

# L'antropologia pomponazziana può dirsi aristotelica?

## Interpretazione e superamento del *De anima* di Aristotele nel pensiero pomponazziano

### Can Pomponazzian Anthropology be called Aristotelian? Interpretation and Overcoming of Aristotle's *De anima* in Pomponazzian Thought

### ¿La antropología pomponazziana se puede llamar aristotélica? Interpretación y superación del *De anima* de Aristóteles en el pensamiento pomponazziano

---

**Francesco Luigi Gallo**

Istituto Teologico Cosentino (Italia)

[gfrancescoluigi@gmail.com](mailto:gfrancescoluigi@gmail.com)

**Sommario:** La storiografia ufficiale colloca il filosofo rinascimentale Pietro Pomponazzi nella vasta ed eterogenea tradizione aristotelica. Tale collocazione, che di principio viene assunta come veritiera dalla storiografia filosofica, sembra però inadeguata almeno per quanto concerne gli aspetti antropologici della riflessione del Mantovano. Pertanto, lo scopo di questo contributo è mostrare come l'antropologia del *De immortalitate animae* (1516), lungi dall'essere una fedele dottrina aristotelica, è invece una concezione filosofica originale a tutti

gli effetti, sebbene venga mascherata dal suo autore e presentata semplicemente come 'corretta interpretazione dello Stagirita'. La riflessione sull'ambiguità e la problematicità del *De anima* di Aristotele occuperà gran parte dello studio, poiché è proprio la struttura "a maglie larghe" del trattato aristotelico ad aver consentito una ricca proliferazione di interpretazioni diverse che, difatti, si sono poi trasformate in vere e proprie dottrine antropologiche originali (come quella, appunto, di Pomponazzi).

**Parole chiave:** aristotelismo, Pietro Pomponazzi, intelletto, Aristotele, anima.

**Abstract:** Official historiography places the Renaissance philosopher Pietro Pomponazzi in the vast and heterogeneous Aristotelian tradition. This position, which in principle is assumed to be truthful by philosophical historiography, however, seems inadequate at least as regards the anthropological aspects of Mantovano's reflection. Therefore, the purpose of this contribution is to show how the anthropology of *De immortalitate animae* (1516), far from being a faithful Aristotelian doctrine, is instead an original philosophical conception in all respects, although it is masked by its author and presented simply as 'correct interpretation of the Stagirita'. The reflection on the ambiguity and problematic nature of Aristotle's *De anima* will occupy a large part of the study, since it is precisely the "large mesh" structure of the Aristotelian treatise that has allowed for a rich proliferation of different interpretations which, in fact, were then transformed into real original anthropological doctrines (like that of Pomponazzi).

**Keywords:** Aristotelianism, Pietro Pomponazzi, intellect, Aristotle, soul.

**Resumen:** La historiografía oficial sitúa al filósofo renacentista Pietro Pomponazzi en la vasta y heterogénea tradición aristotélica. Esta posición, que en principio es asumida como veraz por la historiografía filosófica, parece sin embargo inadecuada al menos en lo que se refiere a los aspectos antropológicos de la reflexión del Mantuano. Por lo tanto, el propósito de esta contribución es mostrar cómo la antropología del *De immortalitate animae* (1516), lejos de ser una fiel doctrina aristotélica, es más bien una concepción filosófica original en todos los aspectos, aunque resulte enmascarada por su autor y presentada simplemente como 'interpretación correcta del Estagirita'. La reflexión sobre la ambigüedad y problemática del *De anima* de Aristóteles ocupará gran parte del estudio, ya que es precisamente la estructura de "malla ancha" del tratado aristotélico la que permitió una rica proliferación de interpretaciones diferentes que, de hecho, fueron luego transformadas en verdaderas doctrinas antropológicas originales (como la de Pomponazzi).

**Palabras clave:** Aristotelismo, Pietro Pomponazzi, intelecto, Aristóteles, alma.

## Introduzione

In un articolo pubblicato su *Studium. Filosofía y Teología*<sup>1</sup> mi sono già occupato del filosofo italiano Pietro Pomponazzi (Mantova, 1462 – Bologna 1525).<sup>2</sup> Anche se in modo assai sintetico ho cercato di delineare il profilo intellettuale del filosofo rinascimentale facendone risultare gli aspetti, si potrebbe dire, *moderni* del suo pensiero. In questo studio invece intendo concentrarmi prettamente sull'antropologia del Mantovano per farne risultare in modo, spero, chiaro e convincente il carattere di novità rispetto alla filosofia aristotelica. Del complesso costituito dalle opere del Mantovano io mi sono concentrato quasi esclusivamente su quelle incentrate su tematiche antropologiche: l'*Expositio super I De anima Aristotelis et Commentatoris* del 1503,<sup>3</sup> il *De immortalitate animae* del 1516,<sup>4</sup> l'*Apologia* del 1518 e il *Defensorium* del 1519.<sup>5</sup> La concezione dell'uomo di Pomponazzi soddisfa tutti i criteri per poter essere definita, con la terminologia contemporanea, come una visione materialistica dell'essere umano. Il filosofo Mantovano, cioè, non nega affatto che l'essere umano sia capace di operazioni che in qualche modo sembrano attestare una parziale capacità di trascendimento del corpo che si

---

1) *Tommaso contro se stesso? Pietro Pomponazzi e Tommaso d'Aquino sul problema de anima*, vol. XXIII, 46, 2020, pp. 191-220. Il mio suggerimento al lettore è quello di riuscire a recuperare l'articolo appena citato per una lettura propedeutica rispetto al presente studio.

2) Su Pomponazzi si veda A. H. Douglas, *Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi* (Cambridge, 1912); F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi critici sulla scuola bolognese e padovana* (Napoli: La Scuola di Pitagora, 2008); P. O. Kristeller, *Otto pensatori del Rinascimento italiano* (Milano-Napoli: Ricciardi, 1970); B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi* (Firenze: Le Monnier, 1965); M. Pine, *Pietro Pomponazzi. Radical philosopher of the Renaissance* (Padova: Antenore, 1986); M. Sgarbi (a cura di), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso* (Firenze: Olschki, 2010).

3) L'*Expositio* è stata pubblicata alla fine del 2018 da M. Chianese: *Expositio super I De anima Aristotelis et Commentatoris* a cura di M. Chianese, (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura). Gli altri trattati sono inclusi invece in questa edizione: *Tutti i trattati peripatetici* a cura di F. P. Raimondi e G. M. García Valverde (Milano: Bompiani).

4) Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima* in Pietro Pomponazzi, *Tutti i trattati peripatetici*; Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, ed. V. Perrone Compagni (Firenze: Olschki, 1999).

5) I due trattati apologetici sono ricompresi nel volume citato alla nota precedente.

manifesta nel pensiero astratto e universale. Tuttavia, ciò che nega Pomponazzi è invece l'assoluto trascendimento dell'orizzonte corporeo. Al contrario, secondo il Mantovano l'essere umano è sempre legato, per così dire, ad alcune condizioni vincolanti della corporeità tali che le operazioni intellettuali umane, lungi dal possedere una capacità di trascendimento della materia, mostrano invece un legame intrinseco con essa. La prova di ciò, secondo Pomponazzi, è data proprio dall'utilizzo delle *immagini mentali* che continuamente utilizziamo anche quando siamo impegnati in riflessioni astratte con concetti universali. L'antropologia pomponazziana, ecco la domanda, è però realmente inquadrabile nel più vasto ambito della tradizione peripatetica? Se con questa espressione, cioè tradizione peripatetica, intendiamo la comune condivisione di certi pensatori di una precisa terminologia e di una ben determinata rete di concetti metafisici allora la risposta è sì, Pomponazzi senz'altro s'inquadra in questo tipo di tradizione. Se tuttavia facciamo riferimento alla fedeltà mostrata da Pomponazzi verso Aristotele (in materia di antropologia) il discorso si fa notevolmente più complesso ed è a questo preciso problema che le pagine seguenti saranno dedicate. Tra le altre cose mi propongo anche di mostrare al lettore una chiave di lettura alternativa rispetto a quella comunemente impiegata per intendere la critica di Pomponazzi a Tommaso d'Aquino. Più precisamente ciò che intendo dimostrare, sulla base di precisi riferimenti testuali, è l'irriducibilità della posizione filosofica di Pomponazzi – almeno in materia di antropologia - alla concezione dell'uomo aristotelico del *De anima*. Sebbene Pomponazzi ponga le sue critiche all'Aquinato sul piano esegetico, ci sono buone ragioni per ritenere che, invece, esse siano argomentazioni realmente filosofiche. In effetti Tommaso e Pomponazzi, pur nella diversità delle loro dottrine, prendono le mosse sì da Aristotele, ma alla fine producono due quadri antropologici nuovi, originali e radicalmente distanti dalla posizione dello Stagirita.

## **1. Tommaso *non* è Aristotele. Sul rapporto di Pietro Pomponazzi con le fonti della tradizione peripatetica**

In questo paragrafo mi concentrerò su di un tema che, almeno in prima battuta, potrebbe sembrare piuttosto storiografico. Con ciò intendo dire che la questione circa il rapporto di Pomponazzi con la filosofia di

Aristotele e con quella di Tommaso potrebbe apparire in prima battuta come un tentativo, più o meno interessante, di collocare il Mantovano all'interno della tradizione peripatetica per finalità manualistiche. In verità tutto ciò non ha nulla a che vedere con il mio obiettivo che, invece, è genuinamente *filosofico*. Ritengo infatti che la riflessione sulla collocazione di Pomponazzi all'interno della tradizione aristotelica ci dia le misure esatte dell'originalità del suo pensiero, consentendoci di valutare correttamente due fattori che reputo particolarmente interessanti: il livello di novità rispetto agli altri filosofi appartenenti alla medesima tradizione (Alessandro di Afrodisia, Temistio, Averroè, Sigieri di Brabante, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino) e il grado di coerenza argomentativa rispetto alle tesi dei vari commentatori-filosofi che hanno interpretato e declinato diversamente i principi filosofici presenti nel *De anima* di Aristotele.<sup>6</sup> Si tratta, ovviamente, di operazioni apparentemente esegetiche ma che in verità celano una portata filosofica assai imponente tanto da rendere difficile – se non impossibile per certi versi – parlare di tradizione peripatetica intendendo con ciò una tradizione unitaria e monolitica.<sup>7</sup>

Se è infatti lecito individuare alcuni principi generali condivisi dai filosofi peripatetici, è per converso ingiusto, oltre che fuorviante, pensare di poter identificare i pensatori suddetti all'interno di una macrocategoria rigidamente ben definita. Le venature che inevitabilmente percorrono il tessuto della tradizione peripatetica non sono soltanto di superficie, ma manifestano fratture tanto profonde da mettere in crisi l'idea stessa di tradizione peripatetica al punto da rendere consigliabile un approccio ai singoli pensatori senza alcun apriorista pretesa di rinvenirvi elementi comuni e similarità evidenti. Sulla base di queste sintetiche osservazioni direi che la relazione triadica tra Aristotele, Tommaso d'Aquino e Pomponazzi, lungi dall'essere identificabile come relazione tra un caposcuola e i suoi rispettivi commentatori, è invece una *relazione filosofica diacronica assai complessa tra autentici pensatori*. Sarebbe impossibile rendere ragione dell'originalità del pensiero tomista e pomponazziano all'interno dell'angusto spazio di un articolo. Per tale motivo ho scelto una strada, per così dire, più agevole tentando di

---

6) Sul *De anima* si veda anche I. Düring, *Aristotele* (Milano: Mursia, 1976), cap. X.

7) Sulla tradizione aristotelica si veda P. O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento* (Padova: Antenore, 1962).

schematizzare la relazione tra Tommaso e Pomponazzi basandomi sul compendio dell'antropologia tomista presentato da Pomponazzi stesso all'inizio del settimo capitolo del *De immortalitate animae*.

Principi dell'antropologia tomista nella formulazione pomponazziana	Posizione pomponazziana
«l'intellettivo e il sensitivo sono nell'uomo la stessa cosa» <sup>8</sup> .	Il Mantovano è d'accordo con questa prima tesi.
«l'intelletto è immortale in assoluto e mortale rispetto ad alcunché».	Questa tesi viene invece ribaltata di centottanta gradi.
«l'anima è davvero la forma dell'uomo e non solo come motore».	Il Mantovano è d'accordo anche con quest'altra tesi.
«la medesima anima è moltiplicata secondo il numero degli individui».	Lo stesso dicasi per quest'altra tesi.
«siffatta anima comincia ad esistere con il corpo, ma viene da fuori ed è prodotta solo da Dio, non per generazione ma per creazione; essa comunque non cessa di esistere con il corpo, ma è perpetua dopo la morte» <sup>9</sup> .	Il Mantovano rifiuta questa visione.

8) È opportuno precisare che con questa tesi Pomponazzi vuole semplicemente intendere l'intrinseca unitarietà delle varie dimensioni dell'anima umana secondo il principio –aristotelico– dell'unità intrinseca dell'anima analogamente all'unitarietà delle figure geometriche (il riferimento tomista più completo ed esaustivo è la *quaestio* 11 delle *Quaestiones disputatae de anima* di Tommaso). Questa tesi non vuole significare –almeno non nella sua immediata formulazione di principio– che la dimensione intellettiva coincida con la dimensione sensitiva. Questa, caso mai, è la conclusione materialista e mortalista che trae infine Pomponazzi. Che «l'intellettivo e il sensitivo sono nell'uomo la stessa cosa» vuole soltanto intendere, sulla base del pensiero tomista (mi richiamo alla *quaestio* 11 citata più sopra), che tra la dimensione razionale e la dimensione sensibile, coerentemente al principio dell'unitarietà della forma sostanziale, non c'è alcuna frattura e nessun dualismo. È questo, se si vuole, l'aspetto antiplatonico e antiavverroista che in un certo senso accomuna fortemente Tommaso d'Aquino e Pomponazzi. Che poi per Pomponazzi questo si traduca in una visione materialistica è una conseguenza del percorso speculativo del Mantovano che, partendo da una prospettiva filosofica e metafisica diversa rispetto a quella dell'Aquinata, ha tratto conseguenze diverse rispetto al medesimo principio antropologico dell'unitarietà della forma sostanziale.

9) Mi propongo di affrontare in un'altra occasione di ricerca il problema della generazione dell'anima umana nei quadri teorici aristotelico, tomista e pomponazziano. Si tratta di una problematica assai delicata e che meriterà in futuro un'attenzione approfondita. L'unità dell'anima, in quanto principio formale, dipende infatti dal modo in cui viene teorizzata la sua stessa generazione. La tesi aristotelica, su questo punto, è alquanto confusa e ambigua, dato che in alcuni passi il Filosofo sostiene l'unità intrinseca e strutturale dell'anima-forma, sul modello dell'inclusione delle figure geometriche, mentre nel *De generatione animalium* sostiene invece che l'intelletto viene dal di fuori, quindi non appartiene al processo generativo naturale. Anche nella prospettiva tomista –dove pure è contemplata l'unitarietà strutturale dell'anima-forma– è difatti prospettata, sulla base anche di ragioni teologiche, una compartecipazione di Dio al processo generativo umano, e sul punto rimando ai seguenti studi: F. Amerini, *Tommaso*

Il *fil rouge* che da Aristotele, passando per Tommaso, arriva fino a Pomponazzi è costituito senz'altro dalla prima<sup>10</sup> (*in primo igitur eius dicto non ambigo, scilicet quod re in homine idem sit sensitivum et intellectivum*), dalla terza<sup>11</sup> e dalla quarta tesi. L'unità intrinseca e strutturale delle dimensioni vegetativa, sensitiva e intellettuale dell'anima umana, unitamente alla tesi dell'unità sinologica forte tra il principio formale (l'anima) e il principio materiale (il corpo), costituisce l'ossatura delle dottrine antropologiche di Tommaso e Pomponazzi. Sotto questo profilo, dunque, lo Stagirita, l'Aquinate e il Mantovano possono certamente essere collocati nel medesimo paradigma antropologico fondato, per l'appunto, sulla tesi dell'unitarietà dell'essere umano.<sup>12</sup> Se ci limitassimo a questo punto la critica di Pomponazzi a Tommaso potrebbe effettivamente apparire come un confronto interno alla tradizione peripatetica. Effettivamente è proprio così che Pomponazzi presenta la sua critica all'Aquinate all'inizio dell'ottavo capitolo del *De immortalitate animae*:

---

d'Aquino. *Origine e fine della vita umana* (Pisa: ETS, 2009) e G. Muzio, *La creazione dell'anima umana secondo s. Tommaso* (Roma: Libreria Editrice Salesiana, 1961). Nella prospettiva pomponazziana, invece, coerentemente all'indirizzo materialista della sua F. Amerini, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana* (Pisa: ETS, 2009) e G. Muzio, *La creazione dell'anima umana secondo s. Tommaso* (Roma: Libreria Editrice Salesiana, 1961) speculazione antropologica, viene prospettata un'origine completamente naturale dell'anima-forma. Ebbene, in futuro si tratterà di mettere in relazione queste tre diverse prospettive sulla generazione dell'anima con l'idea condivisa dai tre filosofi dell'unitarietà strutturale dell'anima-forma, per farne emergere tutti i risvolti filosofici.

10) Nelle *Quaestiones disputatae de anima* Tommaso d'Aquino dichiara esplicitamente: «*Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quae est rationalis, sensibilis set vegetabilis*», Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate. L'anima umana – Le sostanze spirituali* (vol. 4), ed. G. Savagnone (Bologna: ESD, 2001), q. 11, 288. Sulla concezione tomista dell'anima umana rimando il lettore a S. Simonetti, *L'anima in Tommaso d'Aquino* (Roma: Armando, 2007) e R. Pietrosanti, *L'anima umana nei testi di s. Tommaso: partecipazione, spiritualità, immortalità* (Bologna: ESD, 1996).

11) Un passo assai esplicito di Aristotele su questo punto è il seguente: «Tuttavia dire che l'anima è in collera equivarrebbe a dire che l'anima tesse o che costruisce una casa. In realtà forse è preferibile dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo dell'anima» (*De anima*, I, 4, 408 b 12 e sgg.). In *De anima* I, 1 403 a 27 – b 2 Aristotele ci offre un prezioso suggerimento metodologico: «Il fisico e il dialettico definirebbero però ciascuna di queste affezioni in modo diverso. Ad esempio: che cos'è la collera? Mentre il dialettico la definirebbe 'desiderio di molestare a propria volta' (o qualcosa di simile), il fisico la definirà 'ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore'. Di costoro il fisico indica la materia, il dialettico la forma e l'essenza». Ebbene, la corretta impostazione dell'indagine antropologica si ha soltanto tenendo presente il sinolo nella sua complessa struttura ileomorfica, data per l'appunto dall'unione indissolubile di anima – principio formale – e corpo – principio materiale.

12) Sulla concezione dell'uomo di Tommaso rimando il lettore a S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino* in S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medioevale*, II. Secoli XIII e XIV (Milano: Vita e Pensiero, 1978).

Circa la verità di questa posizione [scil. quella di Tommaso] non c'è, a mio avviso, alcun dubbio, poiché essa è sancita dalla Scrittura Canonica, la quale è stata dettata da Dio ed è da preferire a qualsivoglia argomentazione ed esperienza umana. Ciò che, però, è per me dubbio è se queste affermazioni trascendano i limiti della filosofia naturale così da presupporre alcunché di creduto o rivelato e se siano conformi alle parole di Aristotele, come lo stesso S. Tommaso sostiene.<sup>13</sup>

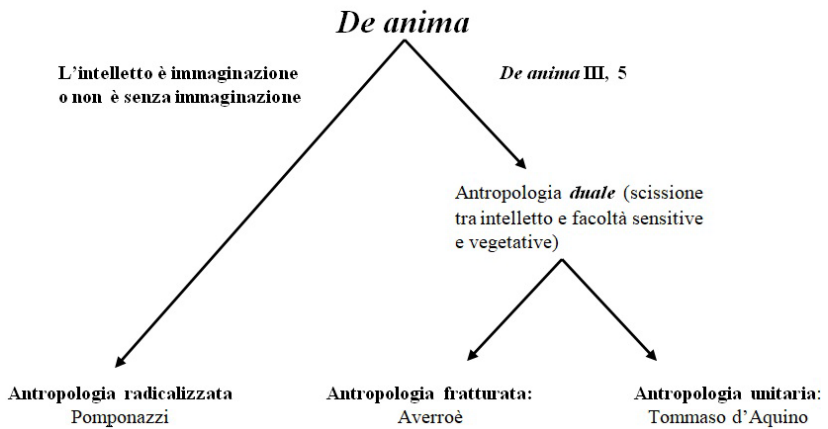
In questa sede non prenderò in considerazione il problema della presunta insincerità del Mantovano dietro le attestazioni di fede che si leggono in passi come quello appena riportato. Qui mi limiterò soltanto a far emergere la distorsione insita nell'impostazione della critica pomponazziana. Il dubbio che avanza Pomponazzi –ecco la distorsione– è se la posizione di Tommaso sia conforme alle parole di Aristotele (*et conformia sint dictis Aristotelis*). A questo punto, però, s'impongono necessariamente alcune considerazioni, la prima delle quali riguarda proprio il *De anima* di Aristotele. Nel paragrafo successivo presenterò alcune contraddizioni del trattato aristotelico cercando di farne emergere tutta l'ambiguità. La scelta di presentare il carattere aporetico del *De anima* ha uno scopo ben preciso che consiste sostanzialmente nel mostrare la potenzialità dell'opera aristotelica a dare origine sostanzialmente a *due antropologie*: una radicalmente ilemorfistica e l'altra, invece, apparentemente piuttosto ambigua che lascia spazio ad una interpretazione dell'intelletto in senso sostanzialistico.<sup>14</sup>

---

13) Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, cap. VIII, 965.

14) Cfr. G. Soleri, "Il nous aristotelico e le sue interpretazioni", *Sophia*, 23 (1955): 281-288. Per una disamina approfondita di questa tematica mi sia consentito suggerire al lettore un mio contributo: F. L. Gallo, *Pomponazzi contro Tommaso d'Aquino? La critica pomponazziana ad Averroè*, *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, 5/1 (2019): 139-155.





Lo schema mette in evidenza le due direzioni esegetiche e filosofiche che si dipartono dal *De anima* di Aristotele. In effetti: o la dimensione intellettuale viene distinta dalle dimensioni, per così dire, più corporali ipotizzando una frattura intrapsichica tra l'intelletto e il resto delle facoltà umane, oppure si sostiene –come difatti Tommaso e Pomponazzi sostengono– l'unità intrinseca di tutte le dimensioni psichiche. Nel *De anima* Aristotele non è molto chiaro su questo punto e difatti, per i motivi che esporrò nel prossimo paragrafo, l'antropologia aristotelica *non è passibile di un'interpretazione univoca e chiara*. Pertanto, giudicare l'antropologia tomista (come fa Pomponazzi) facendo riferimento al testo del *De anima* di Aristotele *come se quest'ultimo fosse chiaramente comprensibile in un senso piuttosto che in un altro* non è una questione meramente esegetica, ma *una precisa scelta teoretica*. Inoltre, sotto il profilo dell'onestà intellettuale sarebbe stato decisamente più opportuno se Pomponazzi si fosse innanzitutto riconosciuto come teoretico e se poi avesse considerato anche Tommaso da filosofo autentico, quale di fatto è, senza invece camuffare la critica imbastita nel *De immortalitate animae* sotto le sembianze di mera battaglia esegetica. L'Aquiniano, infatti, viene –ingiustamente– spesso accusato di infedeltà ai testi dello Stagirita da un pensatore, qual è per l'appunto Pomponazzi, il cui pensiero non è di certo un riflesso speculare di quello aristotelico.

## 2. Le contraddizioni del pensiero aristotelico in materia di antropologia

Il *De anima* di Aristotele è stato definito come «uno *stress test* dell'ilemorfismo». <sup>15</sup> Io trovo questa definizione del trattato antropologico aristotelico particolarmente adeguata, nella misura in cui coglie con precisione la tensione interna originata dalla presenza di tesi contraddittorie. La lettura del *De anima*, in altri termini, non ci restituisce un'idea chiara della natura umana dato che le affermazioni dello Stagirita sembrano oscillare confusamente tra i due poli del materialismo e del dualismo. Per tal motivo è stato giustamente sostenuto che la teoria antropologica aristotelica assomiglia «ad una coperta troppo corta». <sup>16</sup> L'enfasi posta sull'intelletto rischia di compromettere l'unità profonda dell'essere umano che pure la dottrina metafisica dell'ilemorfismo prevedrebbe. L'accento posto, invece, sull'unità profonda dell'essere umano rischierebbe di non valorizzare adeguatamente «la radicale originalità dell'anima intellettuale rispetto alle altre forme di vita». <sup>17</sup>

Secondo la dottrina ilemorfistica l'anima e il corpo, in quanto principi metafisici che insieme concorrono alla formazione del sinolo, sono distinguibili soltanto concettualmente. <sup>18</sup> Stando alla teoria generale, infatti, dovrebbe vigere un'assoluta proporzione tra il principio formale e il principio materiale senza nessun eccesso del primo sul secondo. Un'eventuale trascendenza di una parte (ammesso che sia lecito parlare di 'parti') del principio formale viene posta da Aristotele come condizione in base alla quale sarebbe poi possibile inferire la trascendenza della forma —o per l'appunto di una sua 'parte'— sul composto. Lamedica sostiene che tale questione, vale a dire se «le affezioni (*pathe*) dell'anima sono tutte comuni (*koina*) al soggetto che le possiede o ve ne sono alcune che le sono proprie (*idie*)» <sup>19</sup> è «l'aporia fondamentale del trattato»

---

15) E. Lamedica, *L'anima sensitiva di Aristotele*. Alterazione compensativa e rete integrata dei sensi (Roma: Aracne, 2010), p. 40. Sul *De anima* si veda anche R. Grasso, M. Zanatta, *La forma del corpo vivente. Studio sul De anima di Aristotele* (Milano: Unicopli, 2005).

16) A. Petagine, *I profili dell'umano. Lineamenti di antropologia filosofica* (Milano: Franco Angeli, 2007), 256.

17) *Ibid.* 256.

18) H. M. Robinson, *Mind and body in Aristotle*, *Classical Quarterly*, 72 (1978): 105-124.

19) E. Lamedica, *L'anima sensitiva di Aristotele*, 44.

aristotelico. Va da sé che il criterio di separabilità dell'anima dal corpo, posto da Aristotele «nella corrispondenza tra attività psichiche e somatiche» costituisce una seria minaccia interna per il paradigma antropologico aristotelico, poiché l'eventuale accertamento dell'esistenza di «facoltà separabili e attività immateriali» ne metterebbe in crisi la coerenza interna.<sup>20</sup> Dunque l'eventualità di scorgere una facoltà che, per poter esplicare la sua funzione, non ha bisogno del corpo (cioè del principio materiale) fa sì che, almeno ad uno sguardo più attento e approfondito, l'intera dottrina dell'unità dell'anima e del corpo appaia «meno decisa» di quanto si potrebbe pensare in prima battuta.

Secondo il filosofo G. Ryle la «dottrina ufficiale» del pensiero occidentale –che si deve soprattutto a Cartesio– soffre di un «errore categoriale». Tale errore consiste nel presentare «i fatti della vita mentale come appartenenti a un tipo di o categoria (o classe di tipi o categorie) logico (o semantico) diverso da quello cui essi invece appartengono». Ecco un esempio particolarmente interessante. Immaginiamo un forestiero che voglia conoscere una certa Università e che pertanto visiti la città universitaria visitando musei, laboratori, biblioteche e aule. Immaginiamo anche che tale forestiero, insoddisfatto della visita realizzata, domandi infine come vedere l'Università. Secondo Ryle in tal caso bisognerebbe spiegare al forestiero che «l'Università non è un qualche istituto aggiunto a quanto egli ha visto, ma il modo in cui quanto egli è ha visto è organizzato» e che per tal motivo «null'altro rimane da vedere e da capire». E ancora un altro esempio, altrettanto chiaro, potrebbe essere il seguente: immaginiamo un bambino che, «dopo aver assistito alla parata dei battaglioni, batterie e squadroni, ecc., di un reggimento, restasse in attesa di veder passare anche il reggimento», quasi come «se questo fosse un altro pezzo da aggiungersi a quelli già visti»<sup>21</sup>. Ebbene, porsi nella prospettiva aristotelica e cercare l'anima oltre il corpo sarebbe, per usare la terminologia di Ryle, un altro «errore categoriale» posto che, stando ai principi generali dell'ilemorfismo aristotelico l'anima non è altro che il principio formale organizzativo e

---

20) Cfr. M. Zanatta, *La definizione della "psyché" nel De anima*, *Filosofia.it* (2014), consultabile al sito: <http://www.filosofia.it/wp-content/uploads/2014/01/zanatta-la-definizione-della-psyché-nel-de-anima-2014.pdf>, 15.

21) Cfr. G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, (Torino: Einaudi, 1955), 12.

strutturante della materia corporea. Difatti, in *De anima* II, 1, 412 b 10-15 lo Stagirita ha scritto in modo assai chiaro che:

Si è detto, dunque, in generale, che cos'è l'anima: essa è, infatti, sostanza nel significato di definizione. In questo, essa è la quiddità di un corpo che ha una determinata qualità, al modo in cui, se qualcuno degli strumenti fosse un corpo naturale, per esempio una scure, allora l'essere della scure sarebbe la sua essenza e l'anima sarebbe questo.<sup>22</sup>

Questo passo assai esplicito di Aristotele è perfettamente in linea con gli esempi di Ryle. Così come il reggimento non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno ai battaglioni, squadroni e batteria, allo stesso modo la capacità di fendere non si giustappone alla scure ma è l'effetto (la sua *capacità*, sarebbe opportuno dire) dell'organizzazione strutturale della scure stessa. La capacità di fendere, detto in altri termini, si ha immediatamente allorquando una certa materia –ad esempio il ferr – è organizzata in modo tale da essere una scure. Fino a questo punto le istanze fondamentali dell'ilemorfismo risultano pienamente riconfermate. Eppure, un capitolo oltre Aristotele ribalta il ragionamento condotto fino a questo punto e fornisce una nuova definizione di anima. L'anima, spiega ora Aristotele, non è una capacità dei corpi viventi «come poteva suggerire il raffronto con quella di fendere dell'ascia», né tantomeno si esaurisce nell'organizzazione strutturata di un certo tipo di materia, ma è «ciò per cui primariamente viviamo, percepiamo e pensiamo dianoeticamente» e quindi «principio delle attività vitali».<sup>23</sup> La nuova definizione «causale» di anima proposta da Aristotele in *De anima* II, 2 determina una frattura nella visione ilemorfica del sinolo umano che la prima definizione di anima aveva confermato: «l'anima è l'entelechia prima di un copro naturale che ha la vita in potenza». Ciò è vero perché «il riconoscimento del ruolo causale dell'anima» sembra faccia risorgere la questione della sua sostanzialità,<sup>24</sup> nella misura in cui solo una cosa può essere causa, e se

---

22) Aristotele, *L'anima*, ed. Marcello Zanatta (Roma: Aracne, 2006), 216.

23) Cfr. M. Zanatta, *La definizione di "psyché" nel "De anima"*, 32.

24) *Ivi*, p. 47.

l'anima non è la capacità del corpo, ma la causa delle sue capacità, allora come potrebbe non essere intesa come una "forma sussistente"?

W. Jaeger ha scritto che la dottrina antropologica di Aristotele «occupa una posizione intermedia tra la concezione materialistica», secondo la quale l'anima è armonia del corpo, «e quella platonica dell'Eudemo», secondo cui l'anima è «una sostanza indipendente».<sup>25</sup> A questo proposito vorrei porre l'accento anche su di un'altra questione particolarmente spinosa dell'antropologia aristotelica. Nel *De generatione animalium* Aristotele scrive esplicitamente che «l'intelligenza giunge dall'esterno e solo essa è divina, perché l'attività corporea non ha nulla in comune con la sua attività» (II, 3 736 b 27-29). Questa tesi trova conferma nel terzo libro del *De anima* in cui Aristotele fornisce una precisa descrizione dell'intelletto secondo cui esso è ἀπαθής, χωριστός, ἐνέργεια, ἀμύγης, ἀθάνατον, αἰδίων (*De anima* III, 5, 430 a 10-25). Questa minuziosa descrizione dell'intelletto, unitamente al passo del *De generatione animalium*, contraddice quanto Aristotele sia nella *Metafisica* (circa l'unitarietà della forma<sup>26</sup>) sia in altri luoghi del *De anima* aveva invece sostenuto. Delle due l'una: o l'anima, in quanto forma, è intrinsecamente unitaria e in tal caso non si capisce come possa a sua volta costituirsi in momenti generativi diversi dato che l'intelletto viene dal di fuori, oppure l'anima è una giustapposizioni di parti, ma in tal caso non si comprende come possa essere intrinsecamente unitaria.<sup>27</sup>

---

25) W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale* (Firenze: La Nuova Italia, 1947), 57.

26) «La definizione è unitaria perché delle due parti di cui è costituita, vale a dire il genere prossimo e la differenza, il primo è materia e la seconda è forma, e materia e forma, nella cosa, non costituiscono una dualità, ma danno luogo all'unità del sinolo. Così l'uomo non è l'animale «e» il bipede, ma l'animale-bipede. [...] Insomma, la definizione nelle sue parti è un discorso unitario perché dice che cos'è il definito, e il definito è un'unità di forma e materia, non forma «e» materia» Aristotele, *Metafisica*, ed. M. Zanatta, (Bur: Milano), vol. II, commento a Z 6, nota 80, p1228. La sostanza, sostiene inoltre Aristotele, è qualcosa di unitario (*Metaph.*, Z 12, 1037 b 27; 1039 a 3 ss; Z 16, 1040 b 5-10; H 6, *passim*;). La forma, che realizza il massimo grado di sostanzialità, è in se stessa unitaria ed è anzi la causa dell'unitarietà del sinolo a tutti i livelli. Se la forma fosse la risultante di un'aggregazione di altre componenti "più elementari", si dovrebbe ricorrere a qualche altra cosa per comprendere come tali parti siano in qualche modo unite "a formare una forma". Da qui alla *reductio ad infinitum* il passo è breve (bisognerebbe immaginare una forma degli elementi della forma, e così via all'infinito).

27) Non si dimentichi infatti che l'unità intrinseca dell'anima umana (che è un punto centrale della dottrina dello Stagirita) viene illustrata da Aristotele col riferimento alle figure geometriche: «Il caso delle figure è simile a quello dell'anima», scrive il Filosofo, «giacché sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente, e ciò vale sia per le figure come per

Un'altra tensione interna abbastanza rilevante è data dalla complessa tematica dell'immaginazione ma per motivi di spazio mi limiterò soltanto ad un accenno fugace. Nel primo libro del *De anima* Aristotele pone una condizione ben precisa per la separabilità dell'intelletto: «Se però il pensiero è una specie di immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo» (I, 1, 403 a 8). In estrema sintesi questo vuol dire che stando a questo criterio posto dallo Stagirita la separabilità dell'intelletto è possibile soltanto se se esso non è una specie di immaginazione<sup>28</sup> e se per svolgere la sua operazione non bisogno (perlomeno *non sempre*) della suddetta facoltà. A questo punto sarebbero opportune una serie di osservazioni filosofiche innanzitutto per comprendere se, in effetti, la dipendenza dell'intelletto dalle immagini sensibili *sia davvero una condizione sufficiente per sostenere la tesi della sua inseparabilità*. Evitando di allargare troppo il discorso a considerazioni filosofiche più generali, e quindi restando all'interno del discorso aristotelico, non si può non rilevare una palese contraddizione nell'elaborazione argomentativa dello Stagirita. Dopo aver posto, infatti, questo criterio, e dopo aver rilevato che «senza di essa [*scil.* immaginazione] non c'è apprensione intellettuale» (*De anima* III, 3, 427 b 15 e sgg) Aristotele comunque non si attiene alle condizioni poste dal suo stesso criterio e sostiene che l'intelletto è di una natura diversa rispetto alle altre facoltà: «sembra poi che l'intelletto sopraggiunga come una sostanza e che non si corrompa» (*De anima* I, 4, 408 b 18 e sgg). Aristotele sembra frenato nel portare fino alle estreme conseguenze i principi da lui stesso individuati e posti (è ipotizzabile che la ragione di questa titubanza sia da ricercare in una residuale forma di platonismo). Pertanto lo Stagirita dapprima pone la condizione per la separabilità dell'intelletto nella sua indipendenza dalle immagini. Poi rileva la necessaria dipendenza dell'intelletto dai  $\varphi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$  e infine, a dispetto

---

gli esseri animati», e infatti «nel quadrilatero», precisa ulteriormente Aristotele, «è contenuto il triangolo, e nella facoltà sensitiva quella nutritiva» (*De anima* II, 3, 414 b 29-32).

28) P. O. Philippe, *Phantasia in the philosophy of Aristotle*, *The Tomist* 35 (1971): 1-42; G. Watson, *Phantasia in Aristotle*, *De anima* 3,3, *Classical Quarterly* 7 (1982): 100-113; M. V. Wedin, *Mind and imagination in Aristotle* (New Haven: Yale University Press, 1988). A. J. Cappelletti, *La teoria aristotelica de la fantasia*, *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica*, 18 (1980): 115-23; J. Engmann, *Imagination and truth in Aristotle*, *Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976): 259-265; K. Turnbull, *Aristotle on imagination*, *De anima* III, 3, *Ancient Philosophy*, 14 (1994): 319-334.

di tutto il ragionamento, attribuisce all'intelletto una serie di caratteristiche che lo descrivono chiaramente come sostanza separata e di natura diversa rispetto al resto delle facoltà. Si tratta di un'ambiguità chiaramente filosofica che però pone gli interpreti nella condizione di dover scegliere tra due scenari irriducibili: o si segue la tesi – peraltro confermata dall'esperienza – che non c'è pensiero senza immaginazione, e questa è la strada seguita da Pomponazzi, oppure si segue la linea della trascendenza dell'intelletto (ed è questa la strada seguita principalmente da Averroè e, con notevoli differenze, anche da Tommaso). A questo punto si riconferma in modo assai esplicito quanto ho scritto più sopra: è l'ambiguità del trattato aristotelico che dispone immediatamente gli interpreti nella condizione di dover scegliere (per ragioni in primis di carattere filosofico ma anche per questioni di coerenza argomentativa) tra due antropologie radicalmente irriducibili fra di loro.

### 3. Pomponazzi più aristotelico di Aristotele?

Per questioni di comodità presento qui di seguito la rassegna schematica delle tesi pomponazziane via via sostenute nel *De immortalitate animae* e nelle opere apologetiche (*Apologia* e *Defensorium*) così com'è stata indicata da G. Di Napoli. C'è da dire che già Di Napoli ha messo debolmente in evidenza la tesi che mi propongo di affrontare in questo paragrafo, parlando di «aristotelismo radicalizzato» di Pomponazzi.<sup>29</sup> Tuttavia l'illustre studioso non mi pare abbia sviluppato nella giusta misura questa tesi che, invece, *in nuce* contiene diversi risvolti che meritano di essere adeguatamente approfonditi. Tuttavia mi sembra condivisibile e utile la schematizzazione che Di Napoli ha fatto del pensiero antropologico pomponazziano e, come ho detto, su di essa mi baserò per proseguire la mia indagine. Ebbene, ecco le tesi schematiche proposte da Di Napoli:

1. «Le operazioni materiali, come quelle vegetative e sensitive, sono più numerose che quelle intellettive, che si presumono immateriali»;

---

29) G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1963), 283-284.

2. «Se l'anima è separabile, perché essa possiede le facoltà vegetative e sensitive?»;
3. «L'anima umana o è una forma o è un *hoc aliquid*»;
4. «L'anima umana è intellettiva *per participationem*, e cioè non è in se stesa intellettiva come contenente l'intellettualità»;<sup>30</sup>

Per il primo punto va fatta subito una considerazione. Dalla prospettiva aristotelica (non pomponazziana) non mi sembra che sia assai rilevante per la questione relativa alla separabilità dell'anima la determinazione del numero di facoltà sensibili, cioè delle facoltà che hanno bisogno del corpo rispetto a quelle immateriali. Il criterio di separabilità dell'anima (o, più confusamente, di una sua 'parte') è dato per Aristotele dalla corrispondenza tra attività psichiche e somatiche e non dal maggior numero di facoltà sensibili rispetto a quelle immateriali, come invece ritiene Pomponazzi. Per lo Stagirita non è una buona ragione per sostenere la materialità e mortalità dell'intelletto, la constatazione del maggior numero di facoltà sensibili e corporee. *L'argomentazione è, quindi, pompoazziana.* Di paternità del Mantovano sembra essere anche la tesi affermata la punto due. Per Aristotele separabile è solo l'intelletto, e anzi pare che lo Stagirita non considerasse tale separabilità un problema (il platonismo del *De anima* sta tutto qui, cfr. *De anima* III, 5, 430 a 19). La questione posta da Pomponazzi, relativa alla condizione dell'anima nel tempo escatologico intermedio, non sembra abbia assunto una rilevanza tale da porsi come un problema per Aristotele. A quanto risulta, infatti, per lo Stagirita è risultato abbastanza naturale pensare alla separabilità dell'intelletto agente<sup>31</sup> a dispetto anche delle altre facoltà, compreso l'intelletto passivo, considerato da Aristotele come «corruttibile» (*De anima* III, 5, a 25). Sulla base della filosofia aristotelica, dunque, non è problematico ipotizzare la sopravvivenza dell'intelletto e la dissoluzione delle facoltà sensibili e vegetative, mentre risulta fortemente problematico nell'ottica pomponazziana, cioè nell'ottica di un aristotelismo radicalizzato fino al punto da considerare anche il *voũc* come materiale e inseparabile. Ancora nel *Defensorium*, una delle due opere apologetiche di Pomponazzi, scritta come risposta al voluminoso *De immortalitate animae* di Agostino Nifo (18

---

30) *Ivi*, p. 287.

31) G. Soleri, *L'immortalità dell'anima in Aristotele* (Torino: SEI, 1952).



maggio 1519), Pomponazzi dà prova di un approccio teoretico abbastanza libero rispetto al pensiero di Aristotele mantenendo ancora ferma la tesi della materialità dell'intelletto:

E poiché l'intelletto umano, pensando l'universale, anzi qualunque cosa pensi, non è mai libero dal singolo e sempre pensa l'universale nel singolo, come ciascuno sperimenta in se stesso, tale conoscenza non è del tutto libera dalla materia, perché, stante il rapporto tra l'essenza e l'operazione, l'intelletto non è meramente e propriamente immateriale e separabile; e se fosse tale avrebbe anche qualche operazione affatto indipendente dalla materia; cosa di cui non abbiamo esperienza.<sup>32</sup>

Ma che l'intelletto sia mortale e inseparabile non è certo la tesi aristotelica come dimostrano questi passi di Aristotele particolarmente espliciti:

- a) «L'intelletto pare che sopravvenga come una certa sostanza e che non si corrompa», *De anima*, I, 4, 408 b 20.
- b) «Che dunque l'anima o, nel caso sia divisibile in parti, qualche parte di essa non sia separabile dal corpo, è chiaro. Infatti, l'entelechia di alcune sue parti è l'entelechia delle parti del corpo. Tuttavia, nulla impedisce che almeno alcune parti siano separabili, per il fatto di non costituire entelechie di nessun corpo», *De anima*, II, 1, 413 s 4 e sgg.
- c) «La facoltà sensitiva non sussiste senza il corpo, mentre l'intelletto è separato», *De anima*, III, 4, 429 b 5.
- d) «Per questo neppure è logico che sia mescolato al corpo [*scil.* l'intelletto]. Infatti diventerebbe di una data qualità, o freddo o caldo, oppure avrebbe anche un qualche organo, come la facoltà sensitiva; ebbene, non ne ha nessuno», *De anima*, III, 4, 429 a 25 e sgg.
- e) E quest'intelletto [*scil.* quello attivo] è separabile e impassivo e non mescolato, essendo per sua essenza atto», *De anima*, III, 5, 430 a 18.

---

32) Pomponazzi, *Discorso difensivo*, V, 8.

Anche la quarta tesi indicata da Di Napoli («l'anima umana è intellettiva *per participationem*, e cioè non è in se stessa intellettiva come contenente l'intellettualità») non trova di fatto conferme nel testo di Aristotele. Mentre per Pomponazzi l'intelletto è una facoltà organica capace di alcune operazioni che, rispetto a quelle propriamente sensibili, assumono una certa parvenza di immaterialità («odore di immaterialità»), per Aristotele l'intelletto è davvero una sostanza immateriale, eterna e incorruttibile:

Per ciò che riguarda l'intelletto e la facoltà contemplativa non vi è ancora nulla di chiaro, ma sembra che si tratti di un genere diverso di anima e che questo solo possa essere separato, come l'elemento eterno di ciò che è corruttibile.<sup>33</sup>

*Ad abundantiam*, i passi che ho estratto e citato dal *De anima* di Aristotele ritengo mostrino in modo sufficientemente chiaro l'irriducibilità della posizione pomponazziana a quella aristotelica. Tutto ciò comprova la tesi secondo cui la lettura di Aristotele che il Mantovano ha condotto non è stata storicamente obiettiva, bensì *filosoficamente orientata*. La scelta mortalista di Pomponazzi si origina certamente nelle maglie larghe del trattato aristotelico, grazie proprio all'ambiguità dello Stagirita sulle questioni più importanti e decisive del trattato. Ciò ha consentito naturalmente un'oscillazione esegetica molto ampia (o verso tesi mortaliste e materialistiche o verso esegesi immortaliste e dualistiche). Tuttavia l'ambiguità è e resta una caratteristica del *De anima* di Aristotele e le interpretazioni - nella fattispecie quella di Tommaso d'Aquino e quella di Pomponazzi -, pur originando dal trattato aristotelico assumono poi la consistenza di precise scelte filosofiche irriducibili alla posizione aporetica dello Stagirita.

## Riflessioni conclusive

L'indagine condotta in questo contributo, pur non avendo alcuna pretesa di completezza ed esaustività, non aveva altro scopo che quello

---

33) Aristotele, *De anima* II, 1 413 b 25 e sgg.

di mettere in evidenza la novità del pensiero pomponazziano e quindi la sua sostanziale diversità rispetto alla filosofia dello Stagirita. Dietro una terminologia puramente peripatetica la posizione filosofica del Mantovano in materia di antropologia cela un'originalità davvero chiara agli occhi del lettore attento. Sarebbe forse lecito parlare per Pomponazzi di aristotelismo radicalizzato, come peraltro vorrebbe Di Napoli. Tuttavia a ben riflettere questa espressione sembra assai fuorviante perché la radicalizzazione di un pensiero filosofico –quello aristotelico nel caso in questione– ci pone di fronte un suo *mutamento qualitativo*. La radicalizzazione eccessiva di un sistema filosofico, infatti, rompe gli equilibri su cui esso si fonda attivando un processo trasformativo così pervasivo tanto da produrre un pensiero filosofico di diversa natura. L'espressione "*aristotelismo pomponazziano* (ma ciò vale anche per "*aristotelismo tomista*") è in fondo un tentativo di categorizzazione storiografica che mette in evidenza soltanto la condivisione di alcuni *concetti comuni* al pensiero aristotelico e pomponazziano. Fino a che punto, invece, Pomponazzi si possa ricomprendere nella tradizione peripatetica resta una questione filosofica aperta. Ritengo dunque che, perlomeno a grandi linee, si possa condividere la tesi del Kristeller:

Il testo aristotelico era spesso oscuro, vi erano discrepanze tra vari passi del testo, e vi erano problemi importanti per i quali Aristotele non offre una risposta chiara o di cui egli non parla affatto. Per un pensatore acuto e originale come il Pomponazzi, il *corpus* aristotelico offre quindi un campo largo di discussione e di interpretazione che gli permette di riempire le lacune e di accentuare certi passi nei confronti di certi altri senza dover mettere in questione l'autorità del filosofo come tale.<sup>34</sup>

La tesi espressa dall'autorevole studioso è abbastanza chiara e, lo ribadisco, anche condivisibile nei suoi assunti di partenza. Ritengo infatti che l'ambiguità del testo aristotelico abbia davvero consentito una proliferazione libera di interpretazioni con il risultato –peraltro assai prezioso– di una ricchezza filosofica notevole (Alessandro di Afrodisia, Tesmistio, Averroè, Sigieri di Brabante, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Pomponazzi). Il *De anima* di Aristotele, in particolare, è un testo

---

34) P. O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, 6.

a maglie larghe, nel senso che chi se occupa avverte immediatamente un ampio margine di libertà. Il trattato aristotelico propone ambigualmente due grandi ipotesi antropologiche: una di tipo ilemorfistico e l'altra di tipo dualistico. Il lettore del *De anima*, pertanto, oscilla continuamente tra questi due poli. Tuttavia, e con ciò propongo sommessamente alcuni aggiustamenti della tesi del Kristeller, non mi sembra che Pomponazzi (e lo stesso discorso vale anche per Tommaso) si sia limitato a riempire «gli spazi larghi» del *De anima* di Aristotele «non mettendo in questione l'autorità» del Filosofo. Questa parte dell'interpretazione di Kristeller mi sembra che non si accordi bene con il profilo filosofico e caratteriale di Pomponazzi.<sup>35</sup> Il Mantovano, infatti, non sembra affatto intenzionato a ossequiare l'autorità del Filosofo, così come non pare affatto interessato a tenere in considerazione altre autorità, soprattutto quella ecclesiastica.<sup>36</sup> D'altra parte lo spirito “libertino” pomponazziano si concretizza proprio nella sua impostazione filosofica che non considera *elementi estranei alla pura riflessione filosofica*. Oltre questa precisazione sul profilo filosofico del Mantovano (che già da sola basterebbe a stravolgere parte dell'interpretazione di Kristeller) vorrei far rilevare come la riflessione pomponazziana non si sia limitata a «riempire le lacune» del trattato aristotelico accentuando «certi passi nei confronti certi altri». In realtà sembra molto più verosimile ipotizzare una vera e propria scelta filosofica del Mantovano –di tipo evidentemente materialista e mortalista– realizzatasi poi in un trattato, il *De immortalitate animae* per l'appunto, che difatti è irriducibile filosoficamente alle tesi sostenute nel *De anima* di

---

35) Mi permetto di rinviare il lettore al mio contributo apparso su *Studium* (si veda la nota 1 di questo contributo), in particolare alle pp. 193-202.

36) Si tenga presente che il *De immortalitate animae* viene pubblicato nel 1516, vale a dire soltanto tre anni dopo la promulgazione della bolla *Apostolici Regiminis*, cfr. O. Bucci, P. Piatti, *Storia dei Concili Ecumenici. Attori, canoni, eredità* (Roma: Città Nuova, 2014), 387-388. I contenuti della bolla *Apostolici Regiminis* del 19 dicembre 1513 sono abbastanza noti: in essa non solo furono riconfermate le conclusioni del Concilio di Vienne (la condanna di eresia per le dottrine che non dichiaravano *l'anima come forma del corpo*), ma fu prescritto di sostenere anche *filosoficamente* la dottrina dell'immortalità dell'anima, raccomandando a chiunque se ne fosse occupato di sviluppare anche *argomenti razionali* a favore della tesi immortalista, cfr. J. M. García Valverde, *Il De immortalitate animae e i trattati apologetici* in Pietro Pomponazzi, *Tutti i trattati peripatetici*, pp. 87-88. La promulgazione dell'*Apostolici Regiminis*, pertanto, aveva creato una prospettiva, evidentemente anche filosofica, che orientava i professori a non arrendersi alle conclusioni mortaliste alle quali fossero pervenuti. Ciononostante Pomponazzi dà alle stampe un trattato che, a dispetto delle prescrizioni del Concilio Lateranense V, in effetti va esplicitamente in una direzione mortalista e materialista. Già questo è un dato sufficiente per avere contezza del modo in cui Pietro Pomponazzi difatti si relazionava all'autorità ecclesiastica.

Aristotele, come in parte ho cercato di mostrare in questo contributo. Alla luce di questa lunga disamina, anche la critica di Pomponazzi a Tommaso,<sup>37</sup> lungi dall'essere una mera faccenda esegetica, è al contrario una vera e propria *questione filosofica* che mette in luce, anche se in un modo non sempre immediatamente evidente, il rischio di parlare omogeneamente della tradizione aristotelica come se fosse un blocco rigido e monolitico. In secondo luogo vorrei aggiungere anche un'altra considerazione finale. Ritengo che la critica pomponazziana assuma un valore quasi paradigmatico, nella misura in cui mette in luce tutta la carica filosofica dell'opera del Mantovano, che difatti vanta un'originalità irriducibile alle categorie filosofiche aristoteliche. Ma lo stesso discorso potrebbe estendersi anche all'antropologia tomista che, al pari di quella pomponazziana, origina sì dal *De anima* di Aristotele, ma che poi va incontro a processi trasformativi –soprattutto metafisici– talmente radicali da restituire alla fine, anche in questo caso, una teoria sull'essere umano non inquadrabile completamente nella tradizione aristotelica.<sup>38</sup>

## Bibliografia

### Fonti

Aristotele, *Metafisica*, ed. M. Zanatta. Milano: BUR, 2009.

Aristotele, *L'anima*, ed. Marcello Zanatta. Roma: Aracne, 2006.

---

37) Quando si tratta dell'antropologia pomponazziana, il riferimento a Tommaso d'Aquino non è una mera scelta arbitraria ma un passaggio direi obbligato. Tale obbligazione è dovuta al fatto che le argomentazioni pomponazziane si costruiscono dialetticamente con riferimenti puntuali alle concezioni di Platone, Averroè e soprattutto Tommaso d'Aquino. Per certi versi la critica pomponazziana a Tommaso costituisce l'asse portante del *De immortalitate animae* e per tale motivo la lettura del trattato pomponazziano può essere intesa come un banco di prova per la tenuta teoretica delle tesi antropologiche dell'Aquinato. Pertanto, anche se apparentemente non sembra emergere immediatamente il collegamento tra gli studi pomponazziani e quelli tomisti, ad uno sguardo più attento sarebbe possibile avvicinare la concezione dell'uomo di Tommaso con il filtro della sottile critica pomponazziana, per meglio valutarne punti deboli e punti di forza.

38) Sebbene per lungo tempo anch'io abbia letto la disputa tra Tommaso e Pomponazzi come se fosse totalmente intellegibile soltanto all'interno della tradizione peripatetica, ad oggi comprendo sempre più il valore che tale confronto assume allorché lo si intende come disputa filosofica, non esegetica.

Pietro Pomponazzi, *Expositio super I De anima Aristotelis et Commentatoris* a cura di M. Chianese. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.

Pietro Pomponazzi, *Tutti i trattati peripatetici* a cura di F. P. Raimondi e G. M. García Valverde. Milano: Bompiani, 2013.

Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, ed. V. Perrone Compagni. Firenze: Olschki, 1999.

Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate. L'anima umana – Le sostanze spirituali* (vol. 4), ed. G. Savagnone. Bologna: ESD, 2001.

## Studi

Amerini, Fabrizio. *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*. Pisa: ETS, 2009.

Bucci, Onorato e Piatti, Pierantonio. *Storia dei Concili Ecumenici. Attori, canoni, eredità*. Roma: Città Nuova, 2014.

Cappelletti, J. Angel. La teoria aristotélica de la fantasia, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 18 (1980): 115-23.

Di Napoli, Giovanni, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1963.

Douglas, Andrew Halliday. *Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*. Cambridge, 1912.

Düring, Ingemaer, *Aristotele*. Milano: Mursia, 1976.

Engmann, Joyce. Imagination and truth in Aristotle, *Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976): 259-265.

Florentino, Francesco. *Pietro Pomponazzi. Studi critici sulla scuola bolognese e padovana*. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2008.

Gallo, Francesco Luigi. Pomponazzi contro Tommaso d'Aquino? La critica pomponazziana ad Averroè, *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, 5/1 (2019): 139-155.

Grasso, Roberto e Zanatta, Marcello. *La forma del corpo vivente. Studio sul De anima di Aristotele*. Milano: Unicopli, 2005.

Jaeger, Werner. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*. Firenze: La Nuova Italia, 1947.

Kristeller, Paul Oskar. *Otto pensatori del Rinascimento italiano*. Milano-Napoli: Ricciardi, 1970.

Kristeller, Paul Oskar. *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*. Padova: Antenore, 2000.

Kristeller, Paul Oskar. *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*. Padova: Antenore, 1962.

Lamedica, Edoardo. *L'anima sensitiva di Aristotele. Alterazione compensativa e rete integrata dei sensi*. Roma: Aracne, 2010.

Muzio, Giuseppe. *La creazione dell'anima umana secondo s. Tommaso*. Roma: Libreria Editrice Salesiana, 1961.

Nardi, Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi*. Firenze: Le Monnier, 1965.

Petagine, Antonio. *I profili dell'umano. Lineamenti di antropologia filosofica*. Milano: Franco Angeli, 2007.

Philippe, P. O. Phantasia in the philosophy of Aristotle, *The Tomist* 35 (1971): 1-42.

Pietrosanti, Romano. *L'anima umana nei testi di s. Tommaso: partecipazione, spiritualità, immortalità*. Bologna: ESD, 1996.

Pine, Martin L. *Pietro Pomponazzi. Radical philosopher of the Renaissance*. Padova: Antenore, 1986.

Robinson, Howard. Mind and body in Aristotle, *Classical Quarterly*, 72 (1978): 105-124.

Ryle, Gilbert. *Lo spirito come comportamento*. Torino: Einaudi, 1955.

Sgarbi, Marco (a cura di). *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*. Firenze: Olschki, 2010.

Simonetti, Sergio. *L'anima in Tommaso d'Aquino*. Roma: Armando, 2007.

Soleri, Giacomo. *L'immortalità dell'anima in Aristotele*. Torino: SEI, 1952.

Soleri, Giacomo "Il nous aristotelico e le sue interpretazioni", *Sophia*, 23 (1955): 281-288.

Turnbull, Kenneth. Aristotle on imagination. *De anima* III, 3, *Ancient Philosophy*, 14 (1994): 319-334.

Vanni Rovighi, Sophia. *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino* in S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medioevale*, II. Secoli XIII e XIV. Milano: Vita e Pensiero, 1978.

Watson, Gerard. Phantasia in Aristotle. *De anima* 3,3, *Classical Quarterly* 7 (1982): 100-113.

Wedin, V. Michael. *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988.

Zanatta, Marcello. *La definizione della "psyché" nel De anima*, *Filosofia.it* (2014), consultabile al sito: <http://www.filosofia.it/wp-content/uploads/2014/01/zanatta-la-definizione-della-psyche-nel-de-anima-2014.pdf> [consultato il 17 febbraio 2022].

El autor es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense (Roma) con una calificación de 90/90 cum Laude, luego de haber alcanzado una Maestría en Ciencias Filosóficas en la Universidad de



Calabria (Italia). Es miembro de la Academia Cosentina y profesor de Filosofía del Hombre, Estética y Hermenéutica Filosófica en el Instituto Teológico Cosentino (ciudad del sur de Italia). Es autor de tres libros y varios ensayos.