*, I, 79, art. 10; PAULI VENETI *Liber de anima*, 42 (in *Summa naturae*, ed. Venetiis 1503 [cit. in VALLA, *Repastinatio dialectice et philosophie*, ed. cit., p. 57]).

struttura composita, effetto del concorso di un'anima e di un corpo, lo spirito creato e la materia organizzata; a giudizio dell'umanista, poi, il modello animale bisostanziale vale indifferentemente per tutte le nature animate, ossia tanto per i bruti quanto per l'uomo. L'antropologia valliana, in un primo momento, muove a una complessa *emendatio* di vari spunti della dottrina di Aristotele, per dimostrare che la soluzione dello Stagirita, cioè la proposta di una morfologia della *Ψυχή* ripartita a seconda dei livelli organici sottoposti, non soddisfa le esigenze di coerenza del lessico relativo all'uomo, e non spiega, di conseguenza, la reale natura del suo essere composito. In secondo luogo, respinta la psicologia peripatetica, l'umanista dispiega la sua dottrina distinguendo l'uomo dalla bestia non in virtù della razionalità, fenomenologicamente connotativa di ogni animale, ma della sua somiglianza con Dio. Il capitolo *De anima* della *Retractatio* si apre immediatamente con un ironico apprezzamento nei confronti di Aristotele, il quale, pretendendo di confutare come inette le opinioni di psicologia degli altri pensatori, si era dimostrato il più incapace di tutti, ricorrendo alla ridicola dottrina che attribuiva l'anima perfino alle piante;¹⁶ e come nel precedente percorso teologico, buona parte del trattato è dedicata a un serrato confronto filologico con la formulazione lessicale delle tesi aristoteliche.

Già si è notato che secondo il Valla non c'è ragione alcuna per separare nel significato il termine 'animale' dal termine 'corpo animato', dal momento che si chiama *animal* tutto ciò che ha un'anima, mentre è detto *inanimum* ciò che non è, appunto, animale; linguisticamente, poi, il sostantivo *animal* equivale sia al participio *animans* sia al nome aggettivo *animalis*, -e, e tanto le *res animales* e quanto le *res animatae* sono da considerare *animalia* a tutti gli effetti, come molti degli antichi testimoniarono attraverso la diffusa credenza che il mondo intero – lo si è già spiegato – fosse un unico grande *animal*.¹⁶ Ora, nota l'umanista, Aristotele considerò paradossalmente le piante veri e propri animali, attribuendo ad esse l'anima vegetativa; per giunta, poi, sostenne tale dottrina, già per se stessa assurda, senza ovviamente appoggiarsi su alcuna giustificazione linguistica, neppure apparentemente plausibile, e anzi, in contrasto con la consuetudine. Soltanto perché colpito o forse impressionato dalla trasformazione della pianta, che, in qualche modo, sembra vivere e morire, egli volle classificarla con l'appellativo ζῷον, che deriva appunto a *vivendo* (ἀπό τοῦ ζῆν), a prescindere dal duplice fatto che, da una parte, in tutta la tradizione che lo aveva preceduto non c'era stato alcun autore che avesse chiamato ζῷον una pianta, e che, dall'altra, questa pretesa ragione non contribuiva in alcun modo a spiegare l'ulteriore, implicita e più impegnativa affermazione per cui le piante fossero da considerarsi come animali, e quindi fornite di un'anima'.¹⁷ In verità, dice il Valla, esse non sono dotate di vita, e per esse si può sì parlare di una parvenza biologica, ma soltanto metaforicamente, come quando si dice, ad esempio, *aqua viva*,

¹⁶ VALLA, *Retractatio*, I, 9, 1, p. 59: "Cum omnium opiniones confutat Aristoteles ut ineptas, ipse omnium pene sensit ineptissime vel ob hoc, quod animam dat arboribus et herbis".

¹⁶ VALLA, *ibi*, 2, p. 59.

¹⁷ Cfr. ARISTOTELIS *De anima*, A, 5 (BEKKER 410 b 22-23; 411 b 27-29); *De partibus animalium*, B, 10 (BEKKER 655 b 32-33).

argentum vivum o qualcosa del genere; soltanto in ultima analisi, semmai, si può concedere che esse, per così dire, vivano *per viriditatem*. Le piante non sono esseri viventi, tanto meno, dunque, sono animali; in ogni caso, le piante-animali di cui parlò Aristotele non sono sicuramente ζῷα-*animalia*, visto che il termine *animal* deriva ἀπο τοῦ ἀνέμου, vale a dire dalla radice nominale che significa *ventus* oppure *flatus* e che nulla ha a che fare con il sostantivo ζῷον e con il verbo ζῆν. Esse non sono animali perché non contengono alcun alito vitale, come è provato dal ridicolo assurdo di pensare alla pluralità di anime che abiterebbe in ciascuno di noi, se ogni nostro pelo ne avesse una.¹⁸

La controversia sulla sostanzialità dell'anima

Oltre questa *emendatio* lessicale l'umanista procede a discutere, sempre dal punto di vista filologico, i problemi dell'origine e della sopravvivenza dell'anima spirituale, dichiarandosi quasi rassegnato a non meravigliarsi del fatto che lo Stagirita avesse attribuito anche all'uomo una psiche in parte corruttibile, mortale e sostanzialmente identica alla presunta anima dei vegetali. Non accogliendo le affermazioni del Filosofo, che a suo parere avrebbe insegnato che l'anima umana si compone di due parti, l'una irrazionale, l'altra razionale, la prima soggetta a generazione e corruzione, la seconda invece divina, il Valla si impegna a smantellarle con la consueta acribia filologica e dà inizio, così, a un itinerario complesso di lettura e di interpretazione dei testi aristotelici che, man mano, porta a precisare la sua posizione rispetto al problema della definizione sia dell'anima sia dell'uomo. Per l'umanista il problema psicologico più urgente, da cui dipende la successiva soluzione di ogni controversia sull'anima, risulta quello circa la statura reale dell'anima umana (o del suo spessore semantico), se cioè si possa decidere della sua natura di qualità o di sostanza.¹⁹

Egli osserva subito che se si dovesse dare ragione a Aristotele, e cioè se l'anima dell'uomo fosse *compacta et coalita* di due parti, l'una vile e l'altra invece eccellente, lo spirito umano dovrebbe essere paragonato o a un mitico centauro, metà uomo e metà cavallo, oppure a un satiro o a un tritone, metà capro o pesce. Come queste fantastiche figure sono *biformes* e *bicorpores*, commenta, l'anima aristotelica, analogamente, apparirebbe *biformis* e *bianima*, in parte bestiale ed in parte divina, nulla di intermedio e, cioè, di veramente umano. A prova di quanto supposto il Valla propone in latino passi tratti dalla *Politica* e dal *De anima*. Nel primo brano egli legge una conferma alla sua interpretazione della dottrina aristotelica nell'affermazione che nell'anima dell'uomo sono operanti due livelli differenti, l'uno dominante perché dotato di per sé di ragione, l'altro invece subalterno e capace, semmai, soltanto di obbedire al primo; in un secondo passo

¹⁸ Valla, *Retractatio*, I, 9, 2-7, pp. 59-61. Con queste affermazioni, implicitamente, il Valla contraddice le critiche alla teologia aristotelica analizzate poco sopra.

¹⁹ Valla, *ibi*, 8, p. 61: "non miror Aristotelem dedisse animum herbis, que cum ipsa illarum vita extinguatur, cum talem faciat ex parte animam hominis. Nam eam et duobus tanquam frustis conglutinat, irrationali et rationali et illam quidem gigni et interire, hanc vero nunquam nec genitam nec corruptibilem, illam et potentia seminis creari, hanc divinam esse" (Cfr. ARISTOTELIS *De anima*, B, 1-2 [BEKKER 412 ssgg.]).

della stessa opera, poi, egli mette in evidenza come Aristotele si fosse soffermato a confrontare la struttura politica, fatta di disparità relative alla natura, con diversi termini di paragone, tra i quali in primo luogo la struttura dell'animale, fatto di anima e di corpo, poi quella dell'anima, costituita di ragione e di appetito, e infine quelle della società domestica e del potere, rappresentate dalla differenza tra uomo e donna e tra padrone e servo.²⁰ Per precisare, poi, che il Filosofo non parlava di due proprietà complementari di una sola anima, ma, più distintamente, di due anime diverse, l'umanista fa riferimento a un terzo passo della *Politica*, nel quale lo Stagirita aveva spiegato come, a differenza dell'anima vegetativa, l'anima razionale si generasse nell'uomo non dalla nascita, ma successivamente, con la crescita. Da due affermazioni del *De anima*, infine, deduce che egli riteneva corruttibile una delle parti dell'anima ed incorruttibile l'altra, l'una inseparabile dal corpo e l'altra separabile.²¹

A questo punto, interrompendo l'analisi, il Valla denuncia la contraddizione che, a suo giudizio, si può ricavare dal complesso delle tesi dello Stagirita; gli sembra, infatti, che non si possa per un verso ammettere l'immortalità dell'anima e nel contempo affermare che essa venga comunemente generata dal corpo. Eppure, sottolinea, proprio questo assurdo sarebbe esattamente ciò che si può ricavare mettendo a confronto, da una parte, le argomentazioni del trattato *De generatione animalium*, in cui lo Stagirita affermava che, mentre il corpo dell'uomo proviene *ex femina*, l'anima ricava la sua origine *e masculo*, e dall'altra il discorso del *De anima*, in cui invece si argomentava che l'anima è l'ἐντελέχεια del corpo, non viceversa il corpo dell'anima, e che perciò non si poteva pensare che essa fosse un corpo, essendo οὐσία come *species corporis naturalis potentia vitam habentis*.²²

²⁰ VALLA, *ibi*, 9, p. 62: "Verba eius hec sunt in libris *De Republica*: 'Dividuntur autem due partes anime, quarum una quidem habet rationem per se, altera vero non habet quidem per se, sed rationi obedire potest' et iterum: 'Quoniam ex disparibus civitas sicuti animal ex anima et corpore, et anima ex ratione et appetitu domusque ex viro et uxore, et possessio ex domino et servo'." (Cfr. ARISTOTELIS *Politica*, H, 14 [BEKKER 1333 a 16-18]; *ibi*, Γ, 4 [BEKKER 1277 a 5-8]). Come controprova della correttezza delle sue citazioni il Valla propone di seguito un testo di Boezio che conferma la posizione aristotelica così come egli l'ha intesa (VALLA *ibidem*): "Quid est autem aliud, quod ipsius inter se partes anime coniungat: quae, ut Aristoteli placet, ex rationabili irrationabilique coniuncta est?" (BOETHI *De musica*, I, 2 [P.L.M. 63, 1172]; in questo passo Boezio è impegnato a distinguere i tre generi della musica, vale a dire quella *mundana* (cosmica), quella *humana*, che ha la capacità di congiungere le parti dell'anima, e quella *constituta in strumentis*).

²¹ VALLA, *ibi*, 10-11, pp. 62-63: "Et ne putares hec esse duas anime proprietates [...] in eisdem *De Republica* libris: '[...] Ut autem prius est corpus generatione anime, ita quod non habet rationem, eo quod habet: quod manifestum est in pueris, in quibus ira (idest 'θυμός') et voluntas nec non concupiscentia statim creatis inest; ratio vero (idest 'λογισμός') et mens proficientibus etate naturaliter ingeneratur ('ἐγγίνεσθαι πέφυκε')". Ideoque alteram perire vult alteram non perire. Si quidem ita inquit in libris *De anima*: 'Quod anima quidem non est separabilis a corpore aut alieque eius partes, si separabilis suapte natura est, non est dubium' et mox: '[...] De mente autem et contemplativa potentia nondum liquet; sed videtur anime alterum genus esse et hoc contingit separari, quemadmodum sempiternum a corruptibili [...]'. (Cfr. ARISTOTELIS *Politica*, H, 15 [BEKKER 1334 b 20-25]; *De anima*, B, 1 [BEKKER 413 a 4-5]; B, 2 [413 b 24-27]). Nelle righe successive Aristotele suggerisce che non è contraddittorio che qualche parte dell'anima sia separabile dal corpo, visto che, pur essendo atto, non è atto di alcuna parte del corpo).

²² VALLA, *ibi*, 12-15, p. 63-64: "in libris *De generatione animalium*, iniquis: 'Est autem corpus quidem ex femina, anima vero e masculo: nam anima corporis alicuius usia est'; et iterum: 'Si igitur mas est huiuscemodi anime effectivum'; et in libris *De anima*: '[...] materia quidem potentia,

Dunque Aristotele, secondo l'umanista, si sarebbe mosso con difficoltà tra queste affermazioni contraddittorie e avrebbe testimoniato, proprio nell'incedere impacciato del suo discorso, la stoltezza intrinseca del suo pensiero antropologico; seguendo il Filosofo, infatti, a giudizio del Valla, sembrerebbe doversi concludere che una parte dell'anima è una specie di *vas*, contenente l'altro segmento di essa, oppure, ancora più paradossalmente, che l'anima funge impropriamente da *operculum corporei vasis*.

Tutto sommato, dunque, l'umanista non si dice fermamente convinto dell'assurdità dell'insegnamento di Aristotele, ma si limita a dire, il che, forse, dal suo punto di vista è un apprezzamento di segno ancor più negativo, che la dottrina da lui esposta non è per niente chiara, e di conseguenza è fonte di confusione e prerogativa di arbitrarismo. È infatti oscuro, a suo parere, tutto quanto il Filosofo affermava circa la divinità e la sopravvivenza della *pars rationalis* dell'uomo, e quand'anche fosse vero che ogni generato si corrompe, come lo Stagirita sembrerebbe aver sostenuto in linea di massima, ne verrebbe che l'anima o perisce o non è generata, con il risultato che tale alternativa si scoprirebbe chiaramente e ugualmente falsa in entrambi i casi. Se poi l'anima del bruto fosse *qualitas*²¹ e non *substantia*, lo sarebbe anche l'anima dell'uomo, con un'evidente controsenso in rapporto alla sua immortalità e alla sua responsabilità morale; se invece fosse *substantia*, cioè *res*, allora ci sarebbe qualcosa di reale che si annichila, eventualità che al Valla non genererebbe problema, ma che per i peripatetici, come egli stesso ha cura di rimarcare, non potrebbe assolutamente mai darsi.

La soluzione del Valla

La soluzione della controversia, che è prettamente linguistica e relativa al campo della verità del significato nei termini e nelle proposizioni dottrinali, è una presa di posizione assunta al di fuori dell'orizzonte aristotelico con valore di pronunciamento discriminante per qualsiasi speculazione futura: "Dico autem aliquid nunc non qualitatem aut actionem, sed quod maius est, substantiam. [...] Erit itaque anima bruti substantia, non qualitas, neque ex 'potentia' materie (ut aiunt) producta [...], sed divino nutu ex nihilo vel facta vel creata vel genita",²² e con ciò sarebbe insensato tanto affermare che la sostanza animale nasca da qualcosa di semplicemente corporale, il presupposto porfiriano, quanto ritenere che dall'animale possa generarsi il corporale.

species autem entelechia, quoniam quod ex his, id animatum; non corpus est entelechia anime, sed ipsa corporis alicuius. Et propterea bene opinatur quibus videtur neque sine corpore esse, neque corpus aliquid anima [...]; et alibi: '[...] omne corpus naturale particeps vite, usia sit; usia autem sic ut composita. [...] vitam enim habens, corpus non erit anima: nam non secundum subiectum est corpus, sed potius ut subiectum et materia. Necessarium animam usiam esse, ut speciem corporis naturalis potentia vitam habentis.'" (Cf. ARISTOTELIS *De generatione animalium*, B, 4; 5 [BEKKER 738 b 25-26; 741 a 13-14]; *De anima*, B, 2; 1 [BEKKER 414 a 16-20; 412 a 15-21]).

²¹ VALLA, *ibi*, 16, p. 64: "nam illa pars rationalis an sit pars Dei, an vivat defuncto corpore, quid dicat [Aristoteles] non intelligo".

²² VALLA, *ibi*, 17-18, p. 65.

È l'evidenza delle cose, dunque, vale a dire la trasparenza della *res* mediata dall'autorevole linguaggio della consuetudine elegante, indipendentemente dalle reti della speculazione astratta avallata dai maestri medievali, a determinare il *sentire de anima*; essa è sostanza spirituale fatta dal nulla, e proprio perché creata dal cenno divino, passibile di ritornare al nulla da dove è venuta, nonostante l'opposizione (ritenuta dal Valla arbitraria) del rigido veto aristotelico. La salvaguardia teorica dell'incorruttibilità della vita spirituale umana è, allora, l'argomento della discussione immediatamente successiva.²⁶ L'anima dell'uomo si distingue come immortale, anche se Aristotele sembrerebbe suggerire il contrario, ma la sua immortalità non può coincidere con la spiritualità, che è comune anche ai bruti.

L'essere umano non può certo non distanziarsi dalla bestia, e per descrivere la differenza l'umanista rimanda esplicitamente a un esempio usato anche nel suo dialogo *De vero falsoque bono*: come i fuochi terreni sono molto simili a quelli celesti, dice, così le anime dei bruti sono simili alle anime umane, ma mentre le prime, come le fiamme dei lucignoli, si estinguono presto, quelle umane, come le stelle, ardon in perpetuo.²⁷ Plutarco era dell'opinione che Aristotele e Dicearco non ritenessero immortale l'anima umana, pur considerandola partecipe di divinità, che poi intendevano coincidere la ragione.²⁸ E benché da alcuni testi di Aristotele appaia che questa componente divina abita nell'uomo, ci sono però altri passi delle opere dello Stagirita che fanno di essa qualcosa di comune anche alle bestie; nel *De generatione animalium*, ad esempio, si parla di uno *θεῖον* che viene spiegato come ragione, dice il Valla, ma paradossalmente lo stesso *θεῖον* è poi partecipato anche alle api, che nel *De membris animalium* Aristotele diceva addirittura dotate di prudenza.²⁹ In altri passi, invece, egli negava così insistentemente che le bestie siano dotate della ragione, che la tradizione a lui successiva e da lui dipendente aveva affermato che l'uomo è l'*animal rationale mortale*, il bruto, invece, l'*animal irrationale mortale*.

Di fatto non è essenziale per il Valla sapere se l'anima della bestia sia razionale ai fini della soluzione del problema dell'immortalità, perché l'immortalità, a suo giudizio, non dipende dalla ragione e non è conseguenza di una funzione caratteristica dell'anima. Gli aristotelici e la tradizione scolastica, invece, lo pretenderebbero implicitamente nella definizione dell'uomo, ma, assicura

²⁶ Si ricordi che il dogma dell'immortalità dell'anima umana fu formulato soltanto nel 1513 in occasione del Concilio Lateranense V.

²⁷ VALLA, *Retractatio*, I, 9, 19, p. 65. Cfr. VALLA *De vero falsoque bono*, III, 7, 4 (critical edition by M. De Panizza Lorch, Adriatica Editrice, Bari 1970), p. 107: "accipe meliorem quam tu de bestiis ad nos usus es similitudinem. Similis est anima hominum, inquis, anime brutorum. Quid similitum quam lumen stellarum lumini lucerne? Et tamen hoc mortale est, illud eternum. Ita anima, quam prisci dicebant esse flammei vigoris, alia est hominum alia brutorum".

²⁸ VALLA, *ibidem*, pp. 65-66: "Plutarchus inquit Aristotelem et Dicearchum immortalem quidem esse animam non sentire, sed tamen divinitatis cuiusdam participem" (cfr. PLUTARCHI *De placitis philosophorum*, V, A', 904 e).

²⁹ VALLA, *ibi*, 20, p. 66: "Esto divinum hoc sit, id tamen cum bestiis Aristoteles facit nobis esse commune, inquis in libris *De generatione animalium*: 'Non enim habent aliquid divinum, sicuti genus apium'." (Cfr. ARISTOTELIS *De generatione animalium*, Γ, 10 [BEKKER 761 a 4-5]; *De membris animalium*, B, 2 [BEKKER 648 a 5-7]. È da osservare che il *φρόνιμον* che Aristotele scopre nella prudenza delle api non è certo attribuibile alle funzioni di un'anima intellettuale individuale).

l'umanista, senza fornire alcuna solida *ratio* di carattere, ovviamente, filologico. Prescindendo, infatti, dal dubbio sull'interpretazione del pensiero di Aristotele, Valla domanda, in tono di sfida, come si potrebbe negare la ragione alle bestie, se ad esse, d'altro canto, si riconoscessero memoria e volontà; ma memoria e volontà – questo è il senso dei paragrafi che seguono – è facile riscontrarle anche nel comportamento degli animali inferiori, dunque anche gli animali partecipano necessariamente della razionalità. Memoria, ragione e volontà sono inequivocabilmente le tre facoltà che definiscono e costituiscono la sostanza spirituale dell'anima di qualsiasi *animal*.

Le facoltà dello spirito negli animali e la specificità dell'uomo

Enumerando le tre potenze dell'anima l'umanista analizza per prima la memoria. Essa è denominata così a *retinendo*, benchè sia essa medesima, e non altra facoltà, a presiedere anche all'azione del *capere*. La memoria si comporta, cioè, alla stessa stregua della mano, di cui unica è la facoltà del tenere e del prendere nel trattenere, come dimostrano i verbi latini *teneo* ed *accipio*, usati spesso con il medesimo significato. Così concepita, la memoria si configura come il luogo gnoseologico cruciale che divarica la teoria della conoscenza valliana da quella tradizionale.²⁹ In quanto facoltà percettiva e fonte di qualsiasi sapere, essa non può identificarsi con il senso interno confinato dagli scolastici nel corpo fisico e subordinato alla regia del senso comune, che, a detta del Valla, non ha ragione alcuna di esistere;³⁰ essa si evidenzia, invece, come la facoltà spirituale che coglie la *res* nella pienezza veritativa del suo concetto. Strettamente concatenata con la memoria è poi la *ratio*, facoltà analitica e critica, il cui compito consiste nell'esaminare le *res* di cui la memoria si è impossessata;³¹ terza facoltà, abituata a esercitare il proprio compito soltanto in seguito alla previa attivazione delle altre due, è la *voluntas*, che, in base al significato del proprio nome, sembrerebbe sempre volere, dice l'umanista, anche quando il suo volere è un negativo non-volere.³²

È curioso che l'umanista faccia seguire immediatamente a queste parole una vera e propria conclusione di ragionamento: “ergo non potest in brutis sequi

²⁹ VALLA, *ibi*, 22, p. 66: “‘Memoria’ prima vis anime [...] ut manus que capit quippiam, eadem tenet et pene in capiendo tenet”; *ibi*, 43, p. 73: “prima vis est obiecta capiendi”. È semmai nella dottrina della conoscenza di G. Duns Scoto che è possibile rintracciare una valutazione della memoria nei termini di perfezione operativa dell'anima che si esplica nel recepire e nel generare l'intelligibile (cfr. G. PIZZO, *Volontà e memoria: ragioni di un rapporto*, in Aa.Vv., *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1995, pp. 39-53).

³⁰ VALLA, *ibi*, 43, p. 73: “Nullum enim est, quem vocant communem sensum”.

³¹ VALLA, *ibi*, 24, p. 67: “Proxima vis anime est ‘ratio’, cuius munus est res memoria perceptas ac retentas examinare, et quasi de his ferre sententiam”; *ibi*, 43, p. 73: “secunda [vis] de iis [obiectis] iudicandi”.

³² VALLA, *ibi*, 25, p. 67: “Tertia vis que nisi memoria teneat et ratio iudicaverit officio suo vacat, hec dicitur ‘voluntas’ [...] Eius officium est amare vel odisse”; *ibi*, 43, p. 73: “tertia [vis] ex eisdem [obiectis] voluptatem vel molestiam capiendi”. È difficile stabilire, da questi brevissimi accenni, se Valla voglia riferirsi anche al concetto di volontà (cfr. S. THOMAE AQUINATIS *Summa Theologiae*, I^a II^a, q. 8, art. 1, ad 1).

voluntas, nisi antecesserit iudicatio”³⁰ quando, poco sopra, aveva invece dedotto, inversamente, che anche i bruti partecipano della ragione, proprio perché hanno volontà. Questo argomento, comunque, benché metodologicamente scorretto se valutato a partire da un’ottica del rigore deduttivo, viene inserito a questo punto per introdurre una *emendatio* lessicale di sapore, di nuovo, antiaristotelico. I dialettici peripatetici, infatti, pur negando la ragione ai bruti, ricorrono al teorema dell’istinto per spiegare il comportamento intelligente del cane o del cavallo che seguono astutamente una pista; senza spingersi a concedere loro memoria e arbitrio, cioè, essi hanno escogitato la *versutia* lessicale dell’istinto, senza voler ammettere che esso agisca anche nell’uomo sotto forma di *impetus voluntatis*. È ridicolo, commenta poi il Valla, ritrovarsi a dover sostenere che indifferentemente gli esseri inanimati, i bruti e i fanciulli, siano privi di potere di scelta, come sembrerebbe pretendere Aristotele, per il solo fatto che essi sono detti tutti privi di ragione. Ciò, infatti, equivarrebbe a dire che essi appartengono tutti allo stesso livello specifico, o forse sarebbe come pretendere che, siccome la ragione dei bambini non è ancora perfettamente formata, essi neppure la possiedano.³¹ L’umanista, dunque, ritiene che gli animali inferiori siano dotati di ragione e volontà tanto quanto l’uomo, e, affermando che l’anima del bruto, come quella dell’uomo, è una sostanza spirituale creata, egli conclude: “Habent itaque et bestie sicuti nos memoriam, rationem et voluntatem, quia et animam habent et ut nos animalia sunt.”³² Egli nega, in breve, che l’anima vegetativa e sensitiva sia l’atto di un organismo fisico, classificabile in qualità di forma materiale, corruttibile nella disgregazione degli elementi del corpo e legata, quanto alle sue funzioni, alla semplice legge della conservazione della specie; l’anima è invece anche *ratio*, e tutto ciò che non è razionale, a suo giudizio, non è neppure riconoscibile come animale. Precipitato tutto ciò, egli prosegue a caratterizzare l’uomo mediante l’analisi del racconto biblico della creazione, che costituisce il luogo decisivo per spiegare la verità retorica del punto di vista antropologico.

La differenza specificante dell’uomo consiste nel solo fatto di essere creato ad *imaginem et similitudinem Dei*, un dato capace da solo di relativizzare a un semplice rapporto di quantità l’inferiore somiglianza con le bestie, paragonabile ai diversi gradi di intensità della luce di cui brillano le stelle e i lumi estinguibili. Eretti e sublimi nel corpo e nell’animo gli uomini guardano al cielo, cui tendono nel loro intero essere perché nati all’eternità, perché capaci di comprendere le cose supreme, perché disposti dalla creazione alla scelta, al desiderio, al timore e al godimento di realtà più complesse e più grandi rispetto a quelle fatte oggetto delle intenzioni semplicemente animali. Ciò significa che la differenza specificante

³⁰ VALLA, *ibidem*.

³¹ VALLA, *ibi*, 26-27, p. 68: “si puer nondum perfectam rationem, continuo et nullam habet? [...] Quid de pueris, si habent electionem, cum et in venando et in itinere faciendo nonnunquam et canis et equus melius iter ingreditur quam venator et sessor [...]?” Cfr. PAULI VENETI *Liber de anima*, 30: “apes et formicae [...] agunt solum ex instinctis naturae [...] et ita non proprie agunt opera prudentiae, sed solum prudentia naturalis” (ed. cit. [cit. in VALLA, *Repastinatio dialectice et philosophiae*, ed. cit., p. 68]); cfr. ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, I, 4 (Bekker 1111 b 6-10; il ragionamento di Aristotele non sembra potersi intendere nel senso attribuito dal Valla).

³² VALLA, *ibi*, 26, p. 68.

non è tanto un fatto 'qualitativo', espressione che per il lessico dell'umanista non si declinerebbe nell'accezione scolastica della differenza astratta, ma consiste semplicemente in una proporzione quantitativa, giustificata dalla sovranaturalità dell'origine dell'uomo, direttamente plasmato dalla mano del creatore e immediatamente inabitato dal suo alito vitale.³⁶

Concludendo, è opportuno precisare che il motivo per cui l'umanista rigetta il teorema scolastico della razionalità come prerogativa soltanto umana è, come di consueto, di ordine filologico. Se infatti nella tradizione latina *ratio* avesse significato e significasse veramente *vim mentis ad divina intelligenda atque amanda*, vale a dire l'accezione entro i limiti della quale i *viri ecclesiastici* parlano della specificità umana, allora anch'egli si sarebbe detto disposto a sottoscrivere la definizione dell'uomo come *animal rationale*; di fatto però, osserva, il significato che la consuetudine accredita per il termine *ratio* si configura piuttosto entro un orizzonte più vasto di estensione concettuale, non solo negli scritti di Aristotele, ma anche in Cicerone, in Quintiliano e presso altre autorità di rilievo che attribuiscono la *ratio*, appunto, anche agli animali non umani. La testimonianza che più conta, comunque, e sulla quale il Valla appoggia il suo personale parere è quella di Firmiano Lattanzio, noto *vir christianus*, il quale, incidentalmente, trattando del sommo bene, scrive che la *ratio* è stata probabilmente data senza distinzione a tutti gli animali.³⁷ D'altra parte, il termine greco λόγος non significa soltanto *ratio*, ma anche *sermo*, motivo per cui i bruti furono detti dagli antichi ἄλογα, pur essendo forniti di ragione. L'uomo dunque non è *animal rationale*, ma deve definirsi più propriamente come quell'animale bisostanziale il cui spirito è creato a immagine di Dio.

³⁶ VALLA, *ibi*, 29, p. 69: "quoniam ad eternitatem nati sumus, eterna atque celestia intelligimus, ideo plurim capaces sumus, plura et maiora optamus, plura concupiscimus, plura timemus, plura gaudemus dolemusque". Cfr. AURELI AUGUSTINI *De Genesi ad litteram* VI, 12: "quod erecta statura factus est [...] secundum id quod in coelum erectum est, ad intuenda quae in corpore ipsius mundi superna sunt" (P.L.M. 34, 348); LUCI CAECILII FIRMIANI LACTANTII *Institutionum*, III, 10: "Ex quo efficitur, ut is agnoscat Deum, qui, unde ortus sit, recordetur [...] Nam quid est, cur iidem ipsi disputent, eo dirigendam esse mentem, quo vultus erectus est? Si enim nobis in coelum spectandum est, ad nihil aliud utique quam ob religionem. Si religio tollitur, nulla nobis ratio cum coelo est. Itaque aut eo est spectandum aut in terram procumbendum. In terram procumbere ne si velimus quidem possumus, quorum status rectus est. In coelum igitur spectandum est, quo natura corporis provocat" (P.L.M. 6, 375).

³⁷ VALLA, *Retractatio*, I, 9, 30, p. 69: "Quod si rationem statuerent 'vim mentis ad divina intelligenda atque amanda' (quem in modum videntur mihi fere viri ecclesiastici accipere, non tamen ex verbis sanctis, sed philosophorum hoc vocabulum mutuati), faterer equidem solum hominem competentem esse rationis, eumque solum animal rationale"; LUCI CAECILII FIRMIANI LACTANTII *Institutionum*, III, 10: "Summum igitur hominis bonum in sola religione est; nam caetera, etiam quae putantur esse homini propria, in caeteris quoque animalibus reperiuntur [...] Potest aliquis negare illis inesse rationem, cum hominem ipsum saepe illudant? [...] Incertum est igitur, utrumne illa, quae homini tribuuntur, communia sint cum aliis viventibus: religionis certe sunt expertia. Equidem sic arbitror, universis animalibus datam esse rationem" (P.L.M. 6, 374).