

Edward P. MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, (Variorum Collected Studies Series, 697), Ashgate, Aldershot – Burlington 2000.

Per oltre un quarto di secolo le opere di Nicoletto Vernia (†1499) e di Agostino Nifo (1470ca.-1538) sono state oggetto delle indagini del prof. Edward Patrick Mahoney. Il volume qui in esame raccoglie dodici saggi dello studioso statunitense sui due pensatori rinascimentali, pubblicati tra il 1970 e il 1993:¹ (VII) *Agostino Nifo's Early Views on Immortality* (1970), (X) *Pier Nicola Castellanini and Agostino Nifo on Averroë's Doctrine of the Agent Intellect* (1970), (VIII) *Agostino Nifo's "De sensu agente"* (1971), (XI) *Agostino Nifo and Saint Thomas Aquinas* (1976), (IX) *Antonio Trombetta and Agostino Nifo on Averroës and Intelligible Species: A Philosophical Dispute at the University of Padua* (1976), (III) *Nicoletto Vernia on the Soul and Immortality* (1976), (I) *Philosophy and Science in Nicoletto Vernia and Agostino Nifo* (1983), (XII) *John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity («status»)* (1986), (II) *Marsilio Ficino's Influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara* (1986), (V) *Plato and Aristotle in the Thought of Agostino Nifo (ca. 1470-1538)* (1989), (IV) *Nicoletto Vernia's Annotations on John of Jandun's "De anima"* (1991), (VI) *Agostino Nifo and Neoplatonism* (1993).²

Alcuni temi e considerazioni si ritrovano, com'è ovvio, in più di un contributo; nondimeno, i saggi proposti nel volume in esame delineano una ricostruzione coerente del pensiero dei nostri due autori. Nicoletto Vernia fu allievo a Padova di Gaetano Thiene e Paolo della Pergola e a Pavia, probabilmente, di Giovanni Marliani. Benché formato alla scuola dei migliori *moderni* italiani, la sua attività di docente si colloca in quella fase del pensiero universitario in cui l'iniziativa politica della Curia Romana aveva ormai vincolato i cattedratici agli scritti di Aristotele. Il papato era mosso dall'intento di sconfiggere il nominalismo conciliarista ed era guidato dalla convinzione, propugnata principalmente dai seguaci dell'Aquinate, secondo la quale le dottrine aristoteliche differissero dalla "dottrina cristiana" solamente in pochi e circoscrivibili punti. L'esito di tale sforzo fu però in parte diverso dalle aspettative, e Vernia è un ottimo esempio di tale fenomeno. Certamente egli si mostra ostile ad Alberto Parvo, Burley e Thiene, che accusa di essersi allontanati da Aristotele e dalla verità, e, viceversa, mostra deferenza nei riguardi di Tommaso d'Aquino e, ancor più, di Alberto Magno, tuttavia si mostra indifferente ad ogni argomento costruito sulla base di considerazioni eccedenti l'ambito naturale e, soprattutto, è per lungo tempo – almeno fino all'intervento ecclesiastico del 1489 – un ammiratore e seguace di Averroè. I saggi di Mahoney forniscono precisazioni importanti al quadro generico che mi sono permesso di tracciare e danno conto della posizione, e dell'evoluzione, di Vernia su temi specifici. Le annotazioni manoscritte, redatte nel 1487, a una copia delle *Questiones in De anima* di Giovanni di Jandun gettano luce sul metodo di lavoro del nostro autore. Con esse Vernia mette in evidenza temi, autori e opere esplicitamente richiamati nel testo, rinvia ad autori e opere menzionati solo implicitamente, individua i luoghi delle opere citate, esprime valutazioni sulle affermazioni di Jandun tanto sul piano teoretico che su quello "storiografico" (ossia sul piano dell'attribuzione di una certa tesi a un certo autore). Mostra inoltre di conoscere le posizioni e le opere non solo di Aristotele, Averroè e Jandun, ma anche di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto e dei "commentatori greci". La crescente presenza dei "commentatori greci" nelle riflessioni di Vernia e, corrispettivamente, la presa di distanza – fino al rifiuto – da Averroè costituiscono il più importante aspetto evolutivo del suo pensiero. Mahoney individua la prima citazione di Temistio da parte di Vernia in un testo pubblicato nel 1482, ove il nostro autore rinvia ai *Libri paraphraseos* tradotti da Ermolao Barbaro e stampati per la prima volta

¹ Tra parentesi in numero romano l'ordine in cui il saggio compare nel volume; tra parentesi in numero arabo l'anno dell'originaria pubblicazione del saggio.

² Alcuni di questi saggi sono già stati recensiti nelle schede bibliografiche dei *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*. Utilizzando nuovamente l'ordine in cui il saggio compare nel volume, indico di seguito numero, annata e scheda dei *Quaderni* in cui il contributo viene preso in esame. I: QSUP 17, (1984), sch. 111. III: QSUP 9-10, (1976-77), sch. 150. IV: QSUP 26-27, (1993-94), sch. 143. VII: QSUP 4, (1971), sch. 213. VIII: QSUP 5, (1972), sch. 149. IX: QSUP 9-10, (1976-77), sch. 149. X: QSUP 4, (1971), sch. 216. XI: QSUP 11, (1978), sch. 117.

appena l'anno precedente. Le note mss. del 1487 mostrano una maggior confidenza con le opere di Simplicio e Temistio, e lo *An dentur universalialia realia*, pubblicato nel 1492, presenta esplicitamente i due autori come i rappresentanti della posizione "greca". La forza dell'influsso esercitato su Vernia dai commentatori neoplatonici di Aristotele, insieme alle traduzioni, ai commenti e alle opere di Ficino, si manifesta però in tutta la sua ampiezza solamente nel *De unitate intellectus*, pubblicato postumo nel 1504. Mahoney mostra di credere all'affermazione, contenuta nel testo, secondo la quale l'opera sarebbe stata composta nel 1492; a mio avviso, tuttavia, la determinazione dell'anno di stesura del lavoro è problematica, se non altro perché in esso Vernia rinvia a un'opera di Trombetta pubblicata nel 1498. Sia come sia, in esso il cattedratico padovano sul piano teoretico rinnega la posizione di Averroè a proposito della natura e dei destini dell'anima, mentre sul piano "storio-grafico" non considera più il commentatore arabo un valido interprete di Aristotele, presenta Simplicio e Temistio come interpreti affidabili dello Stagirita, interpreta Platone e Aristotele conformemente alla lettura concordista proposta da Alberto Magno e utilizza Simplicio e Temistio a conferma della correttezza di tale interpretazione. Con maggior precisione, seguendo l'evoluzione che Vernia manifesta nelle singole opere, si potrebbe dire che egli ha sempre avuto in Aristotele, in funzione anti-"nominalistica", il proprio punto di riferimento e che, parimenti, egli ha sempre ritenuto Alberto Magno un corretto e acuto interprete di Aristotele. Nondimeno, in un primo tempo egli ha inteso Alberto come convergente con Averroè e ha utilizzato il primo alla luce del secondo; in un secondo tempo, ha ancora inteso Alberto come convergente con Averroè, ma ha utilizzato il secondo alla luce del primo; in una terza fase, ha ritenuto Alberto e Averroè divergenti e ha sostituito quest'ultimo – come interprete affidabile di Aristotele – con Simplicio e Temistio.

La svolta principale nel pensiero di Vernia concerne, come si è anticipato, la sua concezione della natura e dei destini dell'anima, e su di essa tornerò. Invero, Mahoney esamina numerose altre questioni affrontate dal nostro autore. Nel 1482 Vernia pubblica due testi di argomento "epistemologico": un trattato sulla divisione della filosofia e una *quæstio* sull'eccellenza della medicina sul diritto. In essi, criticando esplicitamente i *moderni* e rifacendosi agli "antichi e veri" aristotelici, divide la filosofia in speculativa e pratica; la speculativa in filosofia divina, matematica e scienza naturale; la pratica in fattiva e attiva; la scienza naturale, infine, in fisica, libri sul cielo, libri sulla generazione e la corruzione, libri meteorologici, libri mineralogici, libri sull'anima, libri naturali minori e libri sugli animali e sulle piante. Tra tutte queste scienze, la fisica appare la più nobile: è infatti l'unica che contempla i cieli, dimostra l'esistenza delle intelligenze e di Dio e mostra l'essenza dell'anima intellettiva. In ambito fisico, Vernia sostiene, in opere diverse, che il *subiectum* della filosofia naturale è il corpo mobile; che la materia non è puramente privazione; che le forme preesistono nella materia secondo la loro vera essenza; che la causa dei moti, sia violenti che naturali, non è lo *impetus*, bensì l'aria e l'acqua, sebbene in quanto recettive di un *impetus* impresso in esse dal medesimo agente che rimuove l'ostacolo al movimento (nel caso dei moti naturali) o imprime il movimento (nel caso dei moti violenti); che i cieli non sono composti di materia e forma, bensì sono pure forme corporee; che le sfere celesti offrono una resistenza passiva (ossia una resistenza costituita dalla semplice impossibilità di un corpo di essere al contempo nel suo termine *a quo* e nel suo termine *ad quem*) tale per cui solo un motore interamente applicato ad ognuna di esse può muoverle; che la velocità di ogni sfera celeste dipende dal rapporto tra la potenza motrice del motore e la resistenza della sfera; che le sostanze separate sono sempre prive di composizione di potenza e atto o di essenza ed esistenza.

Per quanto riguarda la questione della natura dell'anima, Mahoney mette in luce l'evoluzione della posizione di Vernia principalmente attraverso un confronto tra due testi teoreticamente, e spesso anche letteralmente, speculari: la *quæstio* mss. *Utrum anima intellectiva (...) eterna atque unica sit in omnibus hominibus*, anteriore al 1489, e il *Contra perversam Averrois opinionem de unitate intellectus et animæ felicitate*, pubblicato postumo nel 1504 ma redatto (stando a ciò che in esso si legge) nel 1492. Nella prima opera Vernia segue Averroè sia sul piano dell'interpretazione di Aristotele, sia – in qualche misura – sul piano teoretico: l'anima è eterna e una per tutti gli uomini ed è unita ai singoli uomini non come forma sostanziale, bensì così come un marinaio è unito alla nave. Il

fondamento principale di questa tesi sta nel fatto che Aristotele esclude la possibilità che si dia creazione come un evento distinto dalla generazione; ne viene, applicando uno dei principi della fisica aristotelica, che o l'anima è generata, e allora è corruttibile, o è incorruttibile, e allora non è generata; dunque l'anima, che è immortale, lo è sia *a parte ante* che *a parte post*. A ciò va aggiunto che – contro Scoto – la molteplicità delle anime può conseguire solamente dalla molteplicità dei corpi, e ciononostante – contro Tommaso – il riferimento al corpo non può essere principio di individuazione di un'anima immateriale. In aggiunta a queste considerazioni, Vernia difende la tesi averroista secondo la quale è possibile, per vie naturali, avere una visione di Dio già in questa vita. O tale possibilità è connaturata all'uomo, egli argomenta, e pertanto si dà già in questa vita, o essa è impossibile in assoluto. Ma se è possibile, essa è un fine naturale dell'anima; ne viene che la possibilità di raggiungere naturalmente tale visione dev'essere necessaria; dunque non può dipendere da una decisione arbitraria divina. Nella seconda opera, Vernia ribalta parzialmente le proprie considerazioni. Per quanto riguarda l'interpretazione di Aristotele, egli ora si schiera contro Averroè e si appella ai commentatori greci; tuttavia, distingue ulteriormente la posizione di Aristotele da quella conforme a verità. Secondo Vernia, infatti, Aristotele avrebbe sostenuto una tesi convergente con quella di Platone: le anime sono forme preesistenti al corpo, residenti ognuna in una stella; una volta unite al corpo, danno ad esso esistenza e sono una per ogni corpo; dopo la morte del corpo, se si è condotta una vita di studio e virtuosa l'anima torna alla stella, altrimenti si reincarna in un altro uomo. Questa tesi, prosegue Vernia, presenta alcune similitudini con la verità delle cose, tuttavia presenta anche delle differenze. L'elemento fondamentale della tesi vera sta nel fatto che Dio crea le anime non dall'eternità, bensì di volta in volta, infondendole immediatamente in un corpo. Inoltre, precisa Vernia, l'anima è moltiplicata e individualizzata non – contro Tommaso – da un rapporto con il corpo, bensì – con Avicenna e Scoto – da una proprietà, o *affectio*. Dottrina questa, osserva Mahoney, che il nostro pensatore deriva da Ficino. Alcuni anni più tardi, Agostino Nifo presenterà Vernia come un fautore della dottrina della metempsicosi, mostrando con ciò di non credere che il proprio maestro abbia sostenuto, sul piano filosofico, la tesi ora veduta. La valutazione offerta da Nifo non è senza fondamento. Nel *De unitate intellectus* Vernia protesta di non aver mai seguito l'opinione di Averroè. In effetti, nelle opere precedenti egli aveva costantemente distinto la posizione di Aristotele (interpretato averroisticamente) da quella “vera”, salvo poi presentare la prima come l'unica difendibile filosoficamente e la seconda come sostenibile solamente sulla base di presupposti rivelati. Ci si può dunque chiedere se anche nella sua ultima opera egli segua questo schema. Ebbene, sta di fatto che in essa egli scrive che la tesi “vera”, e distinta da quella di Aristotele, non solo è filosoficamente sostenibile, ma neppure contraddice i principi della filosofia dello Stagirita. Mahoney non esprime valutazioni circa la natura, filosofica o non filosofica (secondo la concezione che Vernia ha della filosofia, intendo), delle argomentazioni sviluppate dal pensatore rinascimentale a difesa della tesi che egli presenta come vera; nondimeno, la questione merita approfondimenti.

Agostino Nifo, originario di Sessa Aurunca, fu studente a Padova di Vernia e docente nel medesimo Studio dal 1492 al 1499. Capace di sostenere straordinari carichi di lavoro e di padroneggiare, con crescente rigore, una formidabile mole di autori e opere, nel 1495-96 cura un'edizione delle opere di Aristotele corredata con i commenti di Averroè e nel 1497 pubblica un'edizione commentata di parte delle *Destructiones destructionum* del filosofo arabo e l'opuscolo *De sensu agente*. L'anno seguente, come dimostrato da Mahoney, è oggetto di un duro attacco speculativo da parte di Antonio Trombetta e, con ogni probabilità, entra in contrasto con altri protagonisti dell'ambiente padovano, tra i quali forse lo stesso Vernia. Nel 1499 rinuncia alla docenza in Padova e torna in Campania, ove esercita anche la professione di medico e fa parte della “seconda scuola” di Giovanni Pontano. Riprende comunque presto anche l'insegnamento, tenendo cattedre negli studi di Napoli, Salerno, Roma e Pisa. Il pensiero di Nifo presenta variazioni tali da richiedere allo storico di costruirne una rappresentazione che non ne ignori l'evoluzione e le fluttuazioni. A questa esigenza Mahoney fa fronte utilizzando un metodo di lavoro diversificato: in alcuni saggi si concentra sulle dottrine formulate in una specifica opera, in altri insegue le mutevoli posizioni espresse dal Suessano su un certo argomento o su un certo autore nel corso del tempo.

Il rapporto di Nifo con gli autori del passato è un buon banco di prova non solo del carattere dinamico (e spesso occasionale) del suo pensiero, ma anche del suo interesse per ogni tradizione dottrinale e della libertà che egli conserva anche nei confronti di coloro con i quali, in un dato momento, è maggiormente in sintonia. Alcune idiosincrasie del Suessano si conservano nel tempo: quella per Alberto Parvo, Burley e Thiene, che egli presumibilmente eredita dal suo maestro; e quella per Scoto e altri autori minoritici, che egli mantiene nonostante la sua attenzione, e i suoi debiti, verso il platonismo rinascimentale. Se si crede a quanto egli dichiara, in una fase anteriore alla pubblicazione delle sue prime opere egli avrebbe nutrito ammirazione per Giovanni di Jandun, ma si sarebbe poi allontanato radicalmente da tale autore (sebbene non su tutti i temi). La svolta più evidente di Nifo concerne il suo giudizio su Averroè: ritenuto dapprima (ma non nella lettura che ne dava Jandun) il più valido interprete di Aristotele, ben presto viene abbandonato (ma, anche questo caso, non su ogni questione) a favore degli interpreti neo-platonici greci tardo-antichi. L'interesse per i "greci" si accompagna a un più generale interesse per la lettura diretta in lingua greca dello stesso Aristotele – al punto che Nifo scriverà che la conoscenza di tale lingua è condizione necessaria per comprendere lo Stagirita – e per le dottrine dei "platonici" in genere, veicolate innanzi tutto dalle opere e dalle traduzioni di Ficino. È questo uno dei principali e più stabili elementi di innovazione introdotti da Nifo. Nessun autore universitario italiano dell'inizio del XVI sec. ha offerto una presentazione delle dottrine dei platonici dettagliata come quella proposta dal Suessano, né ha tentato di correlare le tradizioni aristotelica e neoplatonica con altrettanta insistenza. Come scrive Mahoney, l'opera di Nifo (e già in parte quella di Vernia) costituisce un chiaro esempio – forse il migliore – dell'impatto esercitato dall'umanesimo platonizzante sugli autori universitari italiani a cavallo tra XV e XVI secolo. Grande attenzione il Suessano dedica anche ai "commentatori latini": Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Enrico di Ghent. Le osservazioni di Mahoney a proposito del rapporto di Nifo con Tommaso sono particolarmente illuminanti: nonostante il progressivo avvicinamento del Suessano all'Aquinate, infatti, è chiaro che egli non fu mai semplicemente un seguace del maestro medievale; piuttosto, in ogni occasione egli ripensa le dottrine di Tommaso e le rielabora entro il proprio sistema, o, più in generale, egli considera Tommaso e gli altri "latini" non come pensatori da "seguire", bensì come autori le cui posizioni, per la loro forza, non possono essere ignorate.

La correlazione, e il confronto, tra Platone e Aristotele non concerne, per Nifo, solamente il piano dottrinale, ma anche quello metodologico. Platonici e aristotelici, scrive il Suessano, procedono diversamente: i primi dagli intelligibili ai sensibili, attribuendo un primato alla fede e all'autorità degli antichi; i secondi a partire dai sensibili, ossia in modo scientifico, o probabile, o anche semplicemente congetturale, ma comunque non puramente dialettico. Tutto questo, unito alla maggiore sistematicità dello Stagirita, implica la superiorità di Aristotele su Platone in ogni ambito del sapere umano, pur potendosi osservare che sul piano della *theologia divinitus tradita* (ossia fondata su principi non derivati dalla conoscenza sensibile) le similitudini tra la *vera theologia* e il pensiero di Platone sono più ampie di quelle tra la *vera theologia* e il pensiero di Aristotele, il quale propriamente non sviluppa una *theologia tradita*. La questione del rapporto tra filosofia e teologia rivelata presenta, nel pensiero di Nifo, ulteriori articolazioni. Egli sostiene una tesi sovrapponibile a quella di Jandun: Aristotele si basa solamente su principi derivati dai sensi, e per questo può sbagliare; i cristiani si basano su principi derivati dalle profezie, ossia rivelati e tali da trascendere i sensi, e per questo sono certamente nella verità. Ora, tali principi sono profondamente diversi: per il filosofo Dio è finito e opera secondo necessità, per il cattolico è infinito e opera liberamente; per il primo le intelligenze separate sono tutte puro atto necessario e conoscono perfettamente ogni cosa, per il secondo sono contingenti e conoscono perfettamente solamente ciò che è inferiore a esse. Anche la nozione di "naturale" è diversa nei due casi: per il filosofo è naturale ciò che una natura compie necessariamente; per il cattolico è naturale ciò che è nelle possibilità di quella natura o che può esserle conferito da un agente che operi in modo del tutto naturale. Queste differenze sono accuratamente indicate da Nifo, in particolare nelle opere della maturità, e sono utilizzate per dar ragione della divergenza tra "filosofi" e "cattolici" su numerosi temi, quali, ad esempio, la natura della distinzione

tra l'anima e le sue potenze, la natura del processo conoscitivo e la natura della beatitudine. Circo-scritta la dimensione del discorso filosofico, Nifo dà risposta anche alle difficoltà relative ai rapporti tra le diverse parti della filosofia. In particolare, a proposito del problema circa il rapporto tra metafisica e fisica, egli osserva che tali discipline studiano in modo diverso gli oggetti che hanno in comune (ad esempio, la metafisica studia il primo principio come ente primo, mentre la fisica lo studia e dimostra come primo motore) e aggiunge che la metafisica dimostra i principi delle altre scienze solo dialetticamente; dunque la seconda non è subordinata alla prima.

Purtroppo le indagini di Mahoney forniscono solamente tracce circa le dottrine metafisiche e fisiche del pensatore cinquecentesco. Certo è che in tutte le opere esaminate dallo studioso statunitense Nifo nega che, nelle cose causate, essenza ed esistenza siano distinte di distinzione reale. Mahoney non compie però ricerche a proposito di altri temi metafisici. Per quanto riguarda la fisica, egli dà esplicitamente conto delle posizioni espresse dal Suessano nel solo commento alle *Destructiones*. In tale opera Nifo sostiene che la materia contiene nella sua forma corporea tutte le possibili forme inanimate, mentre riceve quelle animate dai corpi celesti grazie allo strumento del seme maschile; la materia può accogliere una forma solamente dopo aver ricevuto l'opportuna determinazione quantitativa; la materia celeste è diversa da quella terrestre e, propriamente parlando, i cieli non sono composti di materia e forma; il moto dei cieli è volontario; i cieli non possono essere diversi, anche per dimensione, da come sono; i cieli si muovono a una determinata velocità in forza del rapporto, fisso, tra la forza del motore e la resistenza positiva opposta dalla sfera celeste; la causalità esercitata da Dio sui cieli, e quella esercitata in modo interconnesso dai cieli sul mondo sub-lunare, sono tali per cui, in ultima analisi, ogni evento naturale e umano ha luogo per opera dell'intelletto divino.

Invero, Mahoney esplora principalmente le posizioni del Suessano concernenti il processo conoscitivo e la natura dell'anima. Per quanto riguarda la conoscenza sensibile, Nifo affronta la questione degli elementi che la rendono possibile a partire da una delle sue primissime opere: il *De sensu agente*. Per il pensatore cinquecentesco il problema sta nel fatto che la sensazione consiste in un mutamento spirituale del senso; ora, la cosa sensibile non può produrre un mutamento spirituale; dunque occorre supporre che il mutamento in questione sia opera di un agente ulteriore. Opponendosi a Giovanni di Jandun, e seguendo le tesi di Egidio Romano e Gaetano Thiene, Nifo risolve la questione dicendo che tutto ciò che accade nel mondo sublunare, sia esso di natura fisica o spirituale, richiede l'intervento di un agente universale; ebbene, nel caso della sensazione, l'agente universale è Dio stesso, il quale solo può fornire la spiritualità richiesta; non occorre dunque ammettere che vi sia un "senso agente", simile per natura e funzioni all'intelletto agente, né è corretto attribuire a Dio tale denominazione. Per quanto riguarda la conoscenza intellettuale, Nifo respinge la tesi di Platone, secondo la quale l'anima conosce per specie innate in essa, e segue Aristotele, secondo il quale l'anima conosce solamente attraverso i fantasmi della cogitativa e in quanto dotata di intelletto agente e intelletto possibile. L'aspetto specifico della sua posizione, però, sta nel ruolo che il nostro autore assegna a questi elementi. Innanzi tutto ci si può chiedere se l'attività conoscitiva intellettuale consista anche nella produzione nell'intelletto possibile di *species* intellettive (ossia di accidenti reali della sostanza intellettuale), oppure consti di un semplice terminare dell'intelletto all'oggetto veicolato dal fantasma. La questione, materia di discussione dal medioevo, è affrontata da tutti i principali autori italiani tra XV e XVI secolo: Vernia e Pico, Trombetta e Achillini, Zimara e Pomponazzi. Nel commento alle *Destructiones*, Nifo nega esplicitamente che la conoscenza intellettuale consista nella produzione di una modificazione fisica nell'intelletto possibile; al contrario, le forme delle cose sono presenti all'intelletto (che è unico per tutti gli uomini e che per un aspetto è agente, per un altro è possibile) in modo puramente oggettivo, in quanto esso possiede le forme di tutte le cose, mentre nelle singole cogitative si istituiscono quei rapporti con l'intelletto che fanno sì che i singoli uomini partecipino alla conoscenza intellettuale. Già nel *De intellectu* del 1503 però, e ancor più nelle opere posteriori, Nifo sembra ammettere che si diano *species* intellettive, pur con la precisazione che esse non si distinguono realmente né dall'atto di conoscenza né, nel caso delle intelligenze separate, dalla sostanza di tali intelligenze. Una seconda grande questione riguarda la na-

tura dell'intelletto e il suo rapporto con i singoli uomini. Nel commento alle *Destructiones* del 1597 – e, in qualche misura, nel commento al *De anima* del 1503 – Nifo difende, entro un piano puramente filosofico, la dottrina di Averroè (nell'interpretazione datane da Sigieri): l'anima intellettiva è unica per tutto il genere umano; non vi è distinzione reale tra anima intellettiva, intelletto agente, intelletto possibile e volontà; l'intelletto è unito al corpo in forza di un'unione solamente operativa; non vi possono essere più anime umane separate dai corpi dopo la morte. A partire dal *De intellectu*, però, Nifo modifica profondamente la sua posizione: ogni uomo possiede un distinto intelletto immortale e la sua anima è individuata da un riferimento al corpo; riferimento, però, che è realmente identico all'essenza dell'anima. Egli prova questa tesi anche con argomenti "platonici": sia la volontà che il pensiero umano sono capaci di superare i moti e gli oggetti sensibili; inoltre, la tesi dell'unicità dell'intelletto per tutto il genere umano e quella della mortalità dell'intelletto umano rendono inutile il culto per Dio, eliminano la libertà umana e la possibilità che sia fatta giustizia dopo la morte, e dunque tolgono fondamento all'etica. Ciononostante, anche nelle opere posteriori alla svolta anti-averroistica Nifo continua a sostenere, talvolta reinterpretandole, alcune tesi di Averroè, delle quali una – quella relativa alla natura della beatitudine – condivisa addirittura da Jandun. Ad esempio, almeno fino alla polemica con Pomponazzi, il Suessano afferma che Averroè denomina "intelletto agente" tre distinte realtà: Dio, il grado di perfezione dell'anima razionale e i principi primi della conoscenza. E nel commento al *De beatitudine animæ* di Averroè, pubblicato nel 1518, sostiene che, in un piano puramente filosofico, si deve ritenere che la beatitudine consegua allo studio della natura del mondo, sia accessibile già in questa vita e consista nel fatto che l'intelletto agente, il quale è ordinariamente soltanto causa efficiente della conoscenza, ne divenga anche sua causa formale.

Anche nel caso di Nifo, come in quello di Vernia, ci si può chiedere se almeno alcuni tra i suoi scritti abbiano un significato puramente "storiografico" (siano cioè volti esclusivamente a determinare l'autentica posizione di Aristotele o di Averroè), o ne abbiano anche uno teoretico. Il problema si pone in particolare per i lavori giovanili del Suessano. Mahoney attribuisce alla "svolta" del 1503 una valenza anche teoretica. Condivido tale giudizio, tuttavia la questione appare intricata. Nel commento alle *Destructiones* Nifo scrive che in un'opera successiva, il *De intellectu*, chiarirà che la tesi secondo la quale le anime dei singoli uomini sopravvivono alla morte del corpo non è dimostrata, bensì creduta; e nel *De sensu agente*, pubblicato contestualmente all'opera precedente, afferma che se ciò che egli ha scritto in tale lavoro non fosse in accordo con Aristotele e Averroè, egli meriterebbe condanna. Si potrebbe dunque pensare che nelle opere anteriori al 1503 egli ritenga che i principi della filosofia di Aristotele – interpretata averroisticamente – siano identici ai principi della filosofia *simpliciter* e che, pertanto, egli non ponga alcuna distinzione tra tesi filosoficamente dimostrabili e tesi sostenute dallo Stagirita. Sennonché ancora nel commento alle *Destructiones* Nifo avvisa il lettore che le tesi di Aristotele sono false e aggiunge che in un'opera futura, il cui titolo sarà "*De intellectu*", egli le contraddirà *fortissimis rationibus*. Inoltre, nel commento al *De anima* del 1503 afferma che intento dell'opera è illustrare le dottrine di Averroè, che queste sono opposte alla filosofia e alla verità, che nel *De intellectu* mostrerà la verità della dottrina cattolica contro Averroè e Alessandro di Afrodisia e che, a tale fine, proverà che le tesi di tali autori annullano la possibilità del bene morale. Sembrerebbe dunque, in realtà, che in questi testi il Suessano distingua tra tesi vere in assoluto, tesi filosoficamente dimostrabili e tesi sostenute da Aristotele. D'altro lato, anche nelle opere della maturità (ad esempio nel *De immortalitate animæ* e nel commento al *De beatitudine animæ* di Averroè, entrambi del 1518), pur sostenendo su un piano puramente filosofico l'immortalità dell'anima individuale, egli mette sistematicamente in evidenza che le differenze tra peripatetici e cattolici a livello di conclusioni discendono dalla differenza che vi è tra essi a livello di principi: noti grazie ai sensi quelli dei primi, noti solamente per rivelazione quelli dei secondi. Di nuovo, dunque, Nifo sembrerebbe identificare principi dell'aristotelismo e principi della filosofia. A fronte di queste difformità, osservate dallo stesso Mahoney, ritengo che anche questo aspetto del pensiero del Suessano richieda ulteriori indagini, pur nella consapevolezza che le posizioni del nostro autore potrebbero risultare irriducibilmente evanescenti.

Connesso a tale problema mi sembra quello relativo alla responsabilità del nostro autore nella pubblicazione del suo commento del 1503 al *De anima*. Nel secondo commento al *De anima*, stampato nel 1522, egli scrive che il precedente commento era stato pubblicato *me invito ac nesciente*. Mahoney, dissentendo su ciò da Nardi, ritiene che l'affermazione di Nifo sia veritiera: sarebbe stato infatti imbarazzante, osserva il nostro studioso, pubblicare nel medesimo anno due opere (il commento in questione e il *De intellectu*) di cui la seconda costituiva una radicale smentita della prima. A me però sembra che l'argomento di Mahoney sia contestabile. Un primo rilievo discende dalle date che segnano, secondo le sottoscrizioni delle due opere, il momento in cui esse furono concluse: il 12 settembre 1498 per il commento, il 26 agosto 1492 per il *De intellectu*. A fronte di esse, si danno solamente due possibilità: o Nifo ha mentito ante-datando la conclusione del *De intellectu*; oppure ha mentito fingendo, nelle opere precedenti, di ritenere Averroè un valido interprete di Aristotele. In ogni caso, ciò mostra che, in assenza di conferme, le sue dichiarazioni non sono degne di fede. Un secondo rilievo concerne la natura della divergenza tra le due opere. Certamente essa ha una portata "storiografica": nel commento al *De anima* Nifo sostiene la validità dell'interpretazione di Aristotele proposta da Averroè, mentre nel *De intellectu* scrive addirittura che il secondo corrompe le dottrine del primo. Ciononostante, il Suessano presenta il commento al *De anima* come una pura e semplice delucidazione delle posizioni dei due autori e avverte il lettore che egli ha composto un distinto lavoro, il *De intellectu*, nel quale porta "efficacissimi argomenti" a favore della tesi vera. Dunque, diversamente da quanto ritiene – seppure con cautela – Mahoney, non mi sembra che la divergenza tra le due opere abbia carattere teoretico; ne viene che il "danno d'immagine" derivante dalla loro pubblicazione contemporanea sarebbe stato, per Nifo, limitato. Un terzo rilievo concerne le ragioni che si può ritenere abbiano spinto Nifo a pubblicare nel 1503 sia il commento al *De anima* che il *De intellectu*. In primo luogo il supposto "danno d'immagine" avrebbe potuto trasformarsi in un titolo di merito: mettere in luce, dopo aver dato prova di conoscere minuziosamente l'opera di Averroè e avvalendosi di competenze normalmente non possedute dai docenti universitari, il "vero" Aristotele avrebbe potuto essere motivo di vanto, almeno presso alcuni ambienti. In secondo luogo la mancata pubblicazione del commento al *De anima* avrebbe potuto dar luogo a un danno economico. Un ultimo rilievo concerne le ragioni che hanno indotto il Suessano a dichiarare, nell'opera del 1522, che il commento precedente era stato pubblicato contro il suo volere e a sua insaputa. Ebbene, non mi sembra improprio pensare che, cattedratico ormai rinomatissimo, volesse mostrarsi capace di cogliere immancabilmente il vero.

I saggi di Mahoney ripubblicati nel volume in esame, e la presentazione del pensiero di Vernia e di Nifo che essi offrono, costituiscono tutt'oggi un imprescindibile punto di riferimento non solo per gli studi sui due autori in questione, ma anche per le ricerche sull'intera storia della filosofia universitaria in Italia tra XV e XVI secolo. Si può tuttavia rimpiangere che numerosi altri scritti dello studioso statunitense non siano stati inclusi in questa raccolta. È vero che alcuni tra essi non sono dedicati esplicitamente e direttamente a Vernia o a Nifo, tuttavia la loro presenza avrebbe aiutato a meglio comprendere il quadro storico – istituzionale, dottrinale e politico-accademico – nel quale si collocano i due cattedratici rinascimentali.³ Come epilogo di queste note, aggiungo che nell'ultimo

³ Penso, ad esempio, a Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: *An Unnoticed Dispute*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 23 (1968), pp. 268-296; *Saint Thomas and the School of Padua at the End of the Fifteenth Century*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 48 (1974), pp. 277-285; *Duns Scotus and the School of Padua around 1500*, in *Regnum hominis et regnum Dei*, a cura di C. Bérubé, II *Sectio specialis. La tradizione scotista veneto-padovana*, Romae 1978, pp. 215-227; *Albert the Great and the "Studio Patavino" in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, a cura di J.A. Weisheipl, Toronto 1980; *Il concetto di gerarchia nella tradizione padovana e nel primo pensiero moderno*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. Olivieri, Padova 1983, pp. 729-741; *Philosophy and Science in Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, a cura di A. Poppi, Padova 1983, pp. 135-202; *Themes and Problems in the Psychology of John of Jandun*, in *Studies in Medieval Philosophy*, a cura di J.F. Wippel, Washington D.C. 1987; *Pico, Plato and Albert the Great: The Testimony and Evaluation of Agostino Nifo*, in «Medieval Philosophy and Theology», 2 (1992), pp. 165-192; *Giovanni Pico della Mirandola and Elia del Medigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in *Giovanni Pico del-*

decennio alcuni nuovi e importanti lavori hanno gettato ulteriore luce sull'opera dei nostri due autori. A titolo di esempio segnalo la ristampa anastatica delle *Quaestiones* di Vernia, a cura di Ennio De Bellis, e la *Bibliografia di Agostino Nifo*, anch'essa opera di De Bellis.⁴ Rinvio inoltre a quest'ultimo testo per gli ulteriori lavori di De Bellis sul Suessano, per lo studio di Paul Larivaille sul suo pensiero politico e per i saggi di Stefano Perfetti relativi alle dottrine zoologiche.

MARCO FORLIVESI

la Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994), a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1997, pp. 127-156.

⁴ Nicoletto VERNIA, *Quaestiones. Ristampa anastatica delle rispettive edizioni originali*, Eurocart, Casarano 1998. E. DE BELLIS, *Bibliografia di Agostino Nifo*, (Quaderni di "Rinascimento", 40), Leo S. Olschki Editore, Firenze 2005.