



CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA  
CORSO DI PERFEZIONAMENTO IN FILOSOFIA  
TESI DI PERFEZIONAMENTO

**GASPARO CONTARINI**  
**PER UNA FILOSOFIA DELL'UNITÀ**

**CANDIDATO**

LUCA BURZELLI

**RELATORE**

PROF.SSA NICOLA PANICHI

ANNO ACCADEMICO 2019/2020



## INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI	6
PREMESSA	7
INTRODUZIONE	8
<i>Dalla fine</i>	8
<i>Stato degli studi</i>	10
<i>Quale filosofia per Contarini?</i>	16
<i>Tappe di una formazione filosofica</i>	17
METAFISICA	
<i>Genesi e fonti del Compendium (1527)</i>	23
<i>Oggetto e specificità della filosofia prima</i>	28
<i>Lo studio dell'ente</i>	33
<i>Il non ente</i>	39
<i>L'Uno</i>	42
<i>Il numero</i>	45
<i>La molteplicità</i>	48
<i>I modi dell'uno e del molteplice</i>	51
<i>Le opposizioni</i>	53
<i>Il vero</i>	58
<i>Il bene</i>	60
<i>Potenza e atto</i>	63
<i>L'indagine sul Primo principio</i>	66
<i>Teologia negativa – teologia affermativa</i>	72
<i>Causa ed emanazione</i>	73
<i>La processione dal Principio</i>	80
<i>Sostanza e accidenti</i>	85
<i>Conclusione</i>	87
FILOSOFIA NATURALE	
<i>Gli elementi e la loro mistione</i>	93
<i>Fonti e metodo</i>	97
<i>Teoria degli elementi</i>	98
§ 1) Definizione	98
§ 2) Struttura dell'elemento	102

§ 3) Variazioni qualitative e mescolanze	105
§ 4) Le qualità prime – elenco	110
§ 5) Obiezione sul secco	113
§ 6) Il movimento	114
§ 7) Pesantezza e leggerezza	116
§ 8) Il medio	117
§ 9) Il termine di movimento	120
§ 10) Il numero degli elementi	123
§ 11) Il moto dei corpi gravi e leggeri	124
§ 12) Il fuoco	125
§ 13) L'aria	127
§ 14) L'acqua	129
§ 15) I movimenti del mare	131
§ 16) Le cause dei movimenti	133
§ 17) La terra	135
§ 18) Le regioni abitabili	136
<i>Teoria degli aggregati</i>	138
§ 19) I corpi misti	138
§ 20) Genesi e corruzione dei misti perfetti	140
§ 21) Il calore naturale e misti perfetti del secondo tipo	142
§ 22) Le complessioni	143
<i>Teoria delle sensazioni</i>	145
§ 23) I sapori	145
§ 24) Odori e colori	147
<i>Un bilancio complessivo</i>	149

#### ANIMA

<i>Contarini contra Pomponazzi</i>	153
<i>L'anima come forma sostanziale</i>	157
<i>Le operazioni dell'anima nel corpo</i>	165
<i>Le operazioni dell'anima indipendenti dal corpo</i>	177
<i>Sviluppo della dottrina</i>	183
<i>Conclusione</i>	185

#### LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE

<i>Tra filosofia e teologia</i>	189
<i>I testi</i>	190
<i>Le fonti</i>	195

<i>Il libero arbitrio</i>	204
<i>Confutatio</i> (1530)	204
<i>La lettera a Vittoria Colonna</i> (1536)	207
<i>La lettera a Lattanzio Tolomei</i> (1537)	222
<i>Polemiche</i>	236
<i>La controversia veronese</i>	236
<i>La lettera De iustificatione</i> (1541)	246
<i>Un bilancio</i>	252
<i>Conclusione</i>	258
POLITICA	
<i>Unità e concordia politica: il De magistratibus</i>	263
<i>Contarini e Machiavelli</i>	271
<i>L'unità della Chiesa: i testi De potestate pontificis</i>	280
<i>De potestate pontificis quod divinitus sit tradita</i>	280
<i>I poteri del papa</i>	282
<i>Il potere dell'uno</i>	285
<i>Potere temporale e potere spirituale</i>	286
<i>De potestate pontificis in usu clavium</i>	289
<i>De potestate pontificis an voluntas eius sit regula</i>	293
<i>Conclusioni</i>	300
BIBLIOGRAFIA	304

## SIGLE E ABBREVIAZIONI

- *De officio episcopi:* in GASPARIS CONTARENI *Opera*, Parisiis apud Sebastianum Nivellium, 1571, pp. 401-31.
- *De magistratibus:* *De magistratibus et republica Venetorum*, in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 261-326.
- *Conciliorum magis illustrium summa:* in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 546-63.
- *De sacramentis christianae legis:* in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 329-97.
- *Scholia* *Scholia in epistolas divi Pauli*, in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 435-530.
- *De elementis* *De elementis eorumque mixtionibus libri quinque*, in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 1-90.
- *Compendium* *Primae philosophiae compendium*, in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 91-175.
- *De immortalitate animae* in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 179-231.
- *De iustificatione* in G. CONTARINI, *Gegenreformatorischen Schriften*, a cura di F. Hunermann, Münster in Westfalen, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung 1923, pp. 23-34.
- *Confutatio* *Confutatio articulorum Lutheranorum*, in C. CONTARINI, *Gegenreformatorischen Schriften*, pp. 1-22.
- *De potestate Pontificis I:* *De potestate pontificis quod divinitus sit tradita*, in C. CONTARINI, *Gegenreformatorischen Schriften*, pp. 35-43.
- *De potestate Pontificis II:* *De potestate pontificis in usu clavium*, in *Concilium Tridentinum*, vol. XII, pp. 151-153.
- *De potestate Pontificis III:* *De potestate pontificis in compositionibus*, in *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini*, t. II, pp. 608-615.
- *Istructio pro praedicatoribus:* in Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, *Archivium Arcis*, Arm. I-XVIII, cod. 6461, cc. 162r-170v.

NOTA: I titoli delle opere di Aristotele saranno citati in italiano, lasciando la denominazione latina solo per i riferimenti alla Giuntina. Per il carteggio di Contarini si farà riferimento alle edizioni moderne, benché molte di esse siano ormai alquanto datate. Per il *De potestate pontificis*, oltre alle cinquecentine si è tenuto sempre conto dell'edizione in corso di pubblicazione.

## PREMESSA

La ricerca che qui presento è frutto di un percorso di studi dottorali iniziato nel novembre 2016. Il progetto, inizialmente dedicato al solo pensiero metafisico di Gasparo Contarini, è stato esteso in corso d'opera a un'indagine più ampia. Ciò si deve anzitutto a una recente ripresa di interesse per il filosofo veneziano, che da qualche anno è oggetto di studi e di iniziative editoriali in tutta Europa. Tuttavia, l'estensione del campo d'indagine è dovuta anche a un secondo fattore: addentrandomi a poco a poco nello studio, mi accorgevo che ogni questione richiedeva riferimenti ad altre opere. Il perimetro dei temi metafisici, per quanto ampio, doveva essere esteso almeno al *De immortalitate animae* e al *De elementis*.

Nel corso della ricerca, dunque, il lavoro ha assunto la forma di un commento complessivo ai testi filosofici di Gasparo Contarini. La collocazione ancipite di Gasparo, posto fra filosofia accademica e pensiero autonomo, rendeva interessante questo approfondimento che sperabilmente offrirà un contributo innovativo sul pensiero filosofico italiano, aggiungendosi ai già benemeriti studi sul pensiero politico e accademico del Rinascimento (Pico, Pomponazzi, Machiavelli, Bruno).

È opportuno indicare anche cosa non si troverà nella tesi. La prospettiva filosofica da cui si è studiato Contarini imponeva una scelta dei testi e dei temi. Per tale ragione, pur avendo consultato per intero il corpus degli scritti contariniani, ho deciso di non trattare specificamente le opere di argomento teologico-dogmatico. Ho invece considerato le lettere sulla giustificazione e la predestinazione, perché impostate su stretti parametri filosofici. Infine, una menzione a parte richiedono i commenti alle lettere paoline, estremamente interessanti in prospettiva storico-culturale, ma che sono rimasti a margine della discussione e che spero di poter affrontare in futuro.

## INTRODUZIONE

### *Dalla fine*

A mezzogiorno del 24 agosto 1542, nel pieno della sua legazione bolognese e all'alba di una missione diplomatica in Spagna, Gasparo Contarini passava a miglior vita nella universale costernazione di amici e conoscenti. Solo pochi giorni avanti, assieme al nipote Placido, monaco benedettino, Gasparo saliva sui colli bolognesi per poter godere della tranquillità e della piacevole vista sulla pianura padana. Stando alle testimonianze, dovette essere l'esposizione all'aria fresca a condizionare la salute già cagionevole del cardinale, che subito cadde a letto febbricitante.<sup>1</sup> A poco valevano gli auguri di pronta guarigione e le cure dei fedeli servitori: all'immane segretario Ludovico Beccadelli, che pregava in una pronta ripresa per poter affrontare l'ambasciata spagnola alla corte imperiale, Contarini rispondeva con amara ironia che «ad un altro Imperatore et maggiore bisognerà che m'appresenti».<sup>2</sup> Sopraffatto dal male, all'alba del suo ultimo giorno di vita perdeva l'uso della parola, ma riusciva ad ascoltare con vigile coscienza le parole di conforto del segretario, a cui «prese il pollice in mano così fermamente che pareva che male non avesse, [e] cominciato a stringere, affissò gli occhi in me, affermando coi cenni che così era».<sup>3</sup> Alla morte lo accoglieva una sepoltura provvisoria nella chiesa urbana di San Procolo, per poi essere

---

<sup>1</sup> L. BECCADELLI, *Vita del cardinale Contarini*, p. 38: «La complessione del cardinale era gentile, di carne porosa com'è detto, poca cosa l'alterava. Per questo, quell'aere fresco, sottile, penetrò Sua Signoria Reverendissima che non se n'avidde, mentre che colla bellezza della veduta, dolcezza del ragionamenti, godeva il fresco della loggia; et, come a Dio piacque, gli infiammò il sangue dentro in guisa che li fece come una postema nel petto et li mise la febbre adosso, che fu sì acuta, vehemente, che in otto giorni lo spedì, anchora che se gli usassero tutti li rimedi opportuni et possibili, perché come si cominciò a sentir male si ridusse a Bologna».

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 38-39.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 39.



traslato in Venezia qualche anno più tardi, su iniziativa del nipote Giulio che l'11 settembre gli subentrava nella diocesi di Belluno.<sup>4</sup>

L'evento giungeva inaspettato, con conseguenze politiche drammatiche e irreversibili per il gruppo ecclesiastico degli Spirituali, che fino a quel momento aveva visto nel cardinale veneziano una guida<sup>5</sup> - conseguenze rese tanto più urgenti dai sospetti di eterodossia riversati sul cardinale al rientro da Regensburg, nonché dal celeberrimo colloquio *in extremis* con l'eterodosso Bernardino Ochino.<sup>6</sup> Questa doppia causa di mestizia, per la morte di un amico e di un capo politico, è resa fin troppo esplicita da Pietro Bembo in una lettera a Flaminio Tomarozzo, al quale l'umanista racconta di non potersi dare pace e di aver «il cuor pieno di lagrime», perché «pare che Nostro Signore Dio voglia permettere che questa santa Sede habbia ad haver più infelicità che non si credea, togliendoci la prima colonna, sostentacolo della sua Chiesa».<sup>7</sup> Dopo Bembo, tutti gli Spirituali prendevano congedo da colui che per cinque anni era stato il loro più autorevole mentore nella Curia. Vittoria Colonna dedicava al cardinale un sonetto la cui impronta valdesiana non fatica a emergere: Contarini

---

<sup>4</sup> Giulio era, come già Placido, figlio di Federico Contarini, uno dei fratelli di Gasparo. L'albero genealogico della famiglia è reperibile presso la Biblioteca Marciana di Venezia, ms. It. VII. 313 (8809), vol. I, c. 215v. ulteriori informazioni su Giulio Contarini sono offerte da R. DEROSAS, *Contarini Giulio*, cit.

<sup>5</sup> A. PROSPERI, *Il concilio di Trento*, p. 24. Cfr. anche G. FRAGNITO, *Gli spirituali e la crisi religiosa del Cinquecento italiano*, pp. 145-6, la quale riporta anche un'interessante lettera del novembre 1540, inviata dal vescovo di Sessa, Galeazzo Florimonte, a Ludovico Beccadelli, segretario di Contarini, in cui si menziona l'origine del termine: «Sappiate ms. Ludovico che io mi infiammai tanto d'amor et di speranza verso mons. nostro R.mo quando fu fatto Cardinale [Contarini], che tenni per certo che Dio volesse riformar la Chiesa per suo mezo, massimamente quando intesi da Sua S. R.ma in Murano che delliberava di non voler benefici curati [...]. Et ben che la bontà sua et la dottrina et santi costumi mi confirmeno ognhora più detta speranza, non dimeno quando intesi che havea accettato il vescovato [di Belluno], et intesilo, per più mio despiacer, da persona chel dicea per rinfacciar alli *spiritoali* la loro incostantia, ne hebbi un despiacer grandissimo» (corsivi miei).

<sup>6</sup> A tal riguardo si veda il saggio di G. FRAGNITO, *Gli "spirituali" e la fuga di Bernardino Ochino*.

<sup>7</sup> Pietro Bembo a Flaminio Tomarozzo, fine agosto 1542, p. 41.

appare come «eletto» a testimoniare che solo Dio, e non l'azione umana, «può render l'uom giusto e perfetto».<sup>8</sup> E da ultimo Marcantonio Flaminio decantava le qualità intellettuali dell'amico compianto, i cui trattati – specialmente il *De immortalitate animae* – erano destinati «a vivere per secoli innumerabili».<sup>9</sup> Il destino ha voluto che fino ai giorni odierni il nome di Contarini fosse legato proprio e principalmente alla polemica sull'immortalità con Pomponazzi.

### *Stato degli studi*

In questa sede iniziale è utile tracciare un bilancio della letteratura critica dedicata a Gasparo Contarini: con ciò si vorrebbe integrare il benemerito lavoro di James Ross che nel 1972, recensendo tutti i lavori dedicati fino ad allora al cardinale, parlava di una «emergence of Gasparo Contarini».

Le primissime indagini sulla vita e le opere del cardinale veneziano risalgono alla fine del diciannovesimo secolo, quando Franz Dittrich compilò una prima raccolta di documenti epistolari e notarili (*Regesten und Briefe*, 1881) in grado di delineare una ipotetica biografia: biografia che lo stesso Dittrich portò a compimento pochi anni dopo, in un poderoso volume a caratteri gotici (*Gasparo Contarini: eine Monographie*, 1885). A distanza di quasi centoquarant'anni, i lavori di Dittrich rimangono tutt'ora un punto di riferimento imprescindibile, poiché rendono accessibile una enorme quantità di testi e di informazioni, che sarebbero altrimenti ancora chiusi in archivio. D'altro canto, gli standard della trascrizione ottocentesca sono spesso insoddisfacenti, cosicché non mancano errori, lacune, documenti ignorati – senza contare alcune vere e proprie incomprensioni delle circostanze testuali. Ma la tara più pesante sul lavoro di Franz Dittrich è il taglio interpretativo, che costringe Contarini nei binari di una

---

<sup>8</sup> V. COLONNA, *Rime*, p. 325.

<sup>9</sup> Il breve testo di Flaminio è riportato in M. ANTONII FLAMINI *Carminum libri VIII*, p. 75:

«Contarene, tuo docuisti, magne, libello,  
extinctis animas vivere corpus.  
Ergo jure tui vivunt monumenta libelli  
Et vivent saeculis innumerabilibus».

rigorosa ortodossia, in cui ogni dissidio, ogni sfumatura dottrinale, e persino ogni potenziale ambiguità eterodossa – basti pensare alla questione della giustificazione – vengono appianate a vantaggio di un'ortodossia apparentemente granitica.

Se Dittrich fu il primo intellettuale a sistematizzare i risultati della ricerca d'archivio, tuttavia non fu l'unico a contribuire alla diffusione del materiale documentario. Negli stessi anni, Pastor rendeva accessibile una parte del carteggio di Contarini da Regensburg sulla base delle carte custodite nell'Archivio Segreto Vaticano (*Die Correspondenz des Cardinals Contarini*, 1880), completando il lavoro già iniziato l'anno precedente da Victor Schultze (*Dreizehn Depeschen Contarini's aus Regensburg*, 1879). Pochi anni più tardi Walter Friedensburg pubblicava il carteggio Contarini-Gonzaga, sulla base della documentazione dell'Archivio di Stato di Mantova (*Der Briefwechsel Gasparo Contarinis mit Ercole Gonzaga*, 1898), mentre Edmondo Solmi tornava a pubblicare documenti del medesimo archivio sulla legazione di Regensburg (*Gasparo Contarini alla dieta di Ratisbona*, 1907). Negli anni Venti, il professore tedesco Friedrich Hünermann pubblicò la prima edizione critica di alcuni scritti teologici contariniani, recensendo tutte le edizioni a stampa e parte dei manoscritti allora noti (*Gegenreformatorische Schriften*, 1923). Le ultime fondamentali edizioni documentarie sono state curate nel secondo dopoguerra: la prima da Hubert Jedin, che ha reso pubblica tutta la corrispondenza fra Contarini e gli amici camaldolesi fra il 1511 e il 1515 (*Contarini und Camaldoli*, 1957); la seconda da Alfredo Casadei, che ha pubblicato il carteggio della legazione bolognese (*Lettere del Cardinal Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna*, 1960).

A fronte di un'attività editoriale tanto prolifera, lo stato degli studi critici dopo Dittrich sembra aver proceduto a rilento, oltre che per blocchi tematici. In area tedesca si segnala il lavoro di Hans Rückert, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis* (1926), frutto di una meditazione teologica sui documenti pubblicati pochi anni prima da Hünermann. Il libro mette bene a fuoco la formazione teologica di Contarini nel confronto con le dottrine riformate, pur fossilizzandosi su un'adesione al tomismo che deve invece essere tutta provata. Questa linea è accolta anche da Hubert Jedin nel suo studio *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum* (1927), dove il baricentro dell'analisi passa da Tommaso ad Agostino – un riferimento ancora

più problematico se teniamo conto delle stoccate antiagostiniane delle lettere degli anni Trenta alla Colonna o al Tolomei. Entrambi i lavori, poi, privilegiano la trattatistica antiluterana degli anni Trenta senza però indagare la formazione filosofica universitaria o gli sviluppi teologici che questa assunse in seguito: non è un caso che nessuno consideri le opere filosofiche maggiori di Contarini (*Compendium, De elementis, De immortalitate animae*) che sono invece alla base delle convinzioni teologiche proposte altrove.

Nuovi contributi, sempre dedicati a questioni specifiche, si incontrano a partire dalla fine degli anni Cinquanta. Heinz Mackensen ha dedicato due articoli di carattere storico ai Colloqui religiosi di Regensburg del 1541, studiando il ruolo e la posizione di Contarini e l'articolazione del fronte opposto (*The diplomatic role of Gasparo Contarini*, 1958; *Contarini's Theological Role at Ratisbon*, 1960). A questi articoli si aggiunge anche Peter Matheson, la cui dissertazione dottorale (*Cardinal Contarini at Regensburg*, 1972) riprendeva in mano i Colloqui di Regensburg, senza però aggiungere molto alle ricostruzioni del Mackensen, mentre un'auspicabile analisi dottrinale del dibattito era del tutto trascurata. Nuovi studi sui Colloqui sono stati introdotti dalla tavola rotonda di Paolo Ricca, Alfredo Marranzini e Paolo Prodi, raccolti negli atti del convegno *Gaspare Contarini e il suo tempo* (1985). La proposta teologica di Contarini in Germania è stata studiata con qualche profondità da Anthony Lane, *Cardinal Contarini and Article 5 of the Regensburg Colloquy* (2011), che però si limita al capitolo quinto del *Regensburger Buch*, senza mai porlo in relazione con le premesse filosofiche del cardinale. Un significativo avanzamento degli studi è offerto invece di recente da Saskia Schultheis (*Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541*, 2012), che per la prima volta analizza tutta la proposta teologica dei colloqui, considerando minuziosamente le fasi del dibattito e le prospettive dottrinali in campo.

In parallelo, una importante tradizione di studi sul repubblicanesimo moderno guardava al *De magistratibus* come scritto fondativo del 'Mito di Venezia' e della tradizione repubblicana cinquecentesca. Nel 1940 Hermann Hackert pubblicava la prima e tutt'oggi essenziale analisi del trattato, *Die Staatsschrift Gasparo Contarinis und die politischen Verhältnisse Venedigs im sechzehnten*

*Jahrhundert*. Grazie a questo approfondito studio analitico, il *De magistratibus* entrava nel pantheon della letteratura politica moderna: prima con William Bouwsma, il cui saggio *Venice and the defence of the republican liberty* (1968) coniava proprio per Contarini la categoria di *evangelismo veneziano*; l'anno seguente, con lo studio di Felix Gilbert, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini* (1969) in cui si individuavano i nessi fondamentali fra l'esperienza di magistrato e quella di cardinale; infine, con John G.A. Pocock, che inseriva Contarini nel novero dei trattatisti impegnati nella conservazione dello stato (*The machiavellian moment*, 1975). Più di recente, il pensiero politico contariniano è stato fatto oggetto di studi squisitamente linguistici, anzitutto con la tesi dottorale di Claudio Negrato (*Lingua e linguaggio nei dispacci di Gasparo Contarini*, 2010), che pubblica il carteggio dell'ambasciata di Roma con un ampio spoglio linguistico; quindi, con la tesi dottorale di Maria Stella Florio, *So flourishing a Commonwealth* (2010), dedicata alla prima traduzione inglese del *De magistratibus*.

Sempre nel corso degli anni Cinquanta, Contarini diventa coprotagonista della monumentale *Storia del concilio di Trento* di Hubert Jedin, il quale dedica al cardinale veneziano una particolare attenzione per gli affari della riforma della curia, oltre che per gli scritti giovanili. Dai lavori di Jedin emerge il profilo di un intellettuale e prelato riformatore che, chiamato nel sacro Collegio per scelta illuminata di Paolo III, avrebbe fin dal principio guidato energicamente l'iniziativa di rinnovamento interno; nel fare ciò, Contarini avrebbe coordinato molteplici aspirazioni di riforma (Giberti, Carafa, Loyola; ma prima ancora, le idee degli amici d'infanzia Giustiniani e Querini). L'iniziativa politica del cardinale veneziano diventa dunque essenziale a Jedin per ricostruire l'arco di quelle molteplici proposte di rinnovamento che, come affluenti verso il fiume, si sarebbero poi incanalate nell'alveo delle discussioni tridentine. Tale immagine è stata da tempo rivalutata, per mostrare che la categoria storiografica di 'riforma cattolica' risponde più a disegni apologetici ed escatologici sul concilio, che non a una reale adesione alla dinamica dei fatti. In realtà, il fronte cattolico fu ben meno compatto di quel che Jedin descriveva, e le varie istanze di rinnovamento ci risultano oggi – dopo cinquant'anni di studi archivistici – assai meno omogenee e coerenti di quanto si pensasse. Lo stesso ruolo di Contarini deve essere

necessariamente riconsiderato, per valutare se egli realmente fu l'alfiere della riforma cattolica o un mero tecnico – benché instancabile – della conservazione dell'unità politica.<sup>10</sup>

L'edizione del carteggio giovanile con gli amici camaldolesi, curata da Jedin alla fine degli anni Cinquanta, ha però aperto un ampio filone d'indagini sulla crisi spirituale di Contarini e dell'aristocrazia veneziana dopo la battaglia dell'Agnadello. Jedin arrivava a parlare di un *Turmerlebnis* del filosofo veneziano, paragonabile a quella di Lutero. Sulla stessa questione è intervenuto James Ross (*Contarini and his friends*, 1970), che nel rapporto fra Contarini e gli amici eremiti ha letto lo scontro fra due ideali etici: l'uno, attivo, il secondo contemplativo. Questa linea d'indagine è stata ripresa in seguito, con poche variazioni sostanziali, da Giuseppe Alberico (*Vita attiva e vita contemplativa*, 1974), da Eugenio Massa (*Paolo Giustiniani e Gasparo Contarini*, 1988) e, più di recente, da Pietro Bassiano Rossi (*Vita attiva/vita contemplativa*, 2011).

È a partire dagli anni Ottanta che si è maturata l'esigenza di una revisione storica accurata e complessiva della biografia di Contarini e del suo ruolo nella storia della Chiesa. Tale revisione è merito indiscusso dei lavori di Gigliola Fragnito ed Elizabeth Gleason. Fragnito ha avvicinato il pensiero di Contarini partendo dal *De officio episcopi*, testo giovanile in cui si condensano le prime proposte per una riforma dei costumi vescovili. A ciò è seguita una fondamentale voce enciclopedica che riassume la vita di Contarini su un'attenta base documentaria; e infine due studi sull'apparente disgrazia in cui cadde Contarini dopo Regensburg e sul destino editoriale delle sue opere dopo la sua morte. Sempre a Fragnito si deve un importante studio sulle *Vite* intellettuali dedicate al Contarini da Beccadelli e Dalla Casa (*Memoria individuale e costruzione collettiva*, 1978). Dal canto suo, Gleason ha revisionato con poche aggiunte la biografia del cardinale già proposta da Fragnito. Suo merito invece è aver indagato con qualche profondità l'impegno cardinalizio di Contarini e le sue proposte di riforma, collaborando al convegno veneziano del 1985 interamente dedicato al cardinale (*Le idee di riforma della chiesa in Gasparo Contarini*).

---

<sup>10</sup> A questo proposito ho dedicato un saggio introduttivo per l'edizione dei tre testi contariniani sul potere del papa, in corso di stampa.

Resta di fatto che, accanto a questi imprescindibili studi storici, all'inizio del nuovo millennio poco o nulla era stato indagato del pensiero filosofico di Contarini, nonostante in più occasioni si fosse riconosciuto che gli interventi strettamente concettuali proposti in materie metafisiche e *animasticae* presentavano una certa originalità. Nel 1960 Carlo Giacon pubblicava un interessante articolo sull'*Aristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini*, ma apriva un percorso destinato a rimanere imbattuto per almeno altri quarant'anni. Certo, la letteratura su Pietro Pomponazzi non mancava mai di citare Contarini e la querelle che aveva contrapposto allievo e maestro nel 1517; ma Contarini era sempre visto come controparte del suo professore e raramente otteneva una trattazione autonoma e complessiva.<sup>11</sup>

Una seconda 'emergenza' di Gasparo Contarini, stavolta filosofica, inizia nel nuovo millennio con le prime considerazioni analitiche di Enrico Peruzzi su Gasparo Contarini e sul suo *De immortalitate animae* (*Gli allievi di Pomponazzi*, 2008; *Natura e destino dell'anima umana*, 2012), alle quali si aggiungono i lavori poco successivi di Paul Richard Blum ed Elizabeth Blum (*Gasparo Contarini's Response to Pomponazzi*, 2013; *Gasparo Contarini philosopher*, 2017). Più di recente, si segnalano gli studi di Andrea Robiglio sul problema del male (2018) e di Barbara Bartocci sulle fonti platoniche del *Compendium* contariniano (2019): in tal modo, anche il trattato metafisico entra per la prima volta nella bibliografia contariniana. Un contributo molto originale sulla formazione aristotelica di Contarini è stato proposto da Pietro Bassiano Rossi (*Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini*, 2011) che ha basato l'analisi sulle carte del fondo Beccadelli.

In via conclusiva si può osservare che quasi tutte le fasi della biografia di Contarini hanno conosciuto almeno uno studio di ricostruzione storica. Molto meno si è fatto per il pensiero filosofico, che tutt'oggi rimane vincolato a contributi circostanziali, dedicati a questioni specifiche. Ciò rendeva necessario un aggiornamento degli studi, con l'obiettivo di integrare la filologia dei testi e dei contesti

---

<sup>11</sup> Così E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, 206-221; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, pp. 277-297; A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito*, pp. 49-50; M. PINE, *Pietro Pomponazzi*, pp. 144-153; V. PERRONE COMPAGNI, *L'Apologia*, pp. XIII-XIX.

storici con una complessiva analisi concettuale: solo la sinergia fra questi tre poli della ricerca (filologia, storia e filosofia) saprà offrire un'immagine complessiva e chiara del ruolo di Gasparo Contarini nella storia della Chiesa e nella filosofia del Rinascimento.

### *Quale filosofia per Contarini?*

L'aggiornamento bibliografico sul cardinale veneziano e sui suoi scritti filosofici impone però una prima e fondamentale domanda: che tipo di filosofia pensa Contarini? è lecito parlare di una *filosofia* contariniana, quasi fosse un insieme di dottrine organizzate sulla base di nessi sistematici? Contarini non condivide sostanzialmente nulla con i veri filosofi del suo tempo: anzitutto egli non è professore universitario e nella vita si occuperà di tutt'altro, riducendo la filosofia a distrazione dotta dagli impegni politici. Inoltre il suo *modus operandi* filosofico è alquanto anomalo, perché non lavora mai per *commentarii* ad Aristotele o a qualche altra autorità classica; e, anzi, rivendica più e più volte di voler ragionare a prescindere dallo schema autoritativo della filosofia medievale, vagliando tutto con attenzione critica personale.

L'idea di sistema, dunque, è inefficace per descrivere le opere filosofiche di Contarini, considerate nel loro insieme. Anzitutto non le accomuna una metodologia unitaria: dalle libere divagazioni metafisiche del *Compendium* si passa al più ortodosso *De elementis* che esplora la fisica aristotelica coi suoi commentatori, per arrivare poi alla discussione dotta sul libero arbitrio, fatta di «esempi da muratore» e in forma epistolare. Neppure le circostanze di scrittura sembrano rivelare un pensiero organico: in un caso egli scrive per passatempo, in un altro caso gli è imposto dalle circostanze politiche, senza contare poi le trattazioni richieste da amici e conoscenti. L'impressione emergente è quella di un pensiero filosofico disarticolato e non coeso.

Detto ciò, va riconosciuta a Contarini una caratteristica che salva la tenuta della sua filosofia, e cioè una stretta coerenza interna: per quanto disorganiche, le sue opere concordano nel proporre un'analisi concettuale della realtà. Se le occasioni e i modi di scrittura sono circostanziali, la tenuta concettuale è sempre organica e può facilmente essere ricondotta agli argomenti maturati in altre opere,



riveduti e applicati nei casi specifici. La distanza fra i due trattati maggiori, *Compendium* e *De elementis* – e cioè fra astratte disquisizioni sulle ipostasi e fisica elementare – è una distanza solo apparentemente incolmabile: Contarini intende ricostruire un percorso di analisi della realtà che parta dal mondo microscopico e si rivolga poi agli enti eterni, fino a Dio. Nella conclusione di entrambi i trattati egli non usa mezzi termini nel ricostruire la cesura tra le due parti di questo lavoro (quella fisica e quella astratta) e non è un caso che alcuni concetti portanti (*non ens, inchoatio, gradus, remissio*) ritornino da un testo all'altro.

Le premesse metafisiche sulla Causa prima, principio onnicomprensivo della totalità degli enti reali, sono il terreno di partenza per le discussioni sul libero arbitrio e la predestinazione. Contarini ragiona da filosofo, prima ancora che da teologo: le lettere a Vittoria Colonna e a Lattanzio Tolomei, per esempio, si aprono con ampie note esplicative sulla struttura dei nessi causali, sul rapporto fra necessità e contingenza, sul fattore di prevalenza. Altrettanto si può affermare per i presupposti concettuali degli scritti sui magistrati e sul potere papale: l'unità del corpo politico è garantita attraverso l'analogia con l'unità del molteplice descritta nel *Compendium*. Una controprova significativa di questi continui riferimenti interni è rintracciabile proprio nel trattato metafisico, dove Contarini dedica una sezione finale allo studio delle forme sostanziali menzionando esplicitamente la polemica col suo maestro Pomponazzi: a distanza di dieci anni dalla polemica *De immortalitate animae*, egli ancora si sforza di produrre un pensiero che tenga conto dei molti aspetti problematici dell'esegesi aristotelica.

#### *Tappe di una formazione filosofica*

Una filosofia così proteiforme fa capo a una formazione filosofica altrettanto varia e complessa, al punto che non di rado Contarini è stato incasellato nella categoria dell'elettismo filosofico. Si conosce relativamente poco delle due scuole che egli poté frequentare prima degli anni universitari. Grazie ai lavori di Bruno Nardi sappiamo che le due istituzioni filosofiche lagunari, la Scuola di San Marco e la Scuola di Rialto, si erano di fatto spartite il lavoro, concentrandosi l'una sulla tradizione logico-aristotelica, l'altra sul platonismo. La frequentazione di entrambe le Scuole permise a

Contarini di studiare la filosofia platonica sotto la guida di Giorgio Valla e, al contempo, di essere introdotto alla fisica e alla logica aristotelica con Marco Musuro. Non è inverosimile che, rivolgendosi a Oddo degli Oddi nella lettera sulla quarta figura del sillogismo, menzionando gli «antiqui studii mei» egli intendesse proprio lo studio veneziano in cui aveva studiato Aristotele e Galeno.

L'ingresso a Padova nel 1500 non fa che rafforzare questo indirizzo aristotelico, poiché il *cursus studiorum* era quasi interamente costruito sui commenti al grande filosofo greco. Contarini frequenta le lezioni di Pietro Pomponazzi e Alessandro Achillini, approfondisce la teoria degli elementi, ma soprattutto il *De anima*. Per sua stessa ammissione, egli si avvicina inizialmente a moderate posizioni alessandriste poiché ritiene che l'esegesi averroistica, seppur dilagante, fosse del tutto erronea: una posizione che rispecchia fedelmente lo sviluppo dottrinale del suo maestro Pomponazzi.<sup>12</sup> Senz'altro l'orientamento aristotelico dell'università di Padova non confligge con l'interesse parallelo per la filosofia platonica. È anzi verosimile che Contarini continuasse a leggere Platone e che ne discutesse i dialoghi nel soggiorno fiorentino del 1515, assieme all'erede di Marsilio Ficino, Francesco Cattani da Diacceto.

Abbandonata l'università nel 1509, egli approfondisce la lettura di Tommaso d'Aquino, che studia sempre per iniziativa personale più che per formazione accademica: un dettaglio che peserà in tutta la sua carriera intellettuale, facendolo propendere sempre per gli argomenti filosofici a scapito di quelli teologico-patristici. Accanto a Tommaso, l'autorità di riferimento in questi anni è senz'altro Avicenna, la cui lettura integrale era stata facilitata dall'edizione veneziana del 1508. Contarini ne aveva conosciuto alcuni aspetti a lezione da Pomponazzi e l'accesso al *De anima* dovette condizionarlo al punto tale da compendiarne interi argomenti sia nel *Compendium*, sia soprattutto nel *De immortalitate animae*. Non mancava però di rilevare aspetti aporetici ed errori nell'esegesi avicenniana e tomista, arrogandosi sempre il

---

<sup>12</sup> A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, p. 29-92, in part. pp. 41-46. Cfr. *Ivi*, p. 45: «[...] è legittimo ripetere che nel 1504 il Pomponazzi si trovi ancora in una fase di scepsti, di ricerca? Non ci sembra azzardato rispondere negativamente; infatti, dopo il rifiuto della dottrina averroista e stante la non filosoficità di quella tomista, la via che gli si presentava con maggiori garanzie di validità razionale era quella di Alessandro».

diritto di emendare tali difetti teorici con l'ausilio di qualsiasi altra dottrina, da Platone ad Averroè.

A dimostrazione dell'autorevolezza di Contarini in campo filosofico è interessante ripercorrere tutte le richieste di giudizio o spiegazione che gli vennero sottoposte nel corso della sua vita. Tra gli interlocutori di Pietro Pomponazzi, egli è l'unico che nel 1517 abbia ottenuto una risposta attenta e puntuale, priva di quel livore argomentativo che il filosofo mantovano scagliava contro gli altri oppositori (Nifo e Fiandino *in primis*). Lo spessore teorico delle sue quindici obiezioni al maestro è provato dal fatto che Pomponazzi decidesse di pubblicare tali tesi nel primo libro dell'*Apologia*, rispondendo a ciascuna e, di fatto, riconoscendo al giudizio di Contarini una grande autorevolezza.

Alla metà degli anni Venti, è il vecchio amico Giustiniani a reclamare una copia del *Compendium* per poter affrontare questioni metafisiche in modo analitico. Ma la massima concentrazione di giudizi filosofici si ha nei primi anni Trenta, quando Contarini è al vertice della sua carriera politica a Venezia. I temi sono tra i più disparati: dalla psicologia alla logica, dall'astrologia all'idrologia. Nel maggio del 1529 si occupava della scansione temporale dell'anno solare in uno scambio con Giovanni Ginès Sepulveda<sup>13</sup>; fra il 1531 e il 1536 valutava il *De homocentricis* di Girolamo Fracastoro<sup>14</sup>; in data

---

<sup>13</sup> Il testo è edito in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 253-258. Nell'argomentazione, Contarini difende il calendario giuliano, che scansiona gli anni sulla rotazione solare e i mesi sul ciclo lunare. Ciò giustifica, contro le perplessità di Sepulveda, che il mese d'inverno non inizi con il solstizio invernale (22 dicembre), bensì con la luna nuova (1 gennaio, cioè la cosiddetta *epatta lunare*).

<sup>14</sup> Il testo è edito in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 238-252. La genesi del testo, nei primi anni Trenta, e la revisione seguente sulla base delle critiche di Contarini, è stata descritta da E. PERUZZI, *Fracastoro Girolamo*. Come ben segnala Peruzzi, Fracastoro avrebbe rimosso alcuni argomenti teologici che avevano suscitato perplessità in Contarini e Tommaso Badia. Sulle fasi di correzione si veda la lettera di Marcantonio Flaminio a Contarini, 8 luglio 1536, pp. 38-39: «Il Fracastoro mi commise che scrivendo a V. S. reverendissima pregasse quella che si degnasse avisarmi liberamente se il suo libro di astrologia merita di esser stampato, perché seria inclinato a farlo, se quella il consigliasse; li seria anchora molto caro se potesse rihavere quella

incerta, forniva a Oddo degli Oddi un parere sull'inconsistenza della quarta figura dei sillogismi, mettendo a frutto le conoscenze della dottrina logica di Galeno che risalgono direttamente agli anni universitari [*ex studiis quae per XXV annos intermisi*].<sup>15</sup> Le esortazioni di Vittoria Colonna e Lattanzio Tolomei a discutere di filosofia imposero a Contarini di sistemare le proprie idee su libero arbitrio e predestinazione, poi riprese nella lettera a Gonzaga sulla giustificazione e quella a Pole sulla penitenza.<sup>16</sup>

Questa considerevole frequenza delle trattazioni occasionali che Contarini destinava ai suoi interlocutori conferma un'immagine asistemica del suo pensiero filosofico: ad eccezione di un fruttuoso decennio di composizione filosofica, tra il 1525 e il 1535, per il resto della sua carriera Contarini poté fare filosofia in modo discontinuo e occasionale – un fatto di cui gli stesso più volte sembra lamentarsi, aprendo molte lettere private con la menzione degli incarichi incombenti e del poco tempo libero a disposizione. Ciò però non intacca la coerenza delle argomentazioni proposte. È semmai possibile

---

copia che è nelle mani del pontefice, la quale è più corretta che quella che ha in Verona». Sull'argomento, E. PERUZZI, *Note e ricerche sugli* Homocentrica.

<sup>15</sup> Il testo è edito in GASPARIS CONTARENI *Opera*, pp. 233-237. La contestazione che Contarini avanza contro Galeno è di natura prettamente formale. Egli definisce il sillogismo come un insieme di proposizioni tali per cui, date certe premesse, seguano necessariamente determinate conclusioni. In aggiunta a ciò, un sillogismo può comporsi di predicazioni *per se* (quando il predicato dice qualcosa di formale sul soggetto) o *per accidens*. Due elementi sono decisivi in queste definizioni: la necessità del conseguente e la formalità della predicazione per sé. Il sillogismo in quarta figura, introdotto da Galeno, offre una dimostrazione circolare: nel caso

C \* A

A \* B

B \* C

quando ammettessimo che A è predicato formale di C e B predicato di A, non potremmo altresì ammettere che C è predicato di B, in quanto C è soggetto di A, che è soggetto di B (*Ivi*, p. 234 G). Qualora, invece, la disposizione delle premesse fosse corretta, ancora Contarini rileva il venire meno della necessità della conclusione, che produce un risultato inutile e ridicibile ad altri sillogismi (*Ivi*, p. 236 F).

<sup>16</sup> Di queste opere, per la loro importanza peculiare, si darà conto in un capitolo specifico, *infra*, pp. 189-262.

individuare una solida formazione di base, sulla quale insistono tutte le occasioni di discussione. Se prendiamo in esame tutti i testi filosofici redatti nel periodo cardinalizio, dalle lettere dotte ai trattati, ne viene l'immagine di un pensiero chiaro e coerente, organico e articolato, che si manifesta in modi discontinui, ma resta unitario e saldo.

Il concetto di *unità* costituisce il filo conduttore che lega insieme tutta questa indagine. Contarini proviene da una formazione composita, in cui ha mescolato platonismo e aristotelismo assieme a un reclamato giudizio libero e critico delle varie posizioni in campo. Il suo pensiero, lungi dall'essere uno scialbo eclettismo d'accomodamento, cerca di forzare gli argomenti per ottenere una soluzione realmente comprensiva di ogni aspetto o problema. Il concetto di unità non costituisce solo un anelito del filosofo che media fra posizioni contrapposte. È invece tema dominante dei testi metafisici, dove l'universale appartenenza degli enti all'ipostasi dell'Essere, che è Dio, costruisce un piano di immanenza e una relazione diretta col Principio primo contro il verticalismo trascendente di tradizione neoplatonica radicale. Ritroviamo l'unità nelle pagine del *De elementis*, quando Contarini si preoccupa di descrivere un funzionamento organico e unitario della macchina dell'universo, giudicando che la dispersione nel discreto costituisca un male assoluto. L'unità si presenta come appello negli scritti teologici rivolti ai riformati, che Contarini tratta sempre con interesse teorico, *sine ira et studio*. La dottrina della doppia giustificazione è il tentativo più evidente di tenere insieme due soluzioni inconciliabili, per non inasprire ulteriormente frattura della Cristianità. Infine, l'unità del corpo politico domina gli scritti sui magistrati e sul potere papale: la preoccupazione che la comunità sia salda e compatta dovette costituire l'ossessione costante di Contarini dal senato veneziano al concistoro romano.



*Genesi e fonti del Compendium (1527)*

Sunto di tutto il suo pensiero metafisico, il *Compendium primae philosophiae* è forse l'opera più complessa di Gasparo Contarini dal punto di vista dell'esegesi teorica, delle fonti e degli interessi filosofici trattati. Se tralasciamo il *De immortalitate animae* (1518) – un testo d'occasione, la cui breve e veloce stesura nasceva in risposta alle domande di Pietro Pomponazzi – possiamo vedere nel *Compendium* la prima opera in cui Contarini individua liberamente e sviluppa temi filosofici.<sup>1</sup> Le motivazioni che portarono a questa scelta sono, allo stato attuale della documentazione, indecifrabili. L'unico dato a nostra disposizione è che il 30 agosto 1527 egli indirizzava all'amico Tommaso Giustiniani, eremita camaldolense, la bella copia di un trattato [*compendium illud*] che avrebbe composto qualche anno avanti durante la legazione spagnola.<sup>2</sup> Questa indicazione ci consente di collocare una prima versione del testo tra il 1522 e l'agosto del 1525; intervallo temporale assai ampio, in cui Gigliola Fragnito inserisce anche la genesi del *De magistratibus*.<sup>3</sup>

Questa datazione impone alcune ulteriori domande. Perché mai Contarini, ambasciatore della Serenissima alla corte di Carlo V – nel momento di maggiore tensione politica, in seguito alla battaglia di Pavia e all'arresto di Francesco I – avrebbe dovuto comporre un trattato di metafisica? Ma soprattutto: su quali presupposti teorici ha sviluppato l'idea di un simile compendio? Per risolvere il primo dubbio dobbiamo tener conto di due aspetti: in più occasioni egli si era

---

<sup>1</sup> È senz'altro degno di nota il *De officio episcopi*, del 1517; ma si tratta di un'opera che tratta di filosofia solo in senso molto lato. Il tema della riforma religiosa era stato già posto all'attenzione della Chiesa con il *Libellus ad Leonem* (1513) dei frati camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso/Paolo Giustiniani, entrambi amici di Contarini. Solo con il *Compendium* Contarini individua per la prima volta un tema filosofico importante e ne disserta liberamente.

<sup>2</sup> Contarini a Tommaso Giustiniani, 30 agosto 1527, p. 93 B-C.

<sup>3</sup> G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 23.

dimostrato esperto di questioni filosofiche tecnicamente complesse (es. la polemica sull'immortalità dell'anima, ma anche il calcolo del fuso orario per i marinai di Magellano), mostrando un'ampiezza di interessi che spaziava dalla geografia alla filosofia prima. A ciò si aggiunge l'abitudine, confessata più volte e mai abbandonata, di intervallare gli impegni politici con momenti di *otium* intellettuale: è in queste pause che vedono la luce il *De elementis*, le lettere a Trifone Gabriele sul rapporto *mens-intellectus*, il commento agli *Homocentrica* di Fracastoro.<sup>4</sup> È verosimile supporre la stessa genesi per il *Compendium*, redatto nei momenti di distrazione dall'ufficio diplomatico.

Rispondere alla seconda domanda è più complesso, poiché richiede di entrare nel merito degli studi giovanili e accademici di Contarini, tenendo conto anche delle letture e degli interessi maturati in età adulta. Su questa formazione pesano alcune personalità fondamentali. Tra il 1495 e il 1500 Contarini partecipa alle attività della Scuola di Rialto nella quale, come ha segnalato Bruno Nardi, si registra una importante tradizione di studi platonici.<sup>5</sup> L'attenzione per la filosofia platonica potrebbe essere stata consolidata poi durante il soggiorno a Firenze, nella primavera del 1515, quando Contarini venne in contatto con Francesco Cattani da Diacceto: l'amicizia con l'erede dell'*Accademia* ficiniana, autore nel 1499 del trattato *De pulchro*, è testimoniata in più luoghi del carteggio con Tommaso Giustiniani.<sup>6</sup> A sostegno di una diretta conoscenza della metafisica platonica, e in particolare delle discussioni fiorentine quattrocentesche sull'Uno e l'Essere, contribuisce un indizio ulteriore, e cioè l'amicizia con Niccolò Leonico Tomeo. Proprio il professore di greco, che a Contarini aveva dedicato le *Quaestiones mechanicae*, individuava alcuni modelli recenti

---

<sup>4</sup> Cfr. *De elementis*, I, p. 1 B; *De homocentricis ad Ieronimum Fracastorum*, p. 238 G; Contarini a Trifone Gabriele, 25 dicembre 1532 (?), p. 453.

<sup>5</sup> Sulla scuola di Rialto si veda B. NARDI, *La scuola di Rialto e l'umanesimo veneziano*; G. SANTINELLO, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta fra Rinascimento e modernità*, pp. 116-139 (sulla Scuola di Rialto), pp. 162-176 (sul platonismo veneto), in particolare 170-76 (su Contarini); F. LEPORI, *La Scuola di Rialto dalla fondazione alla metà del Cinquecento*.

<sup>6</sup> Su Cattani si veda P. O. KRISTELLER, *Cattani da Diacceto Francesco*; S. FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino*, in particolare il primo capitolo, pp. 33-65, dedicato all'ipotesi dell'Uno/Bene. Sull'amicizia con Contarini si veda H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, p. 102.



di esegesi filosofica di Platone, tra i quali Bessarione, Argiropulo, Barbaro, Ficino e Pico.<sup>7</sup> Ciò lascia almeno supporre che la polemica *de ente et uno* fosse nota a Venezia e tenuta in considerazione dai professori.<sup>8</sup>

Queste possibili influenze neoplatoniche si inseriscono su un percorso di studi schiettamente aristotelico. Contarini fu allievo dell'università di Padova dal 1501 al 1509, con una sola breve interruzione nel primo anno di studi, dovuta alla morte del padre. L'insegnamento di Pietro Pomponazzi è senz'altro decisivo per comprendere alcune delle posizioni future del giovane studente: basti pensare alla polemica coi *calculatores*, che si tradurrà per Contarini in un lessico (*intensio-remissio*) usato di frequente anche per questioni metafisiche; ma anche i commenti al libro *Lambda* della *Metafisica* e a *Fisica I*, in cui Pomponazzi faceva i conti con la tradizione neoplatonica

---

<sup>7</sup> Sul Tomeo si veda E. RUSSO, *Leonico Tomeo Niccolò*. L'elenco dei filosofi fiorentini è esposto nella lettera prefatoria al commento del *De sensu et sensato* (in ARISTOTELIS *Parua naturalia in latinum conversa et antiquorum more explicata a N. Leonico Thomaeo, Venetiis, Bernardinus et Mattheus fratres Vitales Veneti, 1523, f. LXXIIr*): «[...] ut enim graecos omittam, quos adulescentuli iam senes cognovimus: Bessarionas, inquam, Theodoros Argyropilos, Demetrios; e nostris certe Hermolaum Barbarum, Marsilium Ficinum, Picum Mirandulam, Hieronimum Donatum aliosque complures florentes nostra vidit aetas qui philosophiam ab humanioribus studiis priorum in curia distractam et seiugatam bono cum omine illis coniunxerunt, antiquaque illi cum rerum maiestate leporis verborumque gratiam restituerunt».

<sup>8</sup> Questa tesi era stata già avanzata da E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, p. 30. Anche la menzione ficiniana e pichiana di Tomeo è segnalata da E. GARIN, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, p. 10. Nella ricognizione di questa conoscenza, un ruolo fondamentale è giocato dal Cattani, che nel primo libro del *De pulchro* non manca di citare spesso il *De ente et uno* pichiano per criticarne gli argomenti a beneficio del Maestro Ficino (cfr. F. CATTANI, *De pulchro*, I, 7, p. 41-2; S. FELLINA, *Alla Scuola di Marsilio Ficino*, pp. 39-48). Lo stesso Pomponazzi, infine, conosceva bene i testi pichiani e non manca di farvi diversi riferimenti nel suo corso sui *Meteorologica*, come segnala F. GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi*, pp. 70-1. Nuove e interessanti proposte di lettura, in direzione di una reale influenza di Pico su Contarini, sono avanzate da A. ROBIGLIO, *Una nota su Gasparo Contarini e il problema del male*, pp. 507-8.

sul problema delle cause e dei trascendentali.<sup>9</sup> Ma Pomponazzi non trascurava neppure la questione dell'Uno e dell'Essere, di cui dava conto in un corso del 1514 sulla *Fisica* cimentandosi con la spiegazione di Parmenide e Melisso: Contarini non era presente a lezione ma dovette restare in contatto col maestro, che l'anno seguente gli dedicava il trattato *De reactione*. Un insegnamento altrettanto importante fu quello dell'averroista Alessandro Achillini, che nel 1505 pubblicava il suo *De elementis* dedicando metà dell'opera alla trattazione dell'*ente*, nelle sue differenti accezioni e strutture.<sup>10</sup> Infine, occorre segnalare gli studi geometrici e matematici, grazie i quali Contarini maturò una serie di questioni e concetti che ritroviamo disseminati in tutte le opere filosofiche: il caso più rilevante è il tema della privazione, che rispolvera questioni matematiche legate al termine e alla negazione.

Accanto alle autorità filosofiche, conosciute negli anni della formazione universitaria, Contarini mostra interessi specifici che in molti casi si assommano agli argomenti accademici. La contaminazione più evidente nell'analisi del *Compendium* è senz'altro quella di Avicenna, segnalata da Carlo Giacon in un importante articolo del 1960.<sup>11</sup> Secondo lo storico padovano, Contarini adotta una

---

<sup>9</sup> Sulle polemiche calcolatorie a Padova si veda S. CAROTI, *La discussione sull'intensio et remissio formarum nelle università italiane (sec. XIV)*, cit.; ID., *La filosofia nelle università italiane*, pp. 129-34, pp. 145-50. L'edizione del commento a *Metafisica* Lambda è in fase di ultimazione da parte di Vittoria Perrone Compagni, che mi ha gentilmente mostrato parte dei materiali. Per il primo libro della *Fisica* si veda invece i testimoni conservati ad Arezzo, Biblioteca della Fraternita dei Laici, ms. 389.

<sup>10</sup> A. ACHILLINI, *De elementis*, I, 23, f. 19r-v (su ente, essenza e forma); II, p. 26 (sulle predicazioni dell'ente). Su Achillini si vedano i contributi di B. NARDI, *La miscredenza e il carattere morale di Nicoletto Vernia*; ID., *Ancora qualche notizia e aneddoto su Nicoletto Vernia*; ID., *I Quodlibeta de intelligentiis di Alessandro Achillini*; ID., *Appunti sull'averroista bolognese Alessandro Achillini* (raccolti in ID., *Studi sull'aristotelismo padovano*, pp. 95-126, pp. 179-280).

<sup>11</sup> C. GIACON, *L'aristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini*, pp. 109-119. Il contributo ha di fatto aperto gli studi sul pensiero filosofico contariniano. Nel dettaglio, però, sono molti i dubbi che non trovano risposta, tanto nella struttura metafisica descritta, quanto, più in generale, nel debito di Contarini verso Avicenna. A tal riguardo, A. ROBIGLIO, *Una nota su Gasparo Contarini*, p. 507; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 76. Tra le lacune più evidenti

struttura ontologica paragonabile alla scala metafisica avicenniana, individuando un primo principio che è origine assoluta e necessaria dell'essere delle creature, alle quali si comunica per partecipazione. Tuttavia, tale influenza non si ferma al brano sull'emanazione – che peraltro Contarini contesta: l'intero *Compendium* è costellato di riferimenti alla *Scienza divina* avicenniana, dalla teoria dei numeri ai significati di *unum*, *idem*, dalle nozioni di privazione-possesso al concetto di *esistente*. L'influenza avicenniana, critica o pedissequa, è generalmente maggiore rispetto a quella di Tommaso, che compare invece come autorità e riscontro argomentativo.

Questa congerie di fonti, talune implicite, talaltre fatte note nel testo, viene gestita da Contarini con un metodo di analisi critica. Egli spesso confronta tutte le posizioni in campo su una questione, intervenendo in prima persona a confutare gli argomenti che risultano deboli o aporetici. Il trattato è sviluppato suddividendo i capitoli in base ai concetti chiave dell'analisi: fatta salva un'ampia digressione sull'oggetto della metafisica (libro I), Contarini affronta i trascendentali scolastici (*ente e uno*, libro II; *vero e buono*, libro III). Quindi la trattazione si sposta su Dio, in quanto primo principio e causa prima (libri IV e V), per poi concludere con l'esposizione delle intelligenze celesti (libro VI) e dell'anima umana e delle sostanze sensibili (libro VII).

Il fatto che Contarini indugi molto sui trascendentali – la cui esposizione è notevolmente maggiore rispetto alle altre sezioni – ha lasciato supporre che il trattato fosse in realtà nient'altro che una compilazione di autorità su un problema classico di ontologia.<sup>12</sup> Contro

---

nell'analisi, manca un'indagine sull'influenza avicenniana nella difesa immortalista di Contarini (al cui riguardo rimando a L. BURZELLI, *Aspetti della tradizione aristotelica nel De immortalitate animae*).

<sup>12</sup> Così, per esempio, E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 76, per la quale il *Compendium* sarebbe «for the most part derivative». Questo netto giudizio è fondato sulla constatazione che i temi (trascendentali scolastici; causa prima; intelligenze celesti) sono per lo più ricavati da altri autori: ma con questo criterio, dovremmo ritenere 'compilativi' il *De ente et uno* pichiano (cfr. V, p. 236), il *Commentarium in Parmenidem* di Ficino e il *De pulchro* del Diaceto, verosimilmente anche il *De nominis analogia* del Caetano o il *De transcendentalibus* di Javelli, poiché tutti affrontano questioni già discusse. Non stupisce poi che Gleason neppure si accorga delle variazioni concettuali

questa posizione, occorre tenere conto di due aspetti: in primo luogo, non abbiamo a che fare con una *summa*, bensì con un *compendium*, cioè un'opera di minore impatto scientifico, la quale ha tutt'al più l'ambizione di valutare le posizioni in campo e optare per l'una o per l'altra, senza un ampio e articolato intervento teoretico. In secondo luogo, la tesi 'compilativa' si scontra palesemente con l'analisi dei contenuti: Contarini discute questioni assiduamente trattate nell'antichità e nel Medioevo, e in molti casi egli riporta soluzioni non proprie; ma ciò non autorizza a dedurre la mancanza di originalità. Al contrario, sono le variazioni più minute, le inserzioni e le combinazioni innovative degli argomenti a fare la differenza tra un autore e l'altro.<sup>13</sup> Solo un'analisi di queste differenze specifiche può aiutare a ricomporre le sfumature del pensiero, evitando l'impressione di una tradizione filosofica monolitica, arrestata a Platone, Aristotele e Tommaso.

#### *Oggetto e specificità della filosofia prima*

La prima questione di cui si occupa Contarini è individuare l'oggetto del discorso: la filosofia prima si occupa «dell'ente in quanto tale, cioè di Dio».<sup>14</sup> Ciascuna scienza particolare ha a che fare con generi

---

specifiche del caso Contarini, a partire dalla riduzione dell'*ens* a Dio e dell'appiattimento dell'ipostasi *unum* sull'*ens* (tradendo, così, l'intera interpretazione proposta da Ficino e dalla scuola neoplatonica).

<sup>13</sup> Basti d'esempio il fatto che, nel novero dei trascendentali discussi, Contarini introduce in modo inconsueto anche un'ampia digressione su atto e potenza, oltre che una breve parentesi sui concetti avicenniani di *res* e *aliquid* (Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 5, p. 31 sgg.).

<sup>14</sup> In questo senso Contarini sembra riunire le due tradizioni, avicenniana e averroistica, in una indagine comune. L'identificazione dell'*ens in quantum ens* come oggetto proprio della metafisica era stata proposta e argomentata da AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 1, p. 5; I, 2, pp. 12-3. Per contro, AVERROÈ, *In Physicam*, I, c. 83 e II, c. 22, negava la posizione avicenniana, assestando la metafisica sullo studio delle sostanze separate – entro le quali viene ricompreso lo stesso Dio. Lo stesso Contarini si dice consapevole della disputa, che raccoglie brevemente in *Compendium*, V, p. 153 C. Il problema viene affrontato dai latini, a partire da DUNS SCOTO, *Super Metaphysicam*, I, q. 1: «Utrum subiectum metaphysicae sit ens in quantum ens, sicut posuit Avicenna, vel Deus et intelligentiae, sicut posuit Commentator Averroes»; altrettanto in ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VI, q. 4, pp. 85-8. Una

di ente specifici e particolari, differenti l'uno dall'altro. Al contrario, la filosofia prima indaga il fondamento stesso della possibilità ontologica per ogni altro sapere particolare: l'essere, le cause supreme di ogni cosa, i primi principi della totalità degli enti.<sup>15</sup> Si tratta di principi eternamente immobili e saldi, che non possono essere compresi mediante una rappresentazione immaginifica, bensì solo con puro pensiero astratto.<sup>16</sup>

È assai probabile che questa identificazione della filosofia prima con la teologia sia stata ispirata dal *Commento alla Metafisica* di Tommaso, che per primo sovrapponeva lo studio dell'ente in quanto tale e delle cause prime con lo studio su Dio. La metafisica è *prima philosophia* in quanto si occupa dell'essere sommamente intelligibile, che è anche Principio primo della catena degli enti; ma la filosofia prima trapassa in teologia, poiché indaga Dio in quanto primo Ente. Con un simile presupposto teorico, Contarini, al pari di Tommaso, va oltre l'impostazione aristotelica, poiché non si limita all'indagine della sostanza. Per Aristotele, infatti, 'ente' è un trascendentale che si applica a Dio (nella fattispecie, *Metafisica Lambda*) ma che rimane pur sempre sovrabbondante al piano teologico; in altre parole, discutere di *ente* non significa necessariamente discutere di Dio, bensì discutere di tutto ciò che risponde alla domanda «che cos'è?». <sup>17</sup> La preminenza dell'indagine

---

chiara esposizione è offerta da A. ZIMMERMAN, *Ontologie oder Metaphysik?*, pp. 108-17.

<sup>15</sup> *Compendium*, I, p. 97 C. Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 2, pp. 15-6: «Et haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa, sed prima causa universitatis est esse et unitas; [...] nobilior vero scientia quia est certitudo veritatis, et nobilius scitum, quia est Deus, et causae quae sunt post eum; et etiam cognitio causarum ultimarum omnis esse [...]»; TOMMASO D'AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 s. c. 1-3.

<sup>16</sup> *Compendium*, I, p. 99 A. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* I, 2, 982 a 22-24 (sull'universalità dei principi primi) e 982 a 26 (sull'astrazione). Cfr. P. NATORP, *Temi e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, p. 51. Sull'astrazione è verosimile che abbia avuto un ruolo importante il modello di ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De intellectu*, pp. 30-1.

<sup>17</sup> Tanto più è evidente per l'Uno, del quale si nega esplicitamente sia sostanza, ma solo predicato (ARISTOTELE, *Metafisica*, X, 2). Cfr. P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, p. 432 «La trasposizione dell'aristotelismo consiste nel dare un senso platonico all'opposizione aristotelica tra l'essere-della-cosa e la cosa stessa. In

sulla sostanza emerge, anzi, fin dalle primissime battute del settimo libro della *Metafisica* (Z 2, 1028 b 2-7). D'altro canto, a partire da Alessandro di Afrodisia gli stessi commentatori della metafisica aristotelica hanno interpretato il trattato come un testo teologico, facendo combaciare il discorso sul Principio e quello sull'essere. Come ha sottolineato Gilson, con Tommaso l'indagine teologica e quella metafisica sono correlati e 'gerarchizzati', poiché lo studio dell'essere conduce necessariamente allo studio di Dio.<sup>18</sup>

Contarini ritiene che discutere il concetto di ente in quanto tale significa discutere non di sostanza o categorie, bensì direttamente di Dio e del suo rapporto con le creature. In questo modo egli dà per presupposta l'assunzione di un livello fortemente ipostatico dell'ente; egli non pensa a un comune trascendentale scolastico, bensì a un'ipostasi ontologica in senso forte, di ispirazione neoplatonica. Per questa ragione, l'indagine sull'ente non coincide con l'indagine sulla sostanza e quest'ultima è differita nel testo. Come già segnalava Garin, questa scelta sembra in linea con i concetti della discussione fiorentina fra Ficino e Pico: proprio col termine *ens* Pico trasformava l'espressione biblica *ego sum qui sum*, facendo di Dio l'ente per eccellenza, *ego sum ens*.<sup>19</sup> Contarini radicalizza questo binomio Dio-Essere, definendo

---

Aristotele questa opposizione corrispondeva a una distinzione tra il concetto della cosa e la sua realtà. Per un platonico questa opposizione prende il senso di una distinzione tra l'idea della cosa e la cosa stessa. Nell'Ente si distinguerà quindi il predicato "è" che definisce l'essenza dell'Ente, e se ne farà l'idea dell'Ente, idea che non sarà altro che l'Essere puro, assolutamente semplice e indeterminato». Si veda, per confronto, TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, pr. Cfr. P. PORRO, *Introduzione*, pp. 29-30; E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, p. 73 e p. 78.

<sup>18</sup> E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, p. 76: «Notiamo che san Tommaso non deforma in alcun modo la dottrina di Aristotele che tocca l'oggetto della metafisica. Essa resta, anche per lui, quella Filosofia Prima che ha per oggetto l'essere in quanto essere [...] ma si produce in essa come una sorta di sdoppiamento o, almeno, i due aspetti già distinti da Aristotele si gerarchizzano a loro volta invece di rimanere giustapposti».

<sup>19</sup> G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, III, p. 218: «Sed et Dionysius Areopagita, quem qui contra nos disputant fautorem suae sententiae faciunt, non negabit vere a Deo apud Mosem dicit «Ego sum qui sum», quod graece ita legimus ἐγώ εἰμι ὁ ὢν idest "ego sum ens" sicut multitudo opponitur uni, concedunt necessario illud quod non est ens, esse nihil sive non ens, sicut quod non est unum est

esplicitamente la divinità come *Ens*: «Deus vero seu primum entium». <sup>20</sup> Dio e le cose sono ugualmente *ens*, ma secondo modalità differenti, poiché il *primum ens* è assoluto, privo di forma, ineffabile e pienezza d'essere [*plenitudo essendi*], mentre gli enti determinati sono limitati dalla loro forma essenziale e mancano della perfezione del Primo principio. <sup>21</sup>

L'eminenza dell'oggetto comporta l'eminenza dell'intera disciplina rispetto alle indagini particolari: la filosofia prima si occupa di una questione che nessun altro sapere umano può indagare. <sup>22</sup> La fisica è vincolata alla materia e ai movimenti dei corpi e, seppure utilissima nel suo campo perché riesce a dare regole generali dei fenomeni naturali, tuttavia non sa andare oltre il mero postulato di un primo motore: in altre parole, la fisica coglie Dio e le intelligenze celesti *veluti per somnium*, ma non ha presa su enti immobili e privi di materia. <sup>23</sup> Per motivi diversi anche la matematica soccombe a questo compito. Sebbene essa abbia a che fare con enti immobili, cioè i numeri, tuttavia è troppo commista di aspetti sensibili: nella figurazione degli

---

multum sive multitudo». Sulle traduzioni del passo dell'*Esodo* e sulle possibili influenze di Pico si veda W. BEIERWALTES, *Platonismo e Idealismo*, cit., pp. 16-21. Cfr. R. EBGI, *Il De ente et uno*, p. 143; L. BURZELLI, *La divisio entis*, p. 480.

<sup>20</sup> *Compendium*, IV, p. 140 E. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 15 n. 4: «Deus autem est maxime ens, ut in primo libro ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus ens praedicatur».

<sup>21</sup> Senz'altro Contarini recupera implicitamente un impianto dionisiano – basti pensare ad AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, V, 4 (817 C – 820 B) – evidente nel concetto di *plenitudo*, come nella partecipazione degli enti al Principio/Causa dell'essere universale. Detto questo, oltre a segnalare che il nome di Dionigi non ricorre mai nel *Compendium*, dobbiamo sottolineare che alcuni concetti dionisiani risultano decisamente superati: anzitutto, la preminenza dell'Uno sull'Essere e l'ineffabilità assoluta del Principio. Del resto, l'individuazione della causa dell'Essere in Dio è proposta anche in scuola aristotelica, basti pensare a P. POMPONAZZI, *Quaestio an actio realis*, I, 3, p. 873.

<sup>22</sup> L'ampia esposizione delle discipline che non sanno cogliere l'ente in quanto tale sembra risentire della trattazione di AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 2, pp. 9-11, in cui si scartano sia la filosofia naturale, sia la logica e la matematica. Sulla capacità della scienza divina di astrarre da materia e movimento, si veda TOMMASO D'AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4.

<sup>23</sup> *Compendium*, I, p. 98 F. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 6 n. 6.

enti matematici, siamo sempre legati all'immaginazione, che ci raffigura quantità concrete.<sup>24</sup> Contarini riporta anche l'esempio di Platone, il quale riconobbe alla matematica un ruolo educativo fondamentale poiché, sganciata dalle cose sensibili, essa educa al pensiero degli enti intelligibili.<sup>25</sup> D'altro canto, però, la matematica sembra non costruire vera scienza, ma solo alimentare opinione e fiducia: un palese riferimento alla tesi platonica dei numeri come enti intermedi, superiori alla variegata molteplicità del mondo sensibile ma non ancora assoluti come il mondo ideale.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Tutto il passo è debitore di BOEZIO, *De trinitate*, II, p. 8: «Nam cum tres sint speculativae partes: naturalis, in motu inabstracta 'anupexairetos' (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta; mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt); theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret)». Cfr. anche AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 3, pp. 26-7; VII, 3, pp. 366-8; TOMMASO D'AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 3 pr. 3-5 e pars 3 q. 6 a. 2 (sull'immaginazione); M. FICINO, *Platonica theologia*, II, 5, pp. 112-4.

<sup>25</sup> *Compendium*, I, p. 99 C. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VII, 524d - 531c. Più in generale, una dettagliata limitazione della matematica era proposta da AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 3, in particolare l'esposto riassuntivo di p. 27: «Igitur scientia de numero, in quantum considerat numerum, non speculatur in eo nisi secundum respectum quo accidit ei esse in natura [...] et tunc est materialis vel aestimabilis humanus innixus materiae».

<sup>26</sup> *Compendium*, I, p. 99 B, p. 100 E. Singolarmente Contarini fa riferimento a un ipotetico passo del *Timeo*, che però è forse l'opera più imbevuta di dottrine matematiche dell'intero *corpus platonicum*. Significativi ragguagli sugli enti intermedi si trovano invece in PLATONE, *Repubblica*, 525c - 526b; *Filebo*, 56c-e; *Teeteto*, 198a-d, *Fedone*, 101b-d. Con buona probabilità Contarini sta facendo riferimento alla connessione fra proporzioni numeriche e anima del mondo (cioè l'ente intermedio fra idee ed enti sensibili), in PLATONE, *Timeo*, 35a - 36b. Nell'analisi di questo passo egli potrebbe anche essere stato influenzato da PLUTARCO, *De procreatione animae in Thimaeo*, p. 1965 e pp. 1977-87, che ricapitola tutte le posizioni dei commentatori antichi del passo platonico. A tal riguardo si veda anche F. FERRARI, *La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico*; P. MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, p. 23. Si segnala infine che il passo offre un'interpretazione piuttosto singolare e



L'insidia intrinseca alla mente umana è oggetto di studio nelle pagine conclusive del primo libro. Il ragionamento è troppo condizionato dalla raffigurazione di enti astratti per mezzo di immagini sensibili cosicché l'uomo è portato a credere che le determinazioni sensibili appartengano per essenza agli intelligibili. La *mens* umana è il recipiente di questi contenuti sensibili e intelligibili. Essa è posta nel punto medio di questa catena di enti e sembra capace di potersi rivolgere ad entrambi; tuttavia, Contarini non manca di registrare un netto sbilanciamento dell'attività mentale per le immagini sensibili.<sup>27</sup> Accanto ai vizi strutturali della mente umana, il Filosofo segnala un secondo problema epistemologico: l'intelletto attribuisce esistenza reale alle idee delle cose, ottenute per astrazione dei dati sensibili. In altre parole, Contarini sta contestando l'idealismo platonico, che forniva esistenza reale all'idea. Solo l'oggetto di intellesione, invece, esiste al di fuori della mente, e la sua astrazione dipende dall'intelletto [*modus intellectionis*].<sup>28</sup>

#### *Lo studio dell'ente*

Se l'ente in quanto tale è oggetto della filosofia prima, è necessario dedicare attenzione preliminare alle possibilità semantiche che questo termine assume. Le prime due domande si incaricano di questo chiarimento: che cos'è l'*ens in quantum ens*, e quale rapporto esso instaura con le cose che ne partecipano [*ea quae habent esse*], cioè le sostanze.<sup>29</sup> La priorità di questa indagine si giustifica per il fatto che l'ente è la prima nozione che ci formiamo nell'intelletto quando pensiamo qualcosa: per ogni contenuto della nostra attività mentale,

---

controversa: al di là dell'autorità platonica, Contarini non giustifica a sufficienza perché mai la conoscenza matematica offrirebbe solo opinioni e non verità.

<sup>27</sup> *Compendium*, I, p. 100 G-H e p. 101 B, con un chiaro rimando al mito della caverna (PLATONE, *Repubblica*, VII, 514b – 520a).

<sup>28</sup> *Compendium*, I, p. 101 A. Il passo è ben studiato da B. BARTOCCI, *Plato's Parmenides as Serious Game: Contarini and the Renaissance Reception of Proclus*, pp. 469-70. Sull'idealismo platonico, si veda per confronto la posizione opposta di M. FICINO, *Commento al Parmenide*, § 4, pp. 25-9; § 50, pp. 130-4.

<sup>29</sup> *Compendium*, II, p. 102 E. La distinzione ripropone TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, 1: «Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse».

prima ancora di qualsiasi determinazione categoriale, possiamo dire anzitutto che 'si dà qualcosa', 'c'è qualcosa'.<sup>30</sup> La domanda di Contarini sulle relazioni fra *ens* e *entia* introduce già la prospettiva che interesserà tutto il trattato: egli vuole occuparsi non solo dell'ente come trascendentale, bensì soprattutto come ipostasi che si rapporta alle proprie partecipazioni.

Posto il problema, Contarini affronta tutte le posizioni storiche avanzate sulla natura e la 'forma' dell'essere. Anzitutto, egli menziona l'ipotesi di Parmenide: «l'ente è uno e si predica di tutte le cose».<sup>31</sup> Il modello di Parmenide e Melisso è presto scartato perché non è accettabile che gli universali, le sostanze e gli accidenti siano considerati enti allo stesso modo.<sup>32</sup> Inoltre, esso si arresta davanti a un problema operativo: se tutte le cose condividessero il medesimo essere,

---

<sup>30</sup> *Compendium*, II, p. 102 E. Contarini potrebbe rifarsi all'*ens large sumptum* (in comune a Dio e creature) di PAOLO VENETO, *In Metaphysicam*, III, t. 2, c. 2, f. 160r; oppure alla posizione di J. WYCLIFF, *De ente praedicamentali*, c. 1, p. 13, per il quale il termine *ente* è oggetto primo dell'intelletto e si applica a ogni cosa, anche a Dio. La posizione wycliffiana è particolarmente significativa poiché l'ente costituisce una realtà extramentale partecipata in diversi gradi dagli enti (a tal proposito, A.D. CONTI, *Esistenza e verità*, pp. 39-40). Tuttavia, sia Paolo sia Wycliff si muovono sul piano di una univocità dell'essere che Contarini rifiuterà. Si veda anche *l'intentio prima* dell'esistente secondo AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 5, pp. 31-34, ripresa poi da TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, pr.; altrettanto interessante la distinzione posta da N. CUSANO, *De principio*, XVIII, pp. 23-4: «Principium enim, cum non sit ab alio, per se subsistere dicimus, cum nihil esse concipere valeamus, si ipsum non conciperemus esse; primum enim, quod se offert conceptui, est ens, deinde ens tale»; M. FICINO, *Platonica theologia*, V, 4, p. 316: «Nam res Deo inferiores, quia non habent esse absolutum omnino, sed esse aliquod, et tale esse vel tale, ideo non habent vim ad esse omnino auferendum, sed esse hoc modo potius aut illo». Sulla posizione di Cusano rispetto all'ente si veda L. BURZELLI, *La divisio entis*, p. 484.

<sup>31</sup> *Compendium*, II, p. 102 G. Sulla critica a Parmenide si veda ARISTOTELE, *Fisica*, I, 2-3. La posizione di Parmenide è centrale anche nell'interpretazione di M. FICINO, *Platonica theologia*, II, 7, pp. 157-159. Sul medesimo argomento G. DI NAPOLI, *L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele*.

<sup>32</sup> Su tale conclusione si veda, fra gli altri, ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1, 1028 a 31; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 75 a. 5 arg. 1; *Ivi*, III, q. 84 a. 6 co.; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 34 n. 2; *De malo*, q. 4 a. 4 co.; PAOLO VENETO, *Expositio in Metaphysicam*, VII, p. 48.

non si giustificerebbero le operazioni differenti e molteplici che caratterizzano ciascun ente, primi fra tutti i contrari (come caldo e freddo).<sup>33</sup>

Appena contestata la posizione eleatica, Contarini menziona una seconda ipotesi attribuita a imprecisati *nonnulli* tra i quali, sotto prudenziale anonimato, troviamo forse lo stesso Tommaso d'Aquino.<sup>34</sup> Questi non ritengono come Parmenide che l'essere sia uno e unico; tuttavia, prendono in considerazione le singole essenze a partire da un essere comune che si determina e si distingue nei composti particolari: un essere che costituisce l'atto di ogni cosa, ossia ciò per cui ogni cosa esiste tramite partecipazione.<sup>35</sup> Secondo questa posizione, possiamo

---

<sup>33</sup> *Compendium*, II, p. 103 A-B. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 s.c. 3.

<sup>34</sup> In *Compendium* II, p. 104 E Contarini confessa che questa posizione è esposta da «uomini dottissimi, dei quali [mi] confesso grande debitore nelle arti e nelle conoscenze»: parole che suonano di discolpa da parte di chi, pur riconoscendo la grandezza dell'interlocutore, tuttavia non può accoglierne le idee; ma soprattutto parole adeguate al ruolo di Tommaso della formazione del giovane filosofo veneziano (sull'identificazione dei *nonnulli* con Tommaso è concorde G. SANTINELLO, *Tradizione e dissenso*, p. 171). Che poi Contarini abbia preferito passare sotto silenzio il nome del *Dottore angelico*, ciò può dipendere tanto da una scelta di prudenza, quanto dalla constatazione che le tesi tomiste erano ben note e facilmente riconoscibili (come, del resto, altrove Contarini cita Avicenna senza farne il nome). Infine, non è inverosimile supporre anche un riferimento al *De hebdomadibus* di Severino Boezio (commentato dal giovane Tommaso), che giustificerebbe espressioni come *ipsum esse e partecipare*. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 96-7; D. DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, p. 51 sgg.

<sup>35</sup> *Compendium*, II, p. 103 C. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 79 a. 2 co.: «Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa»; ID., *Quodlibet IX*, q. 2 a. 2 co.: «Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur.». Altrettanto in ID., *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 22 n. 5, e cap. 37 n. 2; *Summa Theologiae* I, q. 3 a. 4 co.; *Ivi*, I, q. 4 a. 1 ad 3; *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co.; *Q. d. de anima*, a. 6 co. Sulla struttura dell'essere tomistico si veda B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso*

conoscere l'essenza di un ente, anche senza sapere che esso esista o meno. Contarini espone quattro ordini di problemi contro questa posizione. In primo luogo, egli chiede cosa ne sia della forma: forse che questa attualizza il composto o diventa superflua? Inoltre, partecipa anch'essa dell'essere del Principio, creando così un regresso di enti che forniscono esistenza? In secondo luogo, questo essere che dà l'atto a ogni cosa è da considerare *per sé*? In tal caso, però, esso conterebbe pienezza dell'essere [*plenitudo essendi*] e si accosterebbe troppo all'essere parmenideo.<sup>36</sup> In terzo luogo, come è possibile che questo essere determini l'atto di una cosa [*actus essendi*], eppure non siamo in grado di affermare se questa cosa esista o meno?<sup>37</sup> Infine ritorna l'argomento operativo contro Parmenide: se il medesimo essere attualizza gli enti al posto della forma, come giustificare poi le differenti operazioni di ciascuno? Tali obiezioni portano ad abbandonare anche la proposta tomista.

La terza soluzione presa in esame propone l'univocità del termine *ens*: Contarini senz'altro allude alla tradizione scotista, ma il riferimento ai *recentiores nonnulli* potrebbe stringere il cerchio in particolare su Paolo Veneto e John Wycliff, pur nelle dovute differenze.<sup>38</sup> In base a questa soluzione, l'ente si predica univocamente

---

*d'Aquino e i suoi interpreti*, p. 243-4; sulla partecipazione, C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, pp. 190-208, in particolare, pp. 201-6; M.D. PHILIPPE, *Analyse de l'etre chez Saint Thomas*, pp. 10-1;

<sup>36</sup> *Compendium*, II, p. 104 E. Tommaso (*Summa Theologiae*, I-IIae q. 66 a. 5 ad 4) aveva scartato questa possibilità riducendo l'*ens commune* a creatura divina, senza identificarlo con Dio. È interessante segnalare che le obiezioni poste da Contarini trovano un precedente autorevole in Niccolò Cusano, anch'esso critico della separazione tomista fra essenza e atto dell'esistenza dell'ente (a tal riguardo si segnala l'interessante ricostruzione di A. FIAMMA, *Nicola Cusano*, pp. 162-5 e pp. 169-71). Per Cusano, come per Contarini – fin già dal *De immortalitate animae* – la forma è sempre *substantialis*, cioè colta nell'atto di informare un ente.

<sup>37</sup> *Compendium*, II, p. 104 F. Su questo problema si veda C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, p. 194.

<sup>38</sup> *Compendium*, II, p. 104 H. Sull'univocità in Scoto, si veda G. PINI, *Scoto e l'analogia*, in particolare pp. 75-95; L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, pp. 268-305. Sulla tradizione dell'univocità ontologica, e in particolare sulle differenze fra Paolo Veneto e Wycliff, legate alla distinzione fra logica e metafisica, si veda A.D. CONTI, *Esistenza e verità*, pp. 33-68.

tanto della sostanza quanto degli accidenti; tanto della prima causa quanto dei causati. A sostegno della predicazione univoca intervengono due argomenti: se ogni sapere ha bisogno di un oggetto unitario, allora la filosofia prima richiede che l'ente sia uno e univoco; inoltre, senza univocità non sarebbe possibile istituire comparazioni (fra sostanza e accidente, o fra Dio e le creature).<sup>39</sup> Contarini controbatte osservando che l'ente si predica in modi diversi della sostanza e degli accidenti, così come dei generi e delle specie in relazione alle sostanze prime.<sup>40</sup>

Dopo aver rapidamente scartato la predicazione equivoca, per la quale neppure vi sarebbe scienza dell'ente<sup>41</sup>, Contarini espone il modello che più lo soddisfa, cioè il modello analogico: ente si predica secondo significati differenti, i quali tuttavia si riferiscono a un comune termine di relazione [*ad unum*], che è *ente* in senso proprio e assoluto.<sup>42</sup> Aristotele aveva individuato questo termine di riferimento per la predicazione analogica nella sostanza, quale centro di raccordo primario di tutte le predicazioni categoriali. La proposta analogica di Contarini corrisponde al modello di *analogia attributionis*: si dicono analoghe quelle cose che possiedono un nome comune, mentre la definizione [*ratio*] è riferita a un termine unico in modi vari

---

<sup>39</sup> Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura I*, Distinctio 8, p. 1, q. 3, § 61, § 65; *Ordinatio I*, Distinctio 3, p. 1, q. 1-2, § 26. I due argomenti sembrano tratti dalle risposte a Scoto di TOMMASO DE VIO, *De nominum analogia*, c. 8 (sulla comparazione) e c. 10 (sul sapere per analogia).

<sup>40</sup> *Compendium*, II, p. 105 B-C. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1, 1045 b 27-32; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 120 a. 2 co.; ID., *De ente et essentia*, cap. 5; TOMMASO DI SUTTON, *De natura generis*, cap. 13 co.

<sup>41</sup> Contarini potrebbe alludere alla posizione di OCKHAM, *Summa logicae*, pars I, c. 38, p. 107: «Tamen non obstante quod sit unus conceptus communi somni enti, tamen hoc nomen 'ens' est aequivocum, quia non praedicatur de omnibus subicibilibus quando significative sumitur secundum unum conceptum, sed sibi diversi conceptus correspondent».

<sup>42</sup> *Compendium*, II, p. 105 D. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 2, 1003 a 31 – 1003 b 18; EIUSEM *Metaphysica*, IV, t. 2, f. 73 B-D. Cfr. TOMMASO DE VIO, *De nominum analogia*, c. 2, p. 12. Sarebbe interessante, benché sovrabbondante in questo luogo, indagare un eventuale modello analogico nel *De ente et uno* di Pico (V, p. 236). Pare infatti che il rapporto partecipativo fra termini concreti e termini astratti riproponga la relazione *per prius et posterius* con relazione *ad unum* (cioè l'*Ens ipsum*, Dio) che contrassegna l'analogia classica.

[*habitudines*].<sup>43</sup> L'aspetto peculiare dell'analogia attributiva – cioè ciò che la differenzia dall'analogia di proporzionalità – è l'impossibilità di quantificare tale rapporto di dipendenza in forma matematica ( $x:y = w:z$ ).

L'analogia di attribuzione ripropone lo schema che sulla base del dettato aristotelico (*Categorie*, 1a 12-15, ma per Aristotele con valore puramente logico) definiamo analogia paronimica: gli enti si costituiscono attraverso la declinazione, l'inflessione di un comune fondamento ontologico, proprio come si declina una parola nei differenti casi e generi grammaticali, dipendenti dalla comune radice lessicale (es. sanità > sano). Tutti i commentatori di questa dottrina aristotelica (Simplicio, Porfirio, Boezio, Filopono) sottolineano che il rapporto fra paronimi costituisce un caso di partecipazione.<sup>44</sup> Solo dopo aver istituito una relazione di analogia in riferimento a un primo principio, fatto salvo che l'ente si predica del Principio e dei partecipati in modi diversi ma congiunti, si può identificare Dio, *primum ens* e *plenitudo essendi*.<sup>45</sup>

Contarini, infine, richiama la tradizione neoplatonica per sottolineare l'ineffabilità del Principio, che trascende ogni determinazione categoriale umana: Dio trascende qualità, quantità e rapporti spazio-temporali. Rifacendosi a una massima biblica che ritroviamo puntualmente in Cusano e Pico, Contarini individua nel silenzio l'unica modalità corretta di relazionarsi al Principio, poiché il

---

<sup>43</sup> TOMMASO DE VIO, *De nominum analogia*, c. 2, p. 11. Cfr. THEODORICUS DE VRIBERCH, *Tractatus de visione beatifica*, pp. 51-3; MEISTER ECKHART, *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*, c. 24, 23-31, pp. 52-3. Sul problema dell'analogia si veda i classici lavori di R. STAMMBERGER, *On Analogy*, p. 12-13; R. MCINERNEY, *Aquinas and Analogy*, p. 9; G. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, p. 27 p. 94; F. RIVA, *L'analogia metaforica*, p. 16, pp. 81-5; B. MONTAGNES, *La Doctrine de l'analogie de l'être*, pp. 9-10, pp. 35-6 e pp. 82-3.

<sup>44</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Categorie*, 1a 12-15. Per i commentatori si veda PORFIRIO, *Commento alle Categorie*, 70, 13, p. 146; SIMPLICIO, *Commento alle Categorie*, 37, 7, p. 49; BOEZIO, *Commento alle Categorie*, col. 168; FILOPONO, *Commento alle Categorie*, 24, 19, p. 132.

<sup>45</sup> *Compendium*, p. 106 G. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 1, co: «Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei»; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, IV, p. 224.

linguaggio umano non è in grado di offrire predicazioni sufficientemente ampie per coglierlo.<sup>46</sup>

### *Il non ente*

Se a una disciplina unitaria compete la conoscenza di determinazioni contrarie, nell'oggetto della filosofia prima deve rientrare anche lo studio del *non ens*. Questa espressione va scissa in due significati fondamentali, dei quali uno viene accolto da Contarini sulla base di precisi riferimenti filosofici, mentre il secondo è scartato. Nel *De ente et uno* Giovanni Pico aveva distinto due differenti accezioni del termine *ens*: da un lato, questo assumeva un valore astratto e assoluto, indicando l'esistenza in senso forte, "tutto ciò che è [*i.e.* che esiste], fatta eccezione del Nulla"; dall'altro lato, invece, aveva valore concreto, indicando ogni ente che potesse godere di determinazione essenziale («che cos'è?»).<sup>47</sup>

La distinzione picchiana, assieme alle pagine di Tommaso sul *De trinitate* boeziano, è fondamentale a Contarini per porre una distinzione analoga nel non-ente. Fatto salvo il Principio, che è pienezza e perfezione ontologica, ogni altro ente inferiore merita l'appellativo di *non ens*, non ente – ma in senso puramente predicativo. Ogni cosa discende da una composizione di materia e forma, è legata alla dinamica atto-potenza, si caratterizza per determinazioni

---

<sup>46</sup> Cfr. N. CUSANO, *Cribratio Alkorani*, 88, p. 74; ID., *De venatione sapientiae*, 100, p. 95; *De dato patris luminum*, 107, p. 79; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, V, p. 246; F. CATTANI, *Liber de amore*, I, p. 101. Per una lettura del passo picchiano si veda P.C. BORI, *Pluralità delle vie*, p. 43.

<sup>47</sup> Sulla prima accezione si veda G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, p. 217: «omne id quod est extra nihil», appoggiandosi a PLATONE, *Sofista*, 237d-e. Sulla seconda, G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, p. 224. Per una distinzione dei significati di *ens* si veda M. BERTOZZI, *Giovanni Pico, Gemisto Pletone e l'imperatore Giuliano*, pp. 54-5. Rimando anche a L. BURZELLI, *La divisio entis*, pp. 477-85, in particolare p. 477, n. 33, dove sostengo che la traduzione «tutto ciò che non è nulla» non può essere accolta poiché presenta ancora una forte ambiguità sul senso predicativo o esistenziale di quel *nulla*. "Extra nihil" deve invece essere inteso in senso forte, assoluto, come assenza di Essere, e perciò né pensabile né realizzabile.

specifiche: ogni cosa, dunque, è qualcosa e *non* è qualcos'altro.<sup>48</sup> Solamente in Dio, *ens perfectissimum e plenitudo essendi*, si realizza la massima ampiezza dell'essere [*latitudo entis*], per il semplice fatto che egli non diviene.<sup>49</sup> Sebbene gli enti partecipati meritino l'appellativo di *non enti*, tuttavia ci rendiamo presto conto che si tratta di una attribuzione positiva, una negazione determinata, che mantiene comunque un contenuto: le cose sono definibili come *non enti* solo se poste in confronto con Dio, che è ente pieno e assoluto.<sup>50</sup> È a partire da questa struttura di depotenziamento ontologico che Contarini argomenta la causa privativa, tema centrale nel *Compendium* ma soprattutto nel *De elementis*.

Seppur affrontata brevemente, l'indagine sul non ente è molto interessante perché rivela un interessante prospetto delle conoscenze e dei modelli filosofici di riferimento per Contarini. Egli infatti struttura la discesa degli enti determinati nel non-essere sulla base del lessico e delle strutture calcolatorie, tenendo conto delle critiche che Pomponazzi aveva proposto nel *De intensione*. Già Pomponazzi infatti aveva negato che in termini assoluti potesse esistere un non-grado o non-quanto da cui iniziare l'intensione, poiché tale non-quanto non può neppure sussistere.<sup>51</sup> L'ampiezza della scala intensiva si misura a

---

<sup>48</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super De trinitate*, q. 4, a. 1 co. 3: «Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et affirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura. Unde sicut post ens, in quantum est indivisum, statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas priorum simplicium».

<sup>49</sup> *Compendium*, II, p. 107 A. Sulla *latitudo entis* si veda l'analogo richiamo in P. POMPONAZZI, *De intensione et remissione formarum*, I, 6, 13, p. 278; ID., *Le incantazioni*, X, 19, pp. 197-8.

<sup>50</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 1 co. 2: «Non potest autem hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens; nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius». In questo caso, Tommaso consente di individuare nella distinzione essere-non essere il principio della pluralità, mentre Pico confuta la sostenibilità del non essere in termini assoluti.

<sup>51</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *De intensione et remissione formarum*, I, 4, p. 270: «si magnitudo habet attendi penes distantiam a non quanto, tunc aliqua esset



partire dal sommo grado, secondo un procedimento remissivo di imperfezione e privazione.<sup>52</sup>

In conclusione, Contarini indaga anche l'accezione assoluta del *non ens*, e cioè il Nulla in quanto tale, la completa esclusione di esistenza, cioè di qualsiasi determinazione positiva. L'argomento ripercorre ciò che Pico aveva proposto trent'anni avanti col *De ente et uno*: non si dà un non-essere in termini assoluti poiché la mente umana non è in grado di pensare, né di figurare una condizione di totale indeterminazione e di privazione completa dell'essere.<sup>53</sup> Solo nel quarto libro Contarini farà menzione delle conseguenze incomprensibili che genera la totale privazione di essere. Esso risulterebbe un sostrato completamente indeterminato, privo di qualsiasi natura o riferimento a spazio e tempo; una generica disgregazione dell'essere che si insinua fra i corpi materiali [*infra materialia corporea que omnia*]. Per questa ragione, anche il quarto libro sancirà l'incomprensibilità del non essere con l'impossibilità di esprimerlo.<sup>54</sup>

---

distantia inter quantum et non quantum. Sed distantia est medium cadens inter ea quae distant. Sed quantum et non quantum sunt contradictorie opposita inter quae nihil mediat [...]; *Ivi*, p. 272: «Modo quantum non ordinatur ad non quantum quare ad genus nullum causae reduci potest. Neque etiam attenditur penes non quantum tamquam penes effectum; quis enim effectus est non quantum quanti? Neque signum, ut patet: ergo nullo modo habent attendi penes habitudinem ad non quantum.».

<sup>52</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *De intensione et remissione formarum*, II, 2; in particolare p. 314: «Secundo autem significato distantiae quod erat differre opponitur appropinquare; prout dicit convenientiam et similitudinem; et hoc aut pere perfectam aut imperfectam»; *Ivi*, IV, 1, p. 394: «Ex quibus manifeste apparet quod perfectum, in quacumque natura sit, dicit determinationem duorum extremorum, quare perfecta caliditas est, quae, incipiendo a non gradu, totum habet usque ad summum inclusive, imperfecta autem caliditas est quae non habet totum illud, neque illud continet».

<sup>53</sup> *Compendium*, II, p. 107 D, che fa leva sull'argomento di PLATONE, *Sofista*, 237d-e. Stesso argomento contro il Nulla era usato da G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, III, p. 220.

<sup>54</sup> *Compendium*, IV, pp. 143 A – 144 F. Sull'ineffabilità del Principio la letteratura è pressoché sterminata, a partire da Areopagita per concludere a Ficino. Si veda, in particolare, G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, V, p. 246.

## L'Uno

La sezione centrale del secondo libro del *Compendium* è dedicata al problema del trascendentale *unum* ed è forse la parte in cui si fa più evidente il debito nei confronti di Giovanni Pico. Contarini, infatti, poteva rifarsi a due modelli sulla natura dell'Uno e sulla sua relazione con l'Essere: da un lato, il modello fortemente ipostatico di unità, eminente sull'Essere, di ortodossa tradizione neoplatonica (da Plotino a Marsilio Ficino); dall'altra parte, l'identificazione di Uno ed Essere avanzata da Pico, sulla base del fatto che quando definiamo Dio *uno*, non intendiamo esprimerne l'essenza, bensì la modalità.<sup>55</sup> La scelta di Contarini propende nettamente verso la soluzione pichiana: il trascendentale *unum* non fa che aggiungere all'*ens* la caratteristica dell'indivisione; cosicché la separazione neoplatonica fra due differenti piani ipostatici viene cancellata e sostituita con una differenziazione puramente modale.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Sulla tradizione neoplatonica, sostenitrice di una netta separazione fra l'Uno e l'Essere, si veda PLOTINO, *Enneadi*, V 3, 11-17, pp. 841-55; V 4, 1-2, pp. 857-61; V, 5, 5, p. 871; V 6, 3-6, pp. 891-7; VI 9, 2-6, pp. 1339-51; M. FICINO, *Commento al Parmenide*, I, 2, pp. 19-23; *Platonica Theologia*, III, 1, pp. 206-8; IV, 1, pp. 262-3; XII, 3, pp. 1084-6; la posizione è riassunta anche da G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, I, p. 206; II, p. 212. Di contro, *Ivi*, IV, p. 225: «Vocamus autem tunc Deum unum non tam enuntiantes quid sit, quam quomodo sit omnia quae est et quomodo ab ipso alia sint». La posizione pichiana ha precedenti insigni nella teoria procliana del *oudendòs héteron* e nel *non aliud* cusariano: il Principio non è più distinto dall'Essere, bensì sua pienezza ed eccellenza (cfr. PROCLO, *Commentario al Parmenide di Platone*, t. 2, p. 450, pp. 365-6, p. 392, p. 413, p. 470; N. CUSANO, *De non aliud*, XXII, p. 52).

<sup>56</sup> *Compendium*, II, p. 107 F e p. 108 G. Inoltre, Contarini ricapitola la posizione tradizionale del neoplatonismo *Ivi*, II, p. 107 D – 108 E. Sull'indivisione dell'uno si veda anche AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 7, p. 49 sgg.; III, 2, p. 107. Una menzione particolare merita anche N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 5, nonché ID., *De coniecturis*, I, 5, p. 25, il quale combina esplicitamente *unitas* ed *entitas* come un'unica ipostasi unitaria partecipata analogicamente. Un precedente autorevole sull'unità del Principio potrebbe essere infine TOMMASO D'AQUINO, *Super de Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 1 co. 3: «Unde sicut post ens, in quantum est indivisum, statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas priorum simplicium». Sui prodromi cusariani della coincidenza uno-essere rimando a

Va da sé che questa scelta doveva fondarsi su una rilettura originale del testo chiave per la questione dell'Uno, e cioè il *Parmenide*. Non serve ricordare qui che lo scontro fra Marsilio Ficino e Giovanni Pico si era innescato nel 1490 proprio a partire dalla loro profonda divergenza sul significato del dialogo platonico: se per il maestro si trattava di un testo dogmatico, contenente *sacra dogmata* in materia di ontologia, per l'allievo il *Parmenide* non era altro che un esercizio dialettico, che esplorava tutte le possibilità del linguaggio e del pensiero dell'uno, ma nel complesso tutt'altro che dogmatico o assertivo.<sup>57</sup> Ugualmente pensa Contarini, che in un passaggio del *Compendium* descrive i *sacra dogmata* del dialogo greco come «quelle cose con cui Platone gioca [*ludit*] nel Parmenide».<sup>58</sup>

L'Uno, dunque, esprime la stessa natura dell'Ente, con l'aggiunta però di una modalità specifica, cioè l'indivisione: nell'Uno, infatti, non si dà molteplicità. In questa maniera Contarini prosegue l'obiettivo pichiano di una conciliazione tra Platone e Aristotele. Ciascuno dei due filosofi classici contribuisce alla soluzione con un aspetto caratteristico del suo pensiero: di Platone e del platonismo Contarini eredita l'ipostatizzazione dei principi Uno ed Essere; mentre da Aristotele egli ricava la loro reciproca convertibilità – fatto salvo che al piano degli enti concreti (le sostanze) si affianca il piano dell'eminenza divina.<sup>59</sup> Egli però è consapevole di andare contro la

---

L. BURZELLI, *La divisio entis*, p. 480-1, nonché ID., *Die Sprachentwicklung des Cusanus hinsichtlich der Natur Gottes*.

<sup>57</sup> G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, p. 422, n. 9. Cfr. E. TOUSSAINT, *Humanisme et vérité*, pp. 9-124; S. MAGNAVACCA, *El De Ente et Uno*, pp. 3-6; G. MARTANO, *Il Parmenide e il Sofista*, pp. 119-125; G. DI NAPOLI, *L'essere e l'uno in Pico della Mirandola*, pp. 356-89. Su Ficino si veda F. LAZZARIN, *Introduzione*, pp. xc-xci.

<sup>58</sup> *Compendium*, II, p. 113 B: «Necnon etiam ea quae in Parmenide Plato ludit, cum contraria elicere videatur ac sequi ostendat, si unum sit, si haec oscitans quispiam legerit, minime explicare poterit». Cfr. G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, II, p. 208; F. CATTANI, *De pulchro*, I, I, cap. 7, p. 37: «At forte dixerint nonnulli [*i.e.* Pico] hunc quidem non serio agere, sed iocari». Ringrazio il prof. Andrea Robiglio per avermi segnalato questa espressione che richiama l'interpretazione di Giovanni Pico e rimando al suo A. ROBIGLIO, *Una nota su Gasparo Contarini e il problema del male*, p. 508; nonché B. BARTOCCI, *Plato's Parmenides as Serious Game*, p. 474.

<sup>59</sup> Cfr. G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, I, p. 206: «Aristoteles multis in locis respondere haec sibi invicem et aequali esse ambitu dicit, unum scilicet et ens, verum item et bonum»; III, p. 220: «Qua re plura eo ambire unum non potest,

tradizione neoplatonica in questo lavoro di reinterpretazione, tant'è che ne espone le tesi fondamentali per poi dirsi in disaccordo: il Principio meriterebbe il nome di Uno perché è semplicissimo e perché è predicazione più universale rispetto a Ente.<sup>60</sup> Contro questi argomenti egli avanza tre riserve: a) l'argomento pichiano per cui non si dà un ente indiviso che prima non sia un ente; b) senza l'atto, la materia prima non riceverebbe né indivisione né essere, dunque non c'è priorità dell'uno sull'altro; c) infine, la materia passiva di atto riceve con esso il proprio essere, benché in potenza.

Conclusa la confutazione delle tesi neoplatoniche, Contarini riassume l'unione dei trascendentali *Uno-Ente* per il Principio. Esso è definito *Uno* perché costituisce l'unità assoluta e più semplice, eminente su ogni altro genere di unità.<sup>61</sup> Inoltre, esso è definito *Ente* non perché partecipi di un qualche essere o sia contratto in qualche natura, bensì perché egli è l'essere assoluto, sussistente di per sé.<sup>62</sup> Solo a partire dal Principio, nel processo delle determinazioni essenziali [*contractio essendi*] nasce la molteplicità e l'imperfezione delle cose particolari.<sup>63</sup> In tal modo, Contarini porta alle estreme conseguenze la

---

nisi ipsum ambiat nihil, quod Plato negat in Sophiste, cum dicit non ens sive nihil unum dici non posse. Si neque ambit pauciora, ut ipsi volunt; aequalia ergo et ens et unum».

<sup>60</sup> *Compendium*, II, p. 109 A-B. Cfr. F. CATTANI, *De pulchro*, I, 7, p. 37, il quale riporta l'opinione di *nonnulli*, cioè G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, II, p. 214. Sulla trascendenza si veda S. FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino*, p. 33 e p. 36.

<sup>61</sup> La tesi è riproposta anche in seguito, commentando l'emanazione avicenniana (*Compendium*, VI, p. 161 D). In quel contesto Contarini osserva che, se consideriamo l'Uno in quanto tale, esso non è che pura unità. Tuttavia, se lo consideriamo da un punto di vista modale - cioè a partire dalla sua eminenza - allora esso costituisce il principio della moltitudine. L'antitesi fra molteplicità *in uno* e molteplicità *in ordine redacta* non fa che riproporre con nuovi termini la distinzione cusaniiana fra *complicatio* ed *explicatio*.

<sup>62</sup> *Compendium*, II, 109 C. A tal proposito è interessante ricordare che i traduttori medievali avevano reso con *ens* anche il verbo arabo *mūğid*, «esistenziale», participio attivo di *iğād*, «esistenziale» (AVICENNA, *De Anima*, I, 3, pp. 58-9); così come Pico traduceva con *ens* il greco *ó ōv* (su queste traduzioni si veda L. BURZELLI, *La divisio entis*, p. 480, p. 488). Infine, si segnala che il riferimento alla *contractio ad aliquam naturam* che potrebbe richiamare la *contractio* cusaniiana.

<sup>63</sup> *Compendium*, IV, p. 136 F. Cfr. N. CUSANO, *De docta ignorantia*, II, 4, p. 75: «Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est

cautela di Giovanni Pico, che identificava Dio con *l'ens absolutum* per poi farlo scivolare sull'*esse ipsum*: nell'ottica di Pico, Dio è a tal punto ente da identificarsi con *l'essere stesso*, cioè il termine astratto dell'*ente*. Contarini non bada più a questa distinzione che gli risulta più linguistica che sostanziale: Dio è descritto senza mezzi termini come il primo degli enti, e la struttura di analogia attributiva riesce a tenerne la pienezza ontologica separata ed eminente.

### *Il numero*

La struttura di analogia attributiva che rapporta gli enti determinati all'Ente assoluto si ripropone anche nel discorso sull'Uno, poiché esso è partecipato da una infinita molteplicità di uni particolari, quantitativamente determinati: i numeri, o *uni quanti*. I numeri sono dunque la contrazione dell'Assoluto entro la categoria della quantità e della misura.<sup>64</sup> La relazione fra Principio e principati viene descritta sul modello della relazione di terzo tipo: il Principio è misura, mentre i numeri sono 'misurati' a partire dalla caratteristica propria dell'Uno, cioè l'indivisibilità. Ogni ente-uno quanto replica a suo modo, per quanto è consentito alla sua limitatezza ontologica, il carattere indiviso dell'Uno-Principio.<sup>65</sup> I numeri possono essere considerati secondo due

---

*ipsa quidditas contracta. Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud. Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte»; Ivi, p. 73: «Nam ipsum contractum seu concretum cum ab absoluto omne id habeat, quod est, tunc illud, quod est maximum, maxime absolutum quantum potest concomitatur». Un processo analogo è riscontrato anche in G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, V, p. 230, p. 234. Nella stessa opera (*Ivi*, VII, p. 252) Giovanni Pico descrive l'opposizione fra Uno e molti come opposizione privativa.*

<sup>64</sup> *Compendium*, II, p. 109 D. I termini *mensura* e *quantum* sembrerebbero rimandare ad alcuni concetti essenziali della metafisica cusana (N. CUSANO, *De visione Dei*, XVII; *De non aliud*, VIII; *De coniecturis*, II, 2, p. 79; *Idiota. De mente*, IX, p. 173).

<sup>65</sup> *Compendium*, II, p. 110 E. Sulla relazione uno-molteplice come *mensura-mensuratum* si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, X, 1, 1052 b 31- 1053 a 30, che combina la misura con l'indivisione del *mensurans*; si veda poi AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, III, 6, pp. 144-5. La designazione di Dio come Principio e *mensura* delle cose è riscontrabile in tutti i testi ontologici che facciano riferimento all'*Elementatio theologica* di Proclo (§ 2), a partire da Cusano. Si veda anche G.F. PICO, *Defensio de uno et ente*, pp. 129-130:

diverse prospettive. Alcuni sono numeri numeranti [*numerus numerans*], cioè quantità discrete astratte: le cifre numeriche, intese nella loro astrazione intellettuale. D'altro canto, abbiamo i numeri numerati [*numerus numeratus*], cioè quantità discrete concrete, identificabili con oggetti della realtà.<sup>66</sup>

Contarini istituisce la gerarchia tra *mensura* e *mensurati* sulla base del lessico calcolatorio che aveva acceso grandi dibattiti in Padova a cavallo fra i due secoli. La perfezione ontologica di Dio è descritta come *summum gradus* e, per tale ragione, costituisce il termine di riferimento per tutto l'essere inferiore. A partire da questo principio, gli enti partecipati si dispongono su una scala discensiva ordinata secondo l'*intensio* e la *remissio*, cioè secondo l'intensità e la debolezza della loro condizione ontologica.<sup>67</sup> Naturalmente la *mensura*, non potendo consistere in una mancanza ontologica quale il *non ens*, è identificata nel Principio. In cosa consista la condizione ontologica degli enti inferiori viene chiarito nel *De elementis*, tenendo presente anche la lezione pomponazziana: le intelligenze celesti subiscono il divenire in modo molto più ridotto rispetto agli elementi primi, che

---

«Praeterea si Deus non est, igitur infinitum est. Entia omnia praeter Deum finita sunt certisque terminis contenta, hancque quam habet limitatam naturam Dei opere et gratia habere possidereque haud dubium est, quamobrem Platonem aiunt eius sectatores Deum in Philebo terminum vocasse, quia formis quasi mensuris passim distributis omnia terminaret. Sed et ait Sapientiae liber omnia in pondere numero et mensura ab eo constituta». Il riferimento interno è a PLATONE, *Filebo*, 16d – 23c. L'indicazione sui relativi è tratta da ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 15, 1020 b 25 – 1021 a 14 e 1021 a 27 – 1021 b 3; AVICENNA, *Liber de prima philosophia*, III, 6, p. 144.

<sup>66</sup> *Compendium*, II, p. 114 F. Una distinzione analoga è esposta da NICOLA ORESME, *Super Physicam*, I, p. 72 (cfr. T. SUAREZ NANI, *Tempo ed essere nell'autunno del medioevo*, p. 179. Sul numero numerante si veda N. CUSANO, *De mente*, p. 18).

<sup>67</sup> *Compendium*, II, p. 110 H. Cfr. P. POMPONAZZI, *De intensione et remissione formarum*, I, 6, p. 276; *Ivi*, IV, 2, p. 413: «Deus ergo erit causa et principium in toto ente. Modo si Deus est metrum totius entis, non iam est metrum quo scimus aliquod quantum sit, sed est mensura perfectionis; per eius enim appropinquationem et recessum cognoscitur perfectio uniuscuiusque, sed per primum genus mensurae scitur per suppositionem et replicationem, quantum sit Deus, etiam est maximus, cui nihil adequari potest; prima autem mensura est minima».

sono sempre coinvolti nella generazione e nella corruzione dei corpi; per questo motivo, le intelligenze avranno un'ampiezza [*latitudo*] ontologica maggiore rispetto agli elementi, pressoché prossimi alla materia. Allo stesso tempo, però, Contarini precisa che questa funzione di misura è esercitata dal Principio in modo assolutamente particolare: egli non può essere considerato al pari di una misura quantificabile.<sup>68</sup>

È probabile che in questo passaggio Contarini segua il modello già trattato da Pietro Pomponazzi, almeno nel *De intensione et remissione formarum*.<sup>69</sup> Egli infatti ascrive gli elementi a una causa molto particolare, cioè la privazione o *non-ens*.<sup>70</sup> Da un lato sta Dio, quale perfetta *latitudo entis*, cioè un'ampiezza ontologica del tutto compiuta, poiché non v'è più passaggio da potenza a atto e Dio è pienamente attualizzato; dall'altro lato sta l'universo, il quale eredita questa *latitudo* in modo corrotto e in forma degradata, cosicché alcuni enti mostrano più predisposizione di altri al divenire, al passaggio potenza-atto.<sup>71</sup> Il concetto chiave in questa scala discendente è appunto la privazione, cioè un sistema di causalità degradante che genera sempre un effetto positivo, concreto, ma di consistenza ontologica

---

<sup>68</sup> *Compendium*, II, p. 110 H. Il tema della *mensura* divina, introdotto da ARISTOTELE, *Metafisica*, X, 1, 1053 a – b 7; è ampiamente discusso da PROCLO, *Elementatio theologica*, § 117; N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 20, p. 41: «Ita maximum simpliciter cum sit omnium mensura, ipsum illa esse dicimus, sine quibus ipsum omnium metrum posse esse non intelligimus»; ID., *De theologicis complementis*, p. 64: «Non igitur potest claudi terminis cuiuscumque mensurae, sed ipsum est mensura omnium». Si veda anche ID., *De principio*, § 39, p. 54; *De possess*, pp. 61-2; *De filiatione Dei*, IV, pp. 53-4.

<sup>69</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *De intensione et remissione formarum*, V, 7, 20, p. 523-5: «Sic unum ens ut homo dicitur perfectius ens asino, non quia aliquod istorum sit ens absolute et perfectum, quia sic solus Deus est ens, iuxta illud *Exodi*: «Ego sum qui sum», quomodo credendum est Parmenidem dixisse tantum unum esse, quod vere est».

<sup>70</sup> Riguardo al *non-ens* e la causa materiale è interessante quanto afferma M. MIGLIORI, *Introduzione*, p. 31: «In che cosa consiste la causa materiale? Nella possibilità di essere e di non essere, cioè nella capacità che ha il sostrato di essere questo oggetto, e di conservare nel contempo la possibilità di ricevere un'altra forma». In questo senso il *non-ens* come causa privativa codifica la permanente potenzialità delle mescolanze tra gli elementi, e la continua alterazione dei corpi misti.

<sup>71</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, X, 19, pp. 197-8.

inferiore e depauperata rispetto alla causa.<sup>72</sup> L'esempio più perspicuo di questo modello è la luce, che dalla sorgente all'oscurità procede per gradi discendenti, fino alla completa dissipazione. Gli elementi si situano all'estremo inferiore di questa catena ontologica: le loro essenze sono determinate dalle forme infime e più prossime alla materia prima, al punto che il legame con il divenire e la potenza – nei processi più elementari e naturali possibile, cioè la generazione e corruzione materiale dei corpi – contraddistingue il loro statuto ontologico di enti inferiori.

### *La molteplicità*

La molteplicità è connessa al numero plurale e tale relazione è strettissima, poiché non si dà numero che non possa essere diviso in più parti, generando così la molteplicità.<sup>73</sup> Contarini prende in esame tutte le possibilità di generazione dei numeri, al fine di mostrare la loro intrinseca costituzione molteplice. In primo luogo, egli analizza la generazione dei numeri per progressiva divisione delle unità, col che si ottiene una pluralità geometrica di enti che aumentano esponenzialmente a ogni divisione. Se consideriamo le parti di questa divisione, abbiamo a che fare con una serie di unità slegate che costituiscono il molteplice; se invece le consideriamo come componenti del numero iniziale, allora dobbiamo riconoscergli unità intrinseca in quanto numero  $x$ . In secondo luogo, egli considera la generazione per

---

<sup>72</sup> F.P. RAIMONDI – J.M. GARCIA VALVERDE, *Monografia introduttiva*, p. 35: «Ad esso [al perfetto] si oppone in senso privativo l'imperfetto. [...] L'imperfetto si oppone al perfetto in senso comparativo e ne è la negazione non in toto, ma solo in parte. Sicché il calore imperfetto possiede sì un certo grado di calore, ma non completo, non fino al termine ultimo. L'imperfetto, dunque, è secondo un certo punto di vista perfetto e secondo un altro punto di vista imperfetto: è perfetto per quanto occupa di *latitudo qualitatis* o – il che è lo stesso – per quanto si avvicina al grado sommo; è imperfetto per quanto manca di perfezione ovvero per quanta distanza lo separa dal sommo».

<sup>73</sup> *Compendium*, II, p. 111 C. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V, 3, 12 p. 843; PROCLO, *Elementatio theologica*, § 5; TOMMASO D'AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 1 arg. 1; N. CUSANO, *De venatione sapientiae*, XIII, p. 36.



addizione: una unità ripetuta [*aliquoties repetita*] dà origine a una progressione matematica.<sup>74</sup>

Il confronto tra Uno assoluto e molteplicità viene studiato su due livelli. Se consideriamo i due termini da un punto di vista teorico [*secundum modum intelligendi*], ci sembrerà che l'Uno possieda indivisione e privazione, poiché rappresenta l'isolamento e la separazione; mentre la molteplicità sembrerà ammettere il possesso (essendo, appunto, molteplice) e la divisibilità. Questa prospettiva, eminentemente teorica e legata alle capacità della mente umana, viene ribaltata quando consideriamo la questione *secundum rem*, nella sua vera natura. Allora l'Uno diviene massimo possesso ontologico e semplicità indivisibile, mentre la molteplicità è contrassegnata dall'imperfezione, dalla privazione di essere e dalla divisibilità: essa si compone sulla scala discensiva dal Principio e manca della pienezza di questo.<sup>75</sup> Poco oltre egli osserverà che a livello intellettuale la molteplicità neppure può essere compresa, se non possediamo il concetto di uno.<sup>76</sup>

La modalità 'privativa' del *descensus* è qui definita *modus deficiens*, poiché per ogni grado di abbassamento si registra una progressiva diminuzione della perfezione ontologica, a vantaggio della negazione determinata.<sup>77</sup> Contarini descrive vari modi di istituire la molteplicità a partire dall'Uno, e ciascun modo fa riferimento a

---

<sup>74</sup> *Compendium*, II, p. 113 C-D. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 97a 2 – b 3; N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 9, p. 18: «Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitas».

<sup>75</sup> *Compendium*, II, p. 110 H. Cfr. P. POMPONAZZI, *De intensione et remissione formarum*, V, 7, 19, p. 522: «Quare si Deus benedictus est infinitae perfectionis, ut scripsit Plato et nos credimus, proculdubio quodlibet citra Deum in latitudine completa entis est infinitae imperfectionis, quia per infinitum distat ab ente infinito». Si veda, per confronto, la posizione discorde di AVICENNA, *Liber de prima philosophia*, III, 6, pp. 142.

<sup>76</sup> *Compendium*, II, p. 111 A.

<sup>77</sup> Il termine *deficiens* potrebbe discendere dalla lettura tomista dell'analogia attributiva, esposta in TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7 a. 5 co.: «Et ideo, secundum sententiam Dionysii, dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte». Lo stesso lessico è usato da PROCLIO, *Elementatio theologica*, § 84, per descrivere la modalità degli enti finiti, continuamente divisi fra atto e potenza.

tradizioni filosofiche diverse fra loro. In primo luogo, si dà un'unificazione verticale: si dicono molteplici gli uomini, o gli animali, in relazione all'idea di uomo o di animale.<sup>78</sup> In una seconda accezione è invece orizzontale: si dicono molteplici le parti in relazione all'intero: un numero plurale è considerato come unitario, nonostante esso esprima un valore quantitativo molteplice.<sup>79</sup> Poco oltre, infine, egli osserva che la predicazione di 'intero' [*totius ratio*] è attribuibile unicamente a quegli enti che costituiscano moltitudine.<sup>80</sup>

Il comportamento degli interi è oggetto di attenzione particolare. Una parte di essi possiede unità antecedente alle parti ed è capace di manifestarsi in determinazioni molteplici: è il caso dell'intelletto, che produce la pluralità dei contenuti di pensiero. Alcuni intelletti, come quelli delle anime motrici celesti, non conoscono la molteplicità al loro interno ma la estrinsecano, fornendo l'essere e l'atto ai corpi stellari.<sup>81</sup> Nella sfera sublunare, invece, le anime umane presiedono una serie complessa di forze fisiche legate all'individuo, e

---

<sup>78</sup> *Compendium*, II, p. 111 D. Contarini probabilmente allude alla posizione idealista di PLATONE, *Parmenide*, 127d – 135c.

<sup>79</sup> *Compendium*, II, pp. 111 D – 112 E. Il riferimento è ad AVICENNA, *Liber de prima philosophia*, III, 5, pp. 133-9. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 1023 b. Sull'argomento si veda L. DAPPIANO, *Le parti e l'intero nella concezione di Aristotele*.

<sup>80</sup> *Compendium*, II, p. 112 G. Cfr. PLOTINI *Enneades*, VI, 5, p. 453: «oportet ipsum videri quodammodo oppositam sibi naturam, id est multitudinem, sua quadam potentia continere, neque ab externis hanc multitudinem mutuari, sed penes se ipsum, atque ex se ipso, esseque re vera unum, atque in ipso uno habere hoc ipsum, ut sit infinitum atque multitudo. Cum vero eiusmodi sit, necessarium est ubique totum esse unam in se rationem existentem, item se comprehendentem, ipsumque comprehensorem ipsummet exsistere, adeo ut comprehendens ipsum nullo modo distet ab ipso, sed in ipso existat ubique, ubicumque sit ipsum». Cfr. M. FICINO, *Theologia platonica*, I, 6: «unitas est numeri totius origo et unione non indiget; multitudo autem natura sua indiget unione». Cfr. F. CATTANI, *De pulchro*, I, 4, pp. 23-6.

<sup>81</sup> Sulla dipendenza dei corpi celesti dall'atto delle Intelligenze, si veda AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, X, 1, p. 522, il quale parla di *angeli administratores* sui corpi celesti. Sull'intellezione della molteplicità da parte delle Intelligenze, si veda *Ivi*, IX, 4, p. 484: «Dico enim quod, si ex intelligentia provenit esse multitudinis, tunc erit hoc propter intentiones multitudinis quae sunt in ea, sed convertitur ita ut in unaquaque intelligentia sit haec multitudo et quod eius multitudinem sequantur haec causata [...]».

altrettanto fanno le anime dei bruti, ma imperfettamente. Un secondo gruppo di interi possiede unità *ex parte post*, cioè a partire dalla molteplicità da cui si genera. È il caso di tutte le forme materiali e corruttibili che individuiamo nel regno animale e vegetale.<sup>82</sup>

Infine, Contarini descrive un'ultima categoria di molteplicità: il *molto*, ossia ciò che possiede una molteplicità eccedente la sufficienza.<sup>83</sup> La sezione conclusiva del discorso sui numeri contiene una critica alla dottrina pitagorica, secondo la quale i numeri costituiscono delle sostanze e sono alla base degli enti reali. Contarini contesta questa identificazione poiché ritiene che il numero pertenga unicamente alla categoria della quantità, e non possa costituire sostanza a sua volta.<sup>84</sup>

#### *I modi dell'uno e del molteplice*

Un discorso specifico [*separato quasi tractatu*] viene riservato al problema dei modi dell'uno e della molteplicità. Nell'introdurre questa esposizione è necessario sottolineare che l'analisi non riguarda l'uno come ipostasi divina, bensì più in generale il trascendentale scolastico: ciò è comprovato dagli esempi che trattano sempre di predicazioni determinate (Socrate). In tal maniera, l'esposizione teologica si mescola con l'indagine logica, spesso senza uno sviluppo sufficientemente giustificato tra le due. All'uno pertengono le predicazioni del *simile*, dell'*aequale* e dell'*idem*: la prima relaziona due enti in base alla qualità; la seconda in base alla quantità; mentre la terza fa riferimento alla sostanza. Alla molteplicità invece pertengono le

---

<sup>82</sup> *Compendium*, II, p. 113 A-B. Contarini segnala un riferimento a PLATONE, *Timeo*, 42e-d, sulla genesi dell'anima umana nel corpo. Sulle disposizioni organiche si veda M. FICINO, *Platonica theologia*, I, 3, pp. 30-1. Sulla discesa dalle anime umane alle forme elementari, AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, X, 1, pp. 522-3: «quod autem est vilius inter ea est materia, postea elementa, deinde composita, congelata, postea vegetabilia, deinde anima bruta, postea homo. Ex his autem nobilius est homo et postea animalia, deinde vegetabilia». Sull'unità accidentali e il caso del corpo, si veda ARISTOTELE, *L'anima*, II, 1, 412 b 1-11.

<sup>83</sup> Sul *multum* si veda TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 8 n. 5.

<sup>84</sup> *Compendium*, II, p. 113 E. Sulla tesi pitagorica si veda la critica di ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 8, 989 b 29 – 990 a 33; TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 co.

predicazioni del *dissimile*, dell'*inaequale* e del *differens*, secondo una ripartizione categoriale analoga alle precedenti.<sup>85</sup>

La predicazione di identità in rapporto alla sostanza si dà in molti modi. Si dà identità fra due determinazioni rispetto allo stesso genere (cane e gatto sono entrambi animali); la stessa specie (uomo e donna, poiché la specie ultima in comune è 'essere umano'); la proporzione (l'osso e la spina, poiché svolgono comune funzione in due enti diversi); la causa.<sup>86</sup> L'ultima determinazione di identità riguarda il numero e risulta senz'altro la più complessa, a causa della varietà interna. Si dicono identiche in senso proprio [*unite*] secondo il numero due determinazioni che appartengono alla medesima sostanza (Socrate e 'figlio di Corisco'). Tuttavia, in un senso più ampio e improprio [*magis remote*], si possono dire identiche due determinazioni delle quali una pertiene alla sostanza, l'altra all'accidente (uomo e bianco; uomo e 'capace di ridere' – il caso dell'accidente proprio è particolarmente adeguato). Infine, l'identità più impropria [*remotissime*] si dà fra due predicazioni relative a soli accidenti (bianco e vecchio, senza relazione all'uomo).<sup>87</sup>

Un problema analogo si ripropone nella distinzione dei modi della molteplicità, e in particolare nel rapporto fra diversità e differenza. Mentre il primo termine si applica a determinazioni del tutto eterogenee nell'essenza, il secondo presenta un uso più ambiguo: esso richiede infatti che si possa individuare un genere, comune a entrambe le determinazioni, in cui istituire la detta differenza.<sup>88</sup> Per questa ragione, si dicono differenti solo cose coordinate insieme da un genere comune.

---

<sup>85</sup> *Compendium*, II, p. 114 G. Cfr. PLATONE, *Sofista*, 254 d 14 – 15; ARISTOTELE, *Metafisica*, III, 1, 995 b 19 sgg.; IV, 2, 1003 b 20 – 1004 a 15; V, 9, 1017 b 27 – 1018 b 7; AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, VII, 1, pp. 349-51; F. CATTANI, *De puchro* I, 7, p. 46.

<sup>86</sup> *Compendium*, II, p. 114 H. Le tipologie sono ricavate sulla falsariga delle predicazioni dell'uno, in AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, III, 2, p. 107 sgg. Sulla convergenza delle due predicazioni, si veda *Ivi*, VII, 1, pp. 349-50.

<sup>87</sup> *Compendium*, II, p. 114 H – 115 B. Sulle identità secondo numero e specie, TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 co.; sulla proporzione, *Ivi*, lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 ad 4; ID., *In De divinis nominibus*, cap. 8, l. 5.

<sup>88</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 9, 1018 a 12-15 e 19.

Terminata l'esposizione logica, Contarini indaga il fondamento ontologico che giustifica questa suddivisione dei modi; il discorso si sposta su un piano strettamente metafisico, concernente l'ipostasi divina. La differenza e la diversità contrassegnano le relazioni fra gli enti a partire dall'uscita dal Principio. Nell'Uno assoluto, invece, ogni cosa coincide con il Principio stesso cosicché non si dà molteplicità ma essa è tutta raccolta – con lessico cusaniaco, *complicata* – nell'essenza dell'Uno stesso. È a partire dal *descensus* dell'Uno nella molteplicità che si riscontrano le differenze essenziali fra gli enti, legate proprio alla loro intrinseca imperfezione ontologica: ciascuno è identico a sé stesso, ma diverso da altro.<sup>89</sup> La precisazione sulla natura unificante di Dio richiama da vicino la nota di Pico sull'*unum* come modalità peculiare di Dio: ciò che distingue l'ente divino dagli enti determinati è proprio la modalità con cui ciascuno sa raccogliere entro di sé il proprio essere. In Dio l'essere di ogni creatura sta complicato insieme identificandosi pienamente al Principio stesso; nelle creature invece, si registra una imperfezione crescente, dovuta al divenire.<sup>90</sup>

### *Le opposizioni*

In appendice al discorso sulla modalità ipostatica dell'Uno-Principio, Contarini espone una questione accessoria di grande importanza, poiché ci restituisce lo spettro delle probabili letture che ispiravano questo trattato. Egli, infatti, si chiede quale sia il comportamento degli opposti, specialmente dei contraddittori, nella natura unificante di Dio: un problema centrale nella metafisica cusaniaca, che era stato poi ripreso dalle *Conclusiones nongentae* di

---

<sup>89</sup> *Compendium*, II, pp. 115 D – 116 E. Cfr. N. CUSANO, *De coniecturis*, I, 2, p. 12: «Nulla vero compositio absque numero intelligi potest. Nam partium pluralitas atque earum diversitas, simul et proportio componibilitatis ex ipso sunt. Neque alia res substantia, alia quantitas, alia albedo, alia nigredo, et ita de omnibus, absque alietate esset, quae ex numero est».

<sup>90</sup> Cfr. N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 21, p. 42: «Omnis enim diversitas in ipso est identitas; unde eius potentia cum sit unissima, est et fortissima et infinitissima»; altrettanto *Ivi*, p. 47; *De visione Dei*, III, p. 13: «Sic licet nos alia ratione attribuamus ei movere et alia stare, tamen quia ipse est absoluta ratio, in qua omnis alteritas est unitas et omnis diversitas identitas, tunc rationum diversitas, quae non est identitas ipsa, prout nos diversitatem concipimus, in deo esse nequit».

Giovanni Pico.<sup>91</sup> Contarini osserva che il discorso sulle opposizioni nasce solamente quando abbiamo fondato la molteplicità a partire dall'Uno.

Nel Principio non si dà opposizione, dal momento che l'essere vi è contenuto in maniera semplice e indivisa: per tale ragione, qualcosa cui opporsi non è neppure pensabile, né tantomeno si può invocare un Nulla assoluto – come risulta dalle premesse al secondo libro. Contarini non precisa con dovuta chiarezza quale accezione di *non ens* sta prendendo in esame, ma in entrambi i casi la dimostrazione porta a un unico risultato: che lo si consideri come Nulla assoluto – ipotesi più aderente al testo<sup>92</sup> – piuttosto che come negazione determinata, il *non ens* costituisce un'opposizione meramente intellettuale, un fatto logico privo di corrispondenza con la realtà. Del Nulla assoluto possiamo solo pensare il nome, poiché non si dà una realtà definibile come tale. Quanto al *non ens* come negazione determinata degli enti particolari, si tratta pur sempre di una negazione logica, poiché questi enti sono e rimangono positivamente determinati: 'sono qualcosa', hanno un'essenza, una determinazione; sono detti 'non-enti' solo in comparazione alla perfezione del Principio.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> *Compendium*, II, p. 116 E. Sul problema della *coincidentia oppositorum* e dei legami fra Cusano e Pico si veda K. FLASCH, *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, pp. 113-120, nonché ID., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, pp. 175-189; L. BURZELLI, *La divisio entis*, pp. 493-4.

<sup>92</sup> Questa interpretazione non è perspicua ma si può in buona misura giustificare sulla base del passo di *Compendium*, II, p. 117 A, in cui Contarini descrive il *non ens* come del tutto incompatibile e inconveniente con l'*ens*. Tale incompatibilità si giustifica solo a livello assoluto poiché per gli enti contratti aveva ammesso egli stesso qualche pagina prima una sorta di compresenza. Sulla separazione di *esse* e *non esse* negli enti creati, si veda anche AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, c. 6, p. 44, che parla della separazione come *discretio*.

<sup>93</sup> L'impostazione di questo argomento potrebbe rifarsi alle lezioni di Giovanni Pico e, prima ancora, di Tommaso d'Aquino, che già aveva individuato nella coppia *ens/non ens* il principio della pluralità (*Super de Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 1, co.). Tommaso, dunque, riconduceva la negazione nell'ambito delle intenzioni intellettuali di un ente positivo e concreto: «Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius». Su questo argomento si veda J.F. WIPPEL,

Per concludere, dunque, la prima opposizione è fra *ens* e *non ens*, ma si tratta senz'altro di un'opposizione intellettuale, sorta a partire dalle condizioni di conoscenza della mente umana.<sup>94</sup> Il discorso lascia intendere che ciò che per noi costituisce contraddizione, in realtà dal punto di vista dell'essenza divina è perfettamente ricondotto ad unità e a coincidenza. Solo a partire dalla molteplicità, nel *descensus* dall'Uno-Ente assoluto, è possibile pronunciare affermazioni e negazioni, poiché solo allontanandosi dal Principio si ottengono determinazioni realmente predicabili: un'insistenza, questa, che ricorda da vicino la parentesi su affermazione/negazione del commento tomista al *De trinitate*.<sup>95</sup> Quella fra ente e non ente è la contraddizione primaria e più radicale, generata dall'attività della mente che coglie la *divisio entis* in termini assoluti e oppositivi; successivamente si danno opposizioni meno radicali, di cui Contarini dà conto nel prosieguo dell'esposizione.

La più rilevante opposizione che individuiamo negli enti contratti è l'opposizione relativa fra possesso e privazione ed è un'opposizione meno netta rispetto alle contraddizioni: un uomo cieco conosce pur sempre l'occhio e la vista benché non la possieda.<sup>96</sup> Le

---

Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One, in particolare p. 568.

<sup>94</sup> *Compendium*, II, p. 116 E-F. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 7, 1011 b 24-25. Si veda anche AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, VII, 1, p. 351, per il quale la contraddizione nasce da affermazione e negazione (cioè l'ambito di predicazione di essere e non essere).

<sup>95</sup> *Compendium*, II, p. 116 F. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super de Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 1 co. 3: « Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et affirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura»; ma si veda anche N. CUSANO, *De coniecturis*, I, 21, pp. 26-28: «Quoniam autem omnis affirmatio negationi adversari creditur, haec iam dicta responsa praecisissima esse non posse ex hoc advertis quod primum per infinitum omnem praeit oppositionem, cui nihil convenire potest non ipsum». Cfr. K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen*, p. 180-2.

<sup>96</sup> *Compendium*, II, p. 117 A. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 22, 1022 b 22 – 1023 a 7; AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, VII, 1, pp. 351-3. L'inserzione della privazione come primo dei termini contrapposti nel *descensus* risulta

privazioni possono essere suddivise in due gruppi: da un lato, le privazioni che determinano la corruzione di una forma posseduta (es. l'uomo cieco poiché privato di una funzione specifica); dall'altro lato, le privazioni che impediscono del tutto l'assunzione della forma (es. le tenebre rispetto alla luce).<sup>97</sup> La coppia privazione-possesso distingue due determinazioni opposte, che definiamo contrari: quelle determinazioni, cioè, tra le quali sussiste la maggiore distanza. Questa distanza, tuttavia, è particolare, poiché deve poter essere determinata fisicamente: qualcosa di profondamente diverso, dunque, dalla distanza dei mertoniani, tra un ente e la mancanza di esso (*non gradus, non ens, non quantum*). Contarini recupera le stesse obiezioni sulla distanza fisica dal *non ens* che Pomponazzi aveva mosso contro i *calculatores* nel *De intensione et remissione formarum*: il non ente non è in nessun luogo da cui poter misurare la distanza.<sup>98</sup> La distanza fra contrari, seppur intesi in termini di possesso e privazione, deve comunque legarsi a determinazioni positive, cioè una distanza concreta e reale.

---

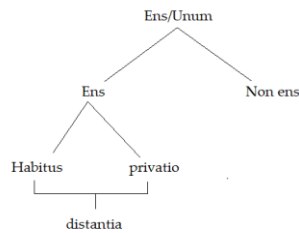
perfettamente coerente con la teoria della causa privativa che gestisce l'emanazione del Principio.

<sup>97</sup> *Compendium*, II, p. 117 B. La distinzione e gli esempi sono tratti da TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 2 a. 12 ad 3: «Ad tertium dicendum, quod privatio, quae tollit potentiam, tollit totaliter habilitatem, sicut caecitas quae tollit potentiam visivam, nisi forte secundum quod remanet habilitas vel aptitudo in radice potentiae, id est in essentia animae. Privatio autem quae tollit actum, non aufert habilitatem; et talis privatio est privatio gratiae, sicut et tenebra, quae est privatio lucis ab aere». Contarini però non menziona Tommaso, ma riferisce la prima categoria di privazioni ad ARISTOTELE, *Categorie*, X, 13 a 33-34; la seconda sempre ad ARISTOTELE, *Fisica*, I, 5, 188 b 20-35; I, 9, 192 a 1-9. Inoltre, osservando che dalla privazione non si può ritornare al possesso, Contarini contesta l'argomento immortalista di PLATONE, *Fedone*, 71a-e.

<sup>98</sup> *Compendium*, II, p. 117 D. Cfr. P. POMPONAZZI, *De intensione et remissione formarum*, s. 2, c. 1, p. 294: «Sed sic non possunt sumi distantia et propinquitas, cum dicitur quod magnitudo habet attendi penes distantiam a non quanto et intensio penes distantiam a non gradu, parvitas vero penes appropinquationem ad non quantum et remissio penes appropinquationem ad non gradum, primo quidem, quia neque non quantum neque non gradus sunt in loco». Il debito verso l'impostazione del maestro mantovano è fatto tanto più chiaro dall'insistenza su concetti quali *recessio a non gradu*, su cui si basava l'impostazione mertoniana.



Contarini riassume le relazioni fra gli opposti in termini discensivi: i contraddittori emergono dal *descensus* delle determinazioni concrete (ente e non ente) al di fuori del Principio; possesso e privazione dipendono esclusivamente dall'ente, poiché costituiscono termini positivi; infine, la distanza reale fra possesso e privazione determina la contrarietà.<sup>99</sup> A loro volta, i contrari



Contradictio

Contrarietas

appartengono al medesimo genere, ma differiscono secondo specie e forma: qualità contrarie ineriscono e informano il medesimo soggetto secondo determinazioni reciprocamente contrarie.<sup>100</sup> Vi sono alcuni enti

che differiscono nel genere, pur appartenendo spesso alla medesima specie: è il caso dell'uomo e della donna, la cui contrarietà è puramente materiale; altrettanto accade per corruttibile-incorruttibile, poiché la contrarietà è data dalla potenza materiale.<sup>101</sup>

Si dà infine un'ultima categoria di enti opposti, cioè i relativi. Contarini osserva che con il *descensus* dal Principio, alcuni enti hanno stabilito relazioni [*habitudines*] reciproche e mutue. Di queste relazioni relative si possono individuare tre generi. In primo luogo, sono relativi due enti rapportati sul modello di azione e passione: rientrano in questo gruppo il calore e la superficie scaldata, ma anche il padre e il figlio, il re e il suddito. In secondo luogo, sono relativi gli enti che si rapportano sul modello di unità e molteplicità: in questo gruppo rientrano le predicazioni espresse in precedenza di somiglianza, identità, uguaglianza e le relative negazioni. Infine, sono relativi anche gli enti nei quali un estremo ha relazione all'altro ma non viceversa: il misurato riceve determinazione dalla misura, ma questa vi si rapporta solo *secundum rationem*, sulla base del nostro calcolo, e non

<sup>99</sup> *Compendium*, II, p. 118 E. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 10, 1018 a 19-34..

<sup>100</sup> Cfr. *Compendium*, II, p. 118 G, in cui Contarini confuta la tesi di chi ha sostenuto che la forma data dal genere debba ritenersi distinta dalla forma della specie.

<sup>101</sup> *Compendium*, II, p. 119 A-B. Cfr. DUNS SCOTO, *Quaestiones super De anima*, q. 15, 36, p. 139; TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 12 n. 3.

realmente.<sup>102</sup> Si tratta di un genere fondamentale della relazione, poiché utile a spiegare il rapporto fra Dio e le cose. Le creature si rapportano realmente alla Causa prima, ma la relazione reciproca è fondata solo tramite la ragione.<sup>103</sup>

### *Il vero*

All'inizio del terzo libro Contarini espone una divisione programmatica dell'argomento: dalla relazione all'ente si ricavano i trascendentali *verum* e *bonum*. Il primo dipende dall'intelletto che osserva l'ente, riconoscendolo come verità; il secondo, invece, è legato alla volontà che persegue un certo ente come suo fine.<sup>104</sup> Sulla base di questa divisione già Aristotele osservava che il vero e il falso sono predicazioni derivate dalla mente, quando bene e male stanno nelle cose.<sup>105</sup> La trattazione dei due trascendentali dovrebbe avere inizio dal bene, in quanto esistente nelle cose. Tuttavia, Contarini inverte l'ordine di esposizione, giustificando questa decisione sulla base della precedenza dell'intelletto sulla volontà.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> *Compendium*, II, pp. 119 D – 120 E. Cfr. ENRICO DI GAND, *Summa*, a. 62, q. 4, p. 294.

<sup>103</sup> *Compendium*, II, p. 120 F-G. La distinzione è ripresa da TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 ad 5: «quando creatura refertur ad creatorem, relatio realiter fundatur in creatura, et in Deo secundum rationem tantum: unde ipsa relatio importata in nomine creationis non ponit aliquid in creatore, sed in creato tantum. Non tamen oportet quod alia creatione creetur: quia illud quod est relatio per essentiam, non refertur ad aliud alia relatione media, ut etiam in 1 dictum est, dist. 26, art. 3, nisi secundum rationem».

<sup>104</sup> *Compendium*, III, p. 121 B-C. Sulle relazioni con l'ente, si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 993 b 22-23; ID., *Etica*, I, 6, 1096 a 23-25. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 19 a. 1 co.; ID., *De malo*, q. 10 a. 1 co.; DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VI, q. 3, pp. 60-1.

<sup>105</sup> *Compendium*, III, p. 121 D. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 4, 1027 b 25-27; *Auctoritates Aristotelis*, p. 128, n. 153; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 16 a. 1 s.c.; *Ivi* I, q. 82 a. 3 co.; ID., *De veritate*, q. 1 a. 2 s.c. 1; G. BURIDANO, *Super Physicam*, I, q. 18, pp. 190-1.

<sup>106</sup> Sulla precedenza dell'intelletto, si veda TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 22 a. 11 arg. 1. Su questo argomento si rimanda a G. ALLINEY, *Introduzione*, pp. 18-27.

Vero e falso sono trascendenti che nascono dalla composizione di predicati positivi e negativi rispetto a un certo ente: per composizione si intende qui l'affermazione o la negazione di una o più immagini mentali concernenti il detto ente.<sup>107</sup> Al contrario, un concetto semplice e slegato dalle relazioni ad altri, non è di per sé vero né falso.<sup>108</sup> Il concetto semplice costituisce di per sé un dato coscienziale, e dunque necessariamente vero; ma non esprime alcun tipo di riferimento alla realtà: per questa ragione, il suo essere vero è un fatto diverso dalla composizione. La verità delle composizioni intellettuali si contrappone alla falsità; la verità invece dei concetti semplici si contrappone solo all'ignoranza, cioè alla mancanza di un qualsiasi concetto nella mente del soggetto.<sup>109</sup>

Il rapporto fra intelletto ed enti reali può essere costruito in due direzioni. Tutti gli enti naturali – cioè quelli che hanno un'esistenza a prescindere dal soggetto che li pensa – si rapportano all'intelletto come cause dell'intellezione, attraverso l'esperienza sensibile. Al contrario, gli enti artificiali sono effetto di un intelletto che li ha pensati e realizzati.<sup>110</sup> Gli enti naturali sono veri o falsi solo in modo accidentale, poiché la loro propria natura non è posta in relazione a un intelletto che li pensi se non accidentalmente. Gli enti artificiali invece realizzano un trasferimento sostanziale di verità dal pensiero al mondo reale. In conclusione, Contarini definisce vere quelle cose che sono in grado di alimentare una conoscenza vera nell'intelletto che le pensa e le

---

<sup>107</sup> *Compendium*, III, p. 122 E. Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 385b-d; ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 10, 1051 b 1-3 [ed. Giunta, t. 22]; ID., *L'interpretazione*, 16 a 12-13; *Auctoritates Aristotelis*, p. 305, n. 2; TOMMASO D'AQUINO, *Super de Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 3 co. 2; *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 11 n. 6; ID., *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 4 n. 5; DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VI, q. 3, pp. 69-70. Sulle affermazioni e negazioni si veda ARISTOTELE, *L'interpretazione*, 9, 18 a 28-29 e 38-39; *Auctoritates Aristotelis*, p. 305, n. 15; DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VI, q. 3, p. 79.

<sup>108</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 4 n. 11.

<sup>109</sup> *Compendium*, III, p. 122 F-G. Cfr. DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VI, q. 3, pp. 67-8, il quale rimanda ad ARISTOTELE, *L'anima*, III, 6, 430 b 27-28 [ed. Giunta, t. 20]; ID., *Metafisica*, V, 15, 1021 a 30-31; *Ivi*, X, 2, 1052 b 18 [ed. Giunta, t. 3].

<sup>110</sup> *Compendium*, III, p. 122 H. Sulla distinzione si veda DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, VI, q. 3, pp. 65-6, che scinde una *comparatio ad producentem* e un'altra *ad cognoscentem*.

confronta con le proprie immagini: in tal modo, la verità è un concetto dell'intelletto, che riguarda le cose. La verità o falsità degli enti artificiali, poi, è un fatto particolare [*magis proprie atque intimius*] poiché ciascuno può sperimentare la corrispondenza dell'effetto realizzato con l'idea di partenza nella propria mente (l'idea di una statua e la statua realizzata).<sup>111</sup>

L'ultima indagine relativa al vero si occupa del rapporto col Principio. Poiché ciascun ente particolare è detto anche vero, allora il principio dell'ente deve essere ugualmente definito verità in senso assoluto.<sup>112</sup> La contrazione dell'ente perfetto determinava le prime opposizioni, a partire dalle predicazioni contraddittorie *essere* (qualcosa) – *non essere* (qualcosa): ciò fa sì che gli enti particolari, emersi dal Principio, si allontanino progressivamente dalla piena verità e conoscano per la prima volta la falsità.<sup>113</sup> Il falso è dunque per struttura connesso alle 'tenebre' della molteplicità e della negazione determinata.

### *Il bene*

Sulla scorta di Aristotele, Contarini definisce *bonum* tutto ciò a cui gli enti tendono.<sup>114</sup> Sebbene questa definizione si costruisca a partire dall'appetito del soggetto in direzione di un oggetto, Contarini precisa subito che si tratta di una condizione relativa alla cosa, non già

---

<sup>111</sup> *Compendium*, III, p. 123 A-B. Cfr. EGIDIO ROMANO, *In Sententiarum*, d. 19, pars 2, q. 2, a. 11, p. 397; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 16 a. 1 co.

<sup>112</sup> Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 8, p. 55; M. FICINO, *Platonica theologia*, I, 6, pp. 76-8; II, 2, p. 98; II, 7, p. 128; XII, 7, pp. 1156-8; XIV, 2, pp. 1284-6; XIV, 8, pp. 1346-8; ID., *Opuscula theologica*, c. 15; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, V, pp. 236-8; VIII, pp. 254-62; IX, p. 264.

<sup>113</sup> *Compendium*, III, p. 123 B-C; p. 124 E-F. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 3 n. 8. Su questo argomento rimando a L. BURZELLI, *Unity of the Truth*.

<sup>114</sup> *Compendium*, III, p. 124 G. Cfr. ARISTOTELE, *Etica*, I, 1, 1094 a 3; *Retorica*, I, 6, 1362 a 23; PROCLIO, *Elementatio theologica*, § 113; TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 37 n. 4; *Summa Theologiae* I, q. 5 a. 1 co.; I, q. 6 a. 2; q. 80 a. 1 arg. 1; I-II, q. 8 a. 1 co.; I-II, q. 34 a. 2 arg. 3; *De veritate*, q. 1 a. 1 co.; q. 21 a. 1 co.; q. 22 a. 1 s.c. 2; *De malo*, q. 1 a. 1 arg. 17; *De potentia*, q. 9 a. 7 ad 6; *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 4 n. 2; *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 11.

all'appetito: il bene è condizione strutturale dell'oggetto, prima ancora di essere desiderato; e semmai, proprio perché un ente è buono, allora esso risulta desiderabile. La ragione intrinseca di questa condizione dell'oggetto è la perfezione, ossia la completezza che esso possiede. Un ente è buono e appetibile nella misura in cui è completo rispetto alla propria definizione.<sup>115</sup>

Buono ed ente sono trascendentali interscambiabili, nonostante la definizione sia del tutto diversa: entrambi partecipano della perfezione ontologica del Principio, che è somma Bontà.<sup>116</sup> Tuttavia, i campi di applicazione dei due predicati sono ben distinti: definiamo *ens* una cosa che esiste, sulla base del semplice fatto che essa esiste – prescindendo dunque da eventuali atti ulteriori che ‘perfezionino’ il sinolo (es. un feto in sviluppo, che tecnicamente ‘esiste’ fin dallo stato embrionale). Definiamo invece *bonum* un ente che abbia ottenuto completamento, e cioè tutta la serie di atti secondi che lo hanno informato completamente: un feto, per esempio, è propriamente *bonum* solo dopo l'ultima informazione, cioè a partire dalla nona settimana di gravidanza.<sup>117</sup> Un medesimo ente sarà dunque *ens* e *bonum* in due momenti diversi del proprio sviluppo: *ens* fin dalla generazione, in quanto ‘cosa esistente’; *bonum* al termine del processo, in quanto cosa completa, perfetta e capace di generare altre cose.

Fin qui si è considerato solo l'oggetto di appetito. Ma qual è il suo motore? L'appetito che muove gli enti verso il bene è l'amore [*amor*], distinguibile in due categorie. In primo luogo, esiste un amore imperfetto, tale che ciascuno desidera e persegue solo ciò che è buono per lui. Si tratta di un perseguimento interessato, legato al possesso e

---

<sup>115</sup> *Compendium*, III, pp. 124 H – 125 A. Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, VIII, 6, p. 413; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 5 a. 3 co.

<sup>116</sup> *Compendium*, III, p. 124 H, p. 125 C-D. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 1-2, pp. 405-7; BOEZIO, *De hebdomadibus*, c. V, p. 422-424; PROCLO, *Elementatio theologica*, § 12; TOMMASO D'AQUINO, *Expositio De hebdomadibus*, l. 4; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, IV, p. 229, V.

<sup>117</sup> Si è scelto l'esempio dello sviluppo fetale perché oggetto di ampia discussione tra Tommaso d'Aquino e Alberto Magno (Cfr. B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sull'inchoatio formae*, pp. 96-8). Proprio all'interno di questa discussione Alberto espone la teoria dell'*inchoatio formarum* che Contarini recupera esplicitamente sia nel *De immortalitate animae*, sia nel *Compendium*.

alla mancanza – che Contarini esemplifica rifacendosi alla coppia platonica *pòros/penìa* – e si esaurisce nel momento in cui il bene sia stato conquistato.<sup>118</sup> In secondo luogo, si dà un amore perfetto, che non ha nulla a che fare con la mancanza e il possesso: esso non bada a soddisfare un desiderio, bensì è interamente rivolto all’oggetto. Tale desiderio di perfezione è esemplificato sul modello del dio platonico, che nel *Timeo* è descritto come privo di invidia [*àphthonos*] e rivolto alla sola perfezione dell’universo.<sup>119</sup> La relazione di amore perfetto determina anche uno stato d’estasi, cioè di fuoriuscita dell’amante da sé.<sup>120</sup>

Opposto al bene è il male, di cui però è impossibile definire la natura, poiché esso viene costruito sulla base della privazione e dell’allontanamento dalla somma bontà del Principio.<sup>121</sup> Contarini espone anzitutto alcune tesi antiche che egli ritiene insoddisfacenti: i principi negativi delle dieci opposizioni fondamentali secondo Pitagora; ovvero l’unità del principio del male, da ricondurre verosimilmente a dottrine manichee.<sup>122</sup> Infine, egli descrive la struttura privativa del male rifacendosi all’esposizione di Agostino: il male non possiede una causa efficiente, capace di opporsi al Bene divino; bensì semmai una causa *deficiens*, poiché dal Principio si allontana.<sup>123</sup> Tale allontanamento è descritto come peccato. La conseguenza diretta della struttura privativa del male è che ogni ente, in quanto parte del processo discensivo dal Principio, partecipa in un qualche modo della privazione e del male; d’altro canto, nessun ente è del tutto malvagio,

---

<sup>118</sup> *Compendium*, III, pp. 125 D – 126 E. Cfr. PLATONE, *Simposio*, 203c-e; TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 26 q. 2 a. 3 qc. 2 co.; M. FICINO, *In Convivium*, VI, 7.

<sup>119</sup> *Compendium*, III, p. 126 G-H; V, p. 151 F. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 29 E. Non è da escludere che sulle due forme di amore ritornino motivi ficiniani. Cfr. F. CATTANI, *De pulchro*, I, 2, pp. 16-7, il quale riporta gli stessi passi platonici.

<sup>120</sup> *Compendium*, III, p. 126 H. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 13, p. 425; TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 arg. 4;

<sup>121</sup> Sul problema del male in Contarini, A. ROBIGLIO, *Una nota su Gasparo Contarini e il problema del male*, pp. 510-3.

<sup>122</sup> *Compendium*, III, p. 127 A-B. Sulle dottrine pitagoriche si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, I 5, 986 a 22-27; TEMISTIO, *In Physicam*, III 5, pp. 90-1; III, 5, pp. 93-4.

<sup>123</sup> *Compendium*, III, p. 127 C-D. Cfr. AGOSTINO, *De natura boni*, 4; TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 49 a. 1 ad 3; *Ivi*, I-II, q. 75 a. 1 co. Si veda anche AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, VIII, 6, p. 412.

poiché deve disporre sempre di una porzione di bene/essere che ne fonda l'esistenza.<sup>124</sup>

### *Potenza e atto*

Sebbene non rientrino nel novero dei trascendentali, potenza e atto meritano un discorso specifico in quanto condizionano la divisione dell'essere nel *descensus*. Contarini struttura questo discorso sulla base del testo aristotelico: la potenza si distingue in attiva e passiva.<sup>125</sup> La potenza attiva è il principio da cui si genera l'azione; la potenza passiva è invece la predisposizione di un ente a subire l'azione altrui.<sup>126</sup>

Ciascuno dei due principi si divide in ulteriori sottocategorie. La potenza attiva può essere irrazionale (cioè diretta solamente a un fine) ovvero razionale (cioè diretta indifferentemente a un fine o al suo opposto).<sup>127</sup> La potenza passiva si articola in due gruppi, a seconda che essa escluda o meno l'atto. Se non esclude l'atto, è potenza dei contrari poiché, in mancanza dell'atto di uno, subito interviene l'atto opposto. Se invece la potenza passiva esclude l'atto, allora non ammette contrari

---

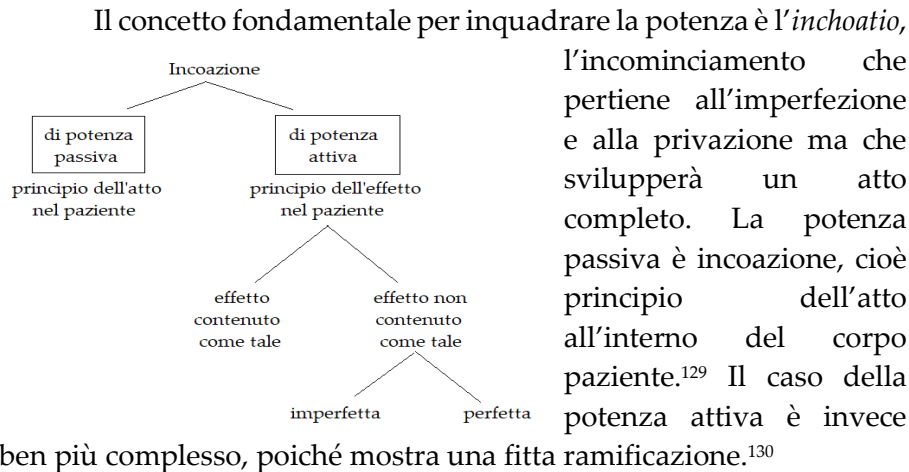
<sup>124</sup> *Compendium*, III, p. 128 F. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 19, p. 429-33; TOMMASO D'AQUINO, *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 16, l. 19, l. 22; *Super Sent.*, lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 ad 4. Significativa è la lezione di AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, IX, 6, pp. 497-9: «Malum autem per essentiam est privatio nec est quaelibet privatio, nisi iudicii naturarum rerum a perfectionibus suae speciei et suae naturae. [...] Praeter hoc autem, esse illud malum in rebus necessario sequitur indigentiam boni». Sulla negazione del male assoluto, *Ivi*, p. 500.

<sup>125</sup> *Compendium*, III, p. 128 H. Cfr. *Auctoritates Aristotelis*, p. 133, n. 218; ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1, 1046 a 19-22; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 25 a. 1 co.; *De veritate*, q. 14 a. 3 co.; *De potentia*, q. 1 a. 1 co.; *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 14 n. 16.

<sup>126</sup> Cfr. *Auctoritates Aristotelis*, p. 133, nn. 219-20; ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1, 1046 a 9-13.

<sup>127</sup> *Compendium*, III, p. 129 A. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 2, 1046 b 4-7.

ma solo un unico atto specifico. Al primo genere appartiene la materia prima; al secondo appartengono i corpi celesti.<sup>128</sup>



Anzitutto, Contarini precisa che l'incoazione di potenza attiva non risiede nell'agente, bensì nel corpo paziente: si tratta della predisposizione a determinare l'effetto dell'azione. Tale *inchoatio* è presente *virtualiter* in colui che agisce; tuttavia l'effetto è dato solo nel corpo che subisce.<sup>131</sup> L'incoazione può contenere l'effetto in tre modi. Nel primo caso, l'effetto è contenuto sostanzialmente nella potenza attiva (il fuoco genera altro fuoco). Nel secondo caso, l'effetto è contenuto nella potenza attiva ma non sostanzialmente. Tale caso si

<sup>128</sup> *Compendium*, III, p. 129 A-B. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 3, 1046 b 27 – 147 b 3.

<sup>129</sup> *Compendium*, III, p. 129 C-D. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 co.

<sup>130</sup> Nel proporre questa distinzione per la potenza attiva Contarini si avvicina ad Alberto Magno, che individuava l'*inchoatio* per entrambe le potenze. A tal riguardo si veda B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sull'inchoatio formae*, pp. 95-6.

<sup>131</sup> *Compendium*, III, p. 130 E. Così anche TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 16 n. 7; SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones de physica*, p. 83: «Solet dici quod omne quod generatur, generatur ex aliqua materia in qua est aliquid eius quod fit, incompletum tamen, ut potentia activa eius; et illud movet ad sui completionem, motum tamen ab alio; ita quod, in quantum movet, tamen motum ab alio, ideo dicitur potentia, et quia habet aliquid formae generandae, dicitur inchoatio formalis». Sul problema, B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sull'inchoatio formae*, p. 77, n. 3; p. 447, n. 93.



può dare sia in modo imperfetto (es. il seme, principio imperfetto dello sviluppo della pianta) ovvero in modo perfetto (es. il sole, che contiene la forza produttrice della pianta).<sup>132</sup> Gli agenti di potenza attiva, per entrambi i casi esposti, sono descritti da Contarini come ‘strumenti’, che hanno bisogno dell’*input* di un agente superiore e più perfetto per poter agire. Ciò che causa un effetto deve a sua volta disporre di quella determinazione indotta in modo più perfetto e completo.<sup>133</sup>

L’atto esprime la completezza [*perfectio*] di un ente. Rispetto alla potenza, l’atto è precedente secondo tre criteri, cioè per natura, per definizione e per tempo.<sup>134</sup> Alla sua completezza concorrono generi di attuazione differenti: anzitutto le forme, o atti sostanziali, grazie alle quali una sostanza ottiene l’esistenza e la propria determinazione essenziale. In secondo luogo, anche gli atti accidentali concorrono al perfezionamento dell’ente. Alcuni di essi sono perfetti, come le determinazioni cromatiche; altri invece imperfetti, come le determinazioni di movimento e di tempo.<sup>135</sup> Contarini si domanda quale sia il rapporto che intercorre fra la sostanza e i suoi atti accidentali. Molti di questi sono atti inferiori alla sostanza cui ineriscono; altri però vengono ritenuti superiori: sebbene dipendano dall’essere della sostanza, tuttavia sono *perfectivi*, cioè capaci di portare la sostanza a perfezionamento, a completezza.<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> *Compendium*, III, p. 130 F. La distinzione riprende TOMMASO D’AQUINO, *De potentia*, q. 7 a. 1 ad 8, il quale distingue fra agenti univoci (fuoco-fuoco) e agenti equivoci (sole-fuoco). Sugli agenti equivoci si veda ID., *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 2; lib. 4 d. 46 q. 2 a. 2 qc. 1 co.; *De potentia*, q. 5 a. 1 co.; *Ivi*, q. 7 a. 5 co. *De veritate*, q. 11 a. 2 co.; *De malo*, q. 1 a. 3 co.

<sup>133</sup> *Compendium*, III, p. 130 G-H. Ciò è fatto esplicito con l’esempio del sole che genera calore, da TOMMASO D’AQUINO, *De potentia*, q. 7 a. 1 ad 8.

<sup>134</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 8, in particolare 1049 b 10-12.

<sup>135</sup> *Compendium*, III, p. 131 A. Sugli atti imperfetti si veda TOMMASO D’AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 4 q. 1 a. 1 ad 1; *De veritate*, q. 2 a. 13 s.c. 2; *Summa Theologiae* I-II, q. 31 a. 2 ad 1; *Ivi*, III, q. 21 a. 1 ad 3; *De potentia*, q. 8 a. 1 ad 9; *Sententia De anima*, lib. 1 l. 6 n. 15; *Sententia Ethic.*, lib. 7 l. 14 n. 21.

<sup>136</sup> È probabile che Contarini faccia riferimento alla posizione di TOMMASO D’AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 92 n. 4; *De veritate*, q. 14 a. 6 arg. 4, per il quale sono *perfectivi* i possessi [*habitus*], poiché attualizzano eventuali potenze dell’ente. D’altro canto, il possesso rientra nelle nove categorie dipendenti dalla sostanza come accidenti. Sugli atti perfetti si veda anche ENRICO DI GAND, *Summa*, a. 45, q. 2, sol. p. 105. Non va tralasciata però l’ipotesi che egli

Si tratta di un importante violazione della prospettiva aristotelica, nella quale la subordinazione dell'accidente è fatta ben chiara dalla struttura paronimica che vincola le nove categorie inferiori alla primaria categoria di sostanza.<sup>137</sup> Contarini invece ammette che questi atti possano essere detti superiori, poiché partecipano di sostanze superiori nella loro specie e, a partire da queste, essi si comunicano alle sostanze inferiori. L'esempio di questa dinamica è l'intelligenza, che sussiste solo in una sostanza esistente ma viene fatta discendere dall'influsso delle intelligenze celesti: già secondo Alberto Magno l'intelligenza era perfetta, poiché completava l'informazione del corpo umano al termine della gestazione.<sup>138</sup> È probabile allora che la violazione del dettato aristotelico risponda a esigenze argomentative proprie di Contarini: egli sta preparando il terreno per l'ultima critica a Pomponazzi.

#### *L'indagine sul Primo principio*

Archiviata l'analisi dei trascendentali e della coppia atto-potenza, Contarini passa a studiare il Primo principio. Egli riconosce che l'universo è composto di principi agenti, disposti reciprocamente come fossero una catena. Ciascuno degli elementi di questa catena è legato al nodo precedente, quale causa sufficiente e necessaria a compiere l'azione. I nodi intermedi di questa struttura causale fungono da strumenti, che traducono la forza del Primo principio entro tutti i suoi effetti. La condizione fondamentale perché la catena possa sussistere – come già notoriamente mostrato nella *secunda via* tomista – è che i nodi non regrediscano infinitamente: è necessario, in altre parole, individuare un punto di partenza.<sup>139</sup>

---

faccia riferimento alle forme accidentali e alla distinzione fra *esse simpliciter* e *esse aliquid* proposta da TOMMASO D'AQUINO, *Expositio De ebdomadibus*, l. 2, per il quale l'*esse simpliciter* consegue dalla forma sostanziale ed è propriamente la 'natura' di un ente; l'*esse aliquid* consegue da forme accidentali, non rientra nell'essenza di un ente e vi si aggiunge.

<sup>137</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 2, 1003 a 33 – 1003 b 10. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1; *De principiis naturae*, cap. 6.

<sup>138</sup> A tal proposito si veda B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, pp. 106-7.

<sup>139</sup> *Compendium*, IV, p. 132 F-H. Sulla via tomista, TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 3 co. Sull'esigenza di una causa prima Contarini segnala

Contarini muove dall'elenco delle posizioni erronee, e solo in seguito arriva alla descrizione reale. Il discorso sul Primo principio inizia dunque dall'esclusione di ciò che esso non può essere. Anzitutto esso non può essere un corpo:<sup>140</sup>

<i>Corpo</i>	<i>Primo principio</i>
si muove dal non essere all'essere (divenire)	non conosce non-essere, né diviene
ogni movimento è in potenza	non gli conviene potenza alcuna
ogni suo movimento è mosso da un motore	non è mosso da nulla
è fatto di parti, diverse dall'intero	non dipende da altro che da sé, come causa
è legato alla molteplicità delle parti	È semplice
è sempre generato, poiché passa da una disposizione all'altra	È ingenerato

---

l'autorità di ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 2, 994 b 8-14; *Fisica*, VIII, 10, 267 a 2-8; *Analitici secondi*, I, 19, 81 b 10. Cfr. rispettivamente TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 6 n. 18; *Ivi*, lib. 2 l. 2 n. 12. Si veda anche ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, I, t. 1, c. 7; *Metaphysica*, I, 2, c. 6, p. 96; *Physica*, I, 8, t. 2, c. 6.

<sup>140</sup> *Compendium*, IV, pp. 133 B – 134 E. Sul divenire, PROCLO, *Elementatio theologica*, § 45; AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, IX, 1, p. 435, pp. 440-1. Sull'ipotesi del corpo, TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 3 a. 2 s.c.; ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, I, t. 2, c. 1. Sull'immutabilità divina, AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, IX, 1, p. 439; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 9 a. 2; ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, I, t. 1, c. 10, 9<sup>a</sup> prop. Sulla potenza in Dio, ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 12, 1019 a 19-20; AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, c. 4; VIII, c. 4-7; IX, c. 1-4; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 25 a. 1 co.; ALBERTO MAGNO, *In Sententiarum*, I, d. 42, a. 1; ID., *De causis*, I, I, t. 1, c. 9; t. 3, c. 3. Sulla dipendenza da altro, TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1 s.c. 2; *Ivi*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 co.; ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, I, t. 1, c. 10, 5<sup>a</sup> prop.; Sull'incomposizione divina, PROCLO, *Elementatio theologica*, § 47; TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 4 a. 1; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 20 n. 2; *Ivi*, cap. 22 n. 8, cap. 39 n. 7, lib. 2 cap. 50 n. 7. Sull'indivisibilità in parti, ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, I, t. 1, c. 10, 2<sup>a</sup> prop. Sulla molteplicità, ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, I, t. 1, c. 10, 7<sup>a</sup> prop.

è composto di parti, che possiedono l'essere diminuito o potenziale	È semplice
dipende dai suoi principi, e non è esso stesso un principio	È principio e <i>authypostaton</i>

In seguito Contarini verifica se il principio posse essere una qualche forma materiale, sia come accidente sia come sostanza. Anche questa ipotesi va incontro a un ampio numero di critiche:<sup>141</sup>

<i>Forma materiale</i>	<i>Primo principio</i>
È accidentale	Non è accidente, poiché possiede l'essere in modo primario e pieno
Dipende dalla materia come sua causa	Non dipende da nulla
Ha l'essere incompleto e non è per sé	Dispone dell'essere in modo massimamente perfetto
Si può dividere dalla materia cui inerisce	Non è divisibile
È determinata secondo spazio e tempo	Non è determinato da alcuna categoria
È mobile	Non può muoversi

Infine, Contarini ricorre all'autorità di Aristotele: una virtù motrice corporea è necessariamente finita, mentre la virtù movente del

---

<sup>141</sup> *Compendium*, IV, p. 134 E-H. Cfr. *Liber vigintiquattuor philosophorum*, § 6; M. FICINO, *Secunda sapientiae clavis*, 1. Sulla composizione dell'anima di divisione e indivisione, Contarini rimanda a PLATONE, *Timeo*, 35 a; PLOTINO, *Enneadi*, IV 3, 19. Contro l'identificazione con l'accidente, ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, I, t. 1, c. 10, 1<sup>a</sup> prop. Contro la forma, ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, I, t. 1, c. 10, 3<sup>a</sup> prop.; c. 11; t. 4, c. 6; TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 2 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3; M. FICINO, *Platonica theologia*, IV, 1, p. 252: «Praeterea, si Deus est ipsum esse, non potest esse forma materiae, talis enim forma non est esse ipsum, sed essendi principium». Sull'essere incompleto, TOMMASO D'AQUINO, *De principiis naturae*, cap. 1.

Principio non è sita in un corpo, ma è indivisibile.<sup>142</sup> Il Principio non può comportarsi come le anime dei corpi celesti, poiché queste si relazionano a una componente materiale che le condiziona secondo la divisibilità; senza contare che le anime agiscono attraverso il corpo *ut obiecto*.<sup>143</sup>

In conclusione, Contarini compendia i risultati formali di questa teologia negativa: il Principio non può essere qualcosa che partecipa di altro, né qualcosa di determinato o di contratto; deve essere del tutto privo di imperfezione, molteplicità e di qualsivoglia legame con il divenire.<sup>144</sup> Scartate le posizioni erronee sul Principio, egli prende a esporne la struttura, sulla base delle poche informazioni formali che la mente umana è in grado di comprendere. I concetti di questa esposizione costituiscono dei *topoi* di provenienza dionisiana come neoplatonica e in parte tomistica: Principio degli enti è infatti quell'essere auto-sussistente la cui natura non è contratta ad alcuna determinazione finita.<sup>145</sup> Inoltre, esso non può partecipare di nulla, poiché altrimenti conoscerebbe molteplicità e composizione intrinseca. Al contrario, il Principio deve essere semplice, secondo la modalità di

---

<sup>142</sup> *Compendium*, IV, pp. 134 H – 135 A. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 10, 266 a 10-11; *Auctoritates Aristotelis*, p. 158, n. 225; ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, II, t. 2, c. 17.

<sup>143</sup> *Compendium*, IV, p. 135 B-C. Cfr. P. POMPONAZZI, *Defensorium*, c. 21, p. 1828: «Est autem Intelligentia actus corporis caelestis, non qua intelligit (quare et in intelligendo non utitur corpore caelesti) sed est eius corporis actus qua informat et movet: unde et nullam huiusmodi operationem exercere potest sine corpore caelesti».

<sup>144</sup> *Compendium*, IV, p. 136 E-F. Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, IX, 4, pp. 476-8.

<sup>145</sup> *Compendium*, IV, p. 136 G-H. Sull'ente sussistente di per sé si veda TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 4 a. 2 co.; *Ivi*, I, q. 44 a. 1 co.; ma anche PROCLO, *Elementatio theologica*, § 40 sgg. Sull'assenza di *contractio* nel Principio, N. CUSANO, *De beryllo*, pp. 42-3: «Se ad omnem essendi modum sufficit habunde primum principium unitrinum, licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia»; ID., *De filiatione Dei*, p. 58: «Deinde attendendum deum supra omne absolutum et contractum existentem per quamcumque altissimam absolutionem non attingi uti est, sed cum ipso modo absoluto»;

‘indivisione’ prevista dal trascendentale *unum*.<sup>146</sup> Infine, appoggiandosi all’autorità di Boezio, Contarini inserisce nella semplicità del Principio anche il livello massimo di sapienza, bontà e potenza, senza le quali sarebbe manchevole di qualcosa.<sup>147</sup>

In base all’eminenza delle sue proprietà, il Principio è descritto come intelligente, vivente e potente al massimo grado. È intelligente poiché del tutto astratto e separato dalla materia ed, anzi, quanto più sarà lontano dalla materia, tanto più sarà libero e capace di intellesione. In questa distanza, il Principio può dedicarsi alla pura contemplazione degli intelligibili, cioè verità eterne e immobili. È altresì potente, poiché il Principio è completamente attuale e privo di potenza passiva. È infine massimamente vivente, poiché esprime al livello più alto le due operazioni che contraddistinguono la vita: l’intelletto e la volontà. Nelle creature si danno molte cose viventi, ma che richiedono un impulso esterno che le ponga in atto; al contrario, il Principio agisce a partire da sé stesso, senza bisogno di impulso estrinseco.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> *Compendium*, IV, p. 137 B. Cfr. PLOTINII *Enneades*, p. 449: «At, si haec fieri nequeunt, rursus, quod incredibile videbatur, compertum habemus, in universa videlicet humana natura, existimante scilicet deum esse simul ubique, unde constat unum aliquid indivisum, ubique simul esse totum»; G. PICO, *Dell’Ente e dell’Uno*, IV, p. 224-6. G.F. PICO, *Defensio de uno et ente*, p. 114.

<sup>147</sup> *Compendium*, IV, p. 137 C. Contarini fa riferimento al *De consolatione philosophiae* di Boezio, ma è più verosimile avesse in mente il *De trinitate*, come risulta anche dal commento di TOMMASO D’AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 4 ad 8; *Lectura Romana*, d. 3 q. 1 a. 3 ad 5; *Super Sent.*, lib. 1 d. 34 q. 1 pr.; *De potentia*, q. 1 a. 2 co.; ALBERTO MAGNO, *De causis*, l. I, t. 3, c. 6; UGO DA SAN VITTORE, *De tribus diebus*, I, pp. 3-4, 6-9; RICCARDO DI SAN VITTORE, *De trinitate*, VI, c. 15, p. 247 sgg. Il riferimento boeziano al *manicum* non è rintracciabile in *De consolatione philosophiae*; compare invece, riferito a un generico *Boetius*, in TOMMASO D’AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 21 n. 25. È dunque probabile che in questo caso Contarini menzionasse Boezio attraverso i testi di Tommaso.

<sup>148</sup> *Compendium*, IV, p. 140 E-F. Sulla triade *Essere-Intelligenza-Vita* e le sue fonti neoplatoniche si veda C. FABRO, *The overcoming of the Neoplatonic triad*, p. 109. Nella costruzione dell’argomento, probabilmente Contarini si basa su TOMMASO D’AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 8 n. 9: «Et si obiiciatur contra eos, quod tunc ea, quae generantur naturaliter, non indigent extrinseco generante, si eorum generatio est a principio intrinseco: respondent quod

Contarini indaga anche la possibilità che si diano più principi. Dal punto di vista della fisica, risulta necessaria l'unicità della prima causa, tale da scongiurare il regresso all'infinito nella catena dei nessi.<sup>149</sup> Una molteplicità di principi genererebbe ulteriori aporie: uno di essi dipenderebbe necessariamente dall'altro ovvero da un ennesimo principio esterno, generando regresso. A ciò si aggiunge che nei principi molteplici si darebbe composizione, poiché ciascuno disporrebbe di proprietà o sarebbe in potenza ad assumerne.<sup>150</sup> Il principio deve dunque essere uno: la molteplicità è semmai principio di disordine e disgregamento, secondo una massima aristotelica ricondotta a Omero.<sup>151</sup> Infine Contarini ritorna sulla posizione di Parmenide, che viene interpretata secondo una nuova luce – ennesimo probabile debito verso l'esegesi pichiana. Non si dà altro principio oltre l'Essere, poiché oltre l'Essere c'è solo il Nulla assoluto, che per l'appunto non è niente, ossia la pura indeterminazione. Se esistessero principi ulteriori all'Essere, questi dovrebbero senz'altro rientrare nel Nulla.<sup>152</sup>

Un discorso interessante è proposto riguardo all'infinità del Principio. Contarini individua due tipi di infinito. La forma trattiene

---

sicut principium intrinsecum non est forma completa, sed quaedam inchoatio formae; ita etiam non est perfectum principium activum, ut per se possit agere ad generationem; sed habet aliquid de virtute activa ut cooperetur exteriori agenti. Nisi enim aliquid conferret mobili exteriori agenti, esset motus violentus: violentum enim est, cuius principium est extra, nil conferente vim passo, ut in primo Ethicorum dicitur». Contarini menziona un passo imprecisato di *Etica eudemia*, ma è verosimile si riferisca ad ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 1, 1110 a 1. Su intelligenza e vita si veda G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, V, p. 232.

<sup>149</sup> Così TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 2 n. 4; *In Physic.*, lib. 8 l. 9 n. 4; *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 3 n. 4.

<sup>150</sup> Sull'unicità del Principio si veda AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, I, 6, pp. 43-4; I, 7, p. 54; VIII, 4, pp. 399-400; TOMMASO D'AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 8 co. Cfr. E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, p. 105.

<sup>151</sup> *Compendium*, IV, p. 139 A. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 10, 1076 a 4-5; ARISTOTELIS *Metaphysica*, XII t.c. 49, f. 133 C-I; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, IV, p. 228. La stessa osservazione torna in *De potestate pontificis* riferita al principato.

<sup>152</sup> *Compendium*, IV, p. 139 B. Cfr. G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, III, p. 220; M. FICINO, *Platonica theologia*, II, 4, pp. 108-10; V, 13, pp. 380-1.

l'infinità della materia che si disgrega, e le fornisce una natura unitaria; al contrario, la materia determina la forma entro parametri spazio-temporali finiti. L'esempio di questa dialettica si ha con i numeri: l'unità di un numero raccoglie e unifica la molteplicità che lo compone, impedendo un regresso indeterminabile ( $x = \{ny\}$ ); d'altra parte, l'aggiunta di unità determina il numero per addizione ( $z = \{ny + y\}$ ).<sup>153</sup> Il Principio non può essere contratto e determinato a un preciso luogo o tempo; il suo carattere infinito è modalmente diverso rispetto ai 'cattivi' infiniti negativi. Riprendendo un'immagine che richiama influenze ermetiche e cusaniene, Contarini osserva che il Principio è infinito e al contempo finito, in quanto la sua essenza è sì unità [*unitas*], ma assoluta; e non partecipa di altro poiché essa stessa è pienezza: il massimo infinito viene così a coincidere con la struttura ontologica minima e più semplice, cioè l'uno.<sup>154</sup>

#### *Teologia negativa – teologia affermativa*

Solo al termine del quarto libro Contarini si pone una domanda generale sul lavoro svolto fino a quel punto: cosa possono dire di Dio i concetti umani? Si tratta della domanda fondamentale introdotta da una lunga tradizione filosofica, facente capo al *De divinis nominibus*. Contarini vi accede in via empirica: di Dio sono stati esposti numerosi attributi (Uno, Ente, Vero, Buono, Potenza, Sapienza, Intelligenza, Vita, Infinito); ma come si rapportano questi attributi a un Principio che deve per definizione essere semplice? Non si rischia la contraddizione nell'affermare termini diversi di qualcosa che è uno e unitario? Oppure questi attributi sono tutti sinonimi?

---

<sup>153</sup> *Compendium*, IV, p. 140 G-H. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, III 6-7; TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 1 a. 2 co.; *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 1 a. 1 ad 4; *Quodlibet* X, q. 2 ad 2. Sulla dialettica tra materia e forma, si veda anche N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 5, p. 12: «Quare manifestum est ascensum numeri esse finitum actu et illum in potentia fore ad alium».

<sup>154</sup> *Compendium*, IV, p. 141 A-C. Cfr. N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 5, pp. 12-3: «Vide per numerum ad hoc nos deductos, ut intelligamus innominabili Deo unitatem absolutam propius convenire quodque Deus ita est unus, ut sit actu omne id, quod possibile est. Quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis. Deitas itaque est unitas infinita».



Nel tentativo di rispondere a questo problema Contarini si appoggia nuovamente alla distinzione *per eminentiam* che già troviamo in Dionigi e, più vicino, in Pico.<sup>155</sup> L'unità del Principio è colta con attributi diversi a causa dei limiti dell'intelletto, che vi si accosta immisto di molteplicità. A ciò si aggiunge che, fatto salvo il rapporto di analogia (attributiva o paronimica che sia), i predicati che riferiamo al Principio devono essere considerati sul piano di una intrinseca eminenza modale, che li pone in un distacco netto rispetto alle forme dell'espressione umana. Contarini, come Pico e Cusano prima, definisce Dio come *unum* ed *ens*: ma Dio è propriamente l'eminenza di questi concetti, secondo un modello di *trascensus* del finito.<sup>156</sup> Attributi come *unum* ed *ens* convengono senz'altro a Dio; ma Gli convengono a un tale eccesso di eminenza, che Egli si colloca oltre questi termini. Egli è pur sempre *ente* ed *uno*, ma se le creature esprimono *enti* ed *uni* particolari e determinati, Dio invece esprime la pienezza ontologica di questi termini, libera da ogni contrazione o determinazione. Gli attributi divini dunque convengono alle creature così come a Dio: ma alle prime *secundum proportionem*; al secondo *secundum eminentiam*. Ciò giustifica il silenzio che molti filosofi hanno preferito, da Platone a Dionigi: un silenzio che però giunge solo al termine di ampie indagini sulla natura divina.

#### *Causa ed emanazione*

Il nucleo dottrinale del quinto libro del *Compendium* riguarda il rapporto fra Principio e creature, affrontato anzitutto con un taglio storico (ripercorrendo criticamente le posizioni antiche), quindi in

---

<sup>155</sup> Cfr. *Liber viginti quattuor philosophorum*, § 16; DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia*, c. 1; ALBERTO MAGNO, *Super mysticam theologiam*, t. 37, p. 457; ID., *De causis*, l. I, t. 3, c. 6; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, IV, p. 224. Su questo tema si veda M. BERTOZZI, *Giovanni Pico, Gemisto Pletone e l'imperatore Giuliano*, pp. 55-6.

<sup>156</sup> *Compendium*, IV, p. 142 F. Cfr. J. PATOČKA, *Platonismo negativo*, III, p. 141 «La metafisica presuppone, con la sua costituzione complessiva, un *trascensus* aldilà dell'intero ente mondano; tale *trascensus* deve, tuttavia, elevarla a un nuovo ente, a un ente "vero" e aiutarla a conseguire una "scienza vera" La metafisica diviene così una teoria dell'"ente vero", vale a dire [...] dell'essere divino». Per le fonti scolastiche ALBERTO MAGNO, *De causis*, l. II, t. 4, c. 7; c. 9; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, IV, p. 222; V, p. 230.

prospettiva teoretica. Contarini osserva che gli uomini contemplanò in ogni momento ciò che la conoscenza sensibile offre alla loro attenzione, anche se ignorano quale sia la causa primaria di questo mondo fenomenico. Il pensiero della causa è realizzabile solo attraverso congetture [*coniectura*] – lessico tradizionalmente cusaniò – ed esclusivamente per opera dell'uomo.<sup>157</sup>

I filosofi antichi avevano ragionato con varie proposte sulle quattro cause della realtà.<sup>158</sup> Per tutte le ipotesi sulla causa materiale, è accolto per vero che dal nulla non viene nulla, ed è perciò necessario un sostrato (sia esso l'atomo, l'omeomeria o il caos esiodeo) che causi concretamente la generazione.<sup>159</sup> Quanto alla causa efficiente, Contarini elenca le soluzioni dell'amicizia-odio di Empedocle ovvero dell'intelletto ordinatore di Anassagora. Uno spazio brevissimo è dedicato alla scoperta della causa formale, che però risulta – agli occhi di un aristotelico – un campo d'indagine privilegiato, poiché «dispiegato dalla verità e dalla stessa natura delle cose». Resta infine la causa finale, storicamente connessa all'idea di bene, come ciò che viene perseguito dagli enti.

Conclusa la dossografia sulle quattro cause, Contarini entra nel vivo del discorso: come si struttura la dipendenza delle cose dal Principio? La domanda era stata già implicitamente affrontata nella sezione del secondo libro sulle predicazioni per analogia; tuttavia in quella sede si limitava a segnalare che si dice *ente* sia del Principio che della creatura, seppure in modi diversi. Ora invece si rende necessario un chiarimento di questa relazione e di quei modi. Le creature dipendono dal Principio secondo due ordini di ragionamento che, come presto diventa chiaro, vengono prima affrontati distintamente e poi sovrapposti: il Principio è descritto prima come *causa efficiente* e quindi come *causa finale* degli enti contratti. Nel proporre questa

---

<sup>157</sup> *Compendium*, V, p. 145 B-C. Cfr. N. CUSANO, *De docta ignorantia*, II, 11, p. 102: «hinc in coniecturis ambulantes in omnibus nos errare comperimus et admiramur [...]».

<sup>158</sup> *Compendium*, V, p. 145 C-D. Sulle cause, ARISTOTELE, *Fisica*, II, 194 b 23-32.

<sup>159</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica* I, 2-3. Sul caos, TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 66 a. 1 s.c. 2; *Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 11 n. 10 ma soprattutto ID., *In Physic.*, lib. 4 l. 1 n. 9; *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 5 n. 10; *In De caelo*, lib. 3 l. 2 n. 4, dove si menziona Esiodo, e ID., *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 6 n. 3 in cui si menziona Anassagora.

soluzione Contarini si ricollega alla tesi del suo maestro Pietro Pomponazzi. Non a caso, all'inizio dell'argomentazione egli cita la *quaestio* averroistica *De substantia orbis* che Pomponazzi commentava a Padova nel 1507, Contarini presente: il concetto di 'fine' ha necessariamente il significato di agente.<sup>160</sup>

Il Principio si relaziona agli enti creati come causa efficiente, secondo un modello di emanazione ontologica che, dalla perfezione e pienezza della prima causa, conduce all'imperfezione e alla privazione ontologica: un modello ispirato all'emanazione avicenniana, sulla quale si inseriscono poi alcune importanti correzioni.<sup>161</sup> La necessità della causa efficiente è giustificata dalla partecipazione che ogni ente individua entro l'essere del Principio: senza una causa prima necessaria, gli enti neppure avrebbero un fondamento ontologico che consenta loro di esistere, fornendo l'esistenza.<sup>162</sup> L'introduzione della

---

<sup>160</sup> *Compendium*, V, p. 146 H. Cfr. P. POMPONAZZI, *Super libello de substantia orbis*, pp. 299-304: 300; ID., *Le incantazioni*, X, 7, p. 183. Sulla causa efficiente nell'esposizione pomponazziana si veda V. PERRONE COMPAGNI, *La teologia di Pomponazzi*, p. 115-6: «per Pomponazzi, come per Aristotele, Dio è indiscutibilmente la causa efficiente dell'intero universo perché, muovendo la sfera estrema, muove indirettamente tutte le sfere e gli astri, che a loro volta sono causa di tutti i fenomeni meteorologici da cui dipendono la generazione e la corruzione delle specie». Si veda anche *Ivi*, p. 117-8 sulla *Quaestio* del 1507; A. POPPI, *Causalità e infinito*, pp. 49-50; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, VIII, p. 254.

<sup>161</sup> Discutendo l'azione divina sul creato, Contarini si inserisce in un complesso dibattito che opponeva Tomisti, Scotisti e Averroisti latini nella Padova di fine XV secolo (a tal riguardo, A. POPPI, *Causalità e infinito*). Di queste posizioni Contarini non apprezza la via 'fisicista' di Giovanni di Jandun, per il quale l'efficienza divina è solo un'espressione metaforica, oltre la quale non si dà azione né ontologica né motrice ma solo conservante e finale (A. MAURER, *John of Jandun and the divine causality*, pp. 203-7; cfr. PAULI VENETI *Super librum de anima*, III, t.c. 61; A. POPPI, *Causalità e infinito*, pp. 116-8, pp. 125-7). La sua posizione è più vicina a Tommaso d'Aquino, che nel *Commento alla Metafisica* (I. II, lect. 2) parla di una efficienza ontologica e motrice; altrettanto in Sigieri (*In Physicam*, pp. 101-2) o Alessandro Achillini (*Quodlibeta de intelligentiis*, f. 4r-v), con la precisazione che si tratta di una efficienza conservatrice e non produttiva (A. ACHILLINI, *De orbibus*, III, f. 46v A-B; cfr. A. POPPI, *Causalità e infinito*, pp. 192-3).

<sup>162</sup> *Compendium*, V, p. 147 A-B. Sul modello emanativo si veda AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, VIII, 1, ma soprattutto *Ivi*, VIII 3, pp. 394-7; C. GIACON, *L'aristotelismo avicennistico*. Si segnala anche A. POPPI, *Causalità e infinito*, p. 71

causa finale impone di ribaltare l'argomento, considerando il rapporto Principio-enti dalla prospettiva di questi ultimi. Ogni cosa, infatti, agisce in direzione del bene, e il Principio è bontà assoluta; per questa ragione, ogni cosa si muove in direzione del Principio. A ciò si aggiunga anche una considerazione formale: gli enti partecipano del Principio, e dunque partecipano in modi diversi della Bontà stessa.<sup>163</sup>

Ammessa la combinazione delle due cause, Contarini passa a considerare la peculiarità della causa eminente [*eminentior quaedam ratio*]. Dio infatti non agisce alla stregua delle cause efficienti particolari, le quali sono finite e per lo più dipendenti dal vincolo con la materia (si pensi alla forma). È necessario che l'azione causale divina non conosca mutazione o divenire, poiché ciò trascinerebbe sacche di potenzialità e 'nulla' diveniente in un principio che è pura attualità. Per scongiurare questa ipotesi, occorre stabilire che il Principio è causa eterna e costante per gli enti che da lui emanano. La forma di questa causazione costante è la conservazione, ossia il sostegno continuo degli enti affinché possano esistere ed essere ciò che sono: Dio è causa conservante dell'universo.<sup>164</sup>

---

sull'emanazione eterna dal *nesesse-esse*; e *Ivi*, p. 55, ove si discute la *simplex emanatio* da un punto di vista tomista. Sulla necessità del Principio, Contarini distingue due forme di ente necessario: ciò che è necessario di per sé (i principi di un sillogismo) e ciò che è necessario *ab alio* (le conseguenze del sillogismo, poiché dipendono dalle premesse). A tal riguardo si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 5; TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 ad 3. Naturalmente, le premesse sulla natura del Principio impongono che esso rientri nella categoria dei necessari per sé.

<sup>163</sup> *Compendium*, V, p. 147 B-C. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II, 3, 194 b 32-35; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, VIII, p. 254; IX, p. 266. Si segnala l'esposizione della causa finale *in via Scoti*, in A. POPPI, *Causalità e infinito*, p. 73, il quale osserva che la conoscenza di Dio è *produttiva*, poiché spinge le cause intermedie all'azione.

<sup>164</sup> *Compendium*, V, pp. 147 D – 148 G. Cfr. M. FICINO, *Platonica theologia*, II, 7, pp. 162-165; P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, X, 7, pp. 183-4. Si veda V. PERRONE COMPAGNI, *La fondazione 'scientifica' della magia*, pp. XL-XLIV, nonché EAD. *Introduzione*, pp. 48-9: «La causalità efficiente deve quindi essere intesa in senso ampio; più precisamente essa dovrebbe essere chiamata causalità 'conservante', in quanto riferita a una causa eterna che precede per natura e non per tempo il suo effetto eterno». L'autrice riporta anche un frammento dell'*Expositio duodecimi Metaphysicae* in cui Pomponazzi discute lo stesso tema (Su questo argomento si veda EAD., *La teologia di Pomponazzi*, pp. 117-8). Si

Contarini ricorre ad alcune espressioni interessanti per descrivere il rapporto Principio-enti. Rispetto alla causa prima, gli enti sono 'simulacri' dell'azione causale e riflettono, nel limite della loro esistenza, la potenza emanatrice di Dio.<sup>165</sup> D'altro canto, Dio è descritto come *exemplar*, esemplare, rispetto alla determinazione degli enti: questi si ispirano al Principio come modello, e ne compendiano come possono le caratteristiche. Il lessico dell'esemplarità non è nuovo, poiché trova un'ampia tematizzazione con Tommaso, e poi in Niccolò Cusano e Giovanni Pico.<sup>166</sup>

---

segnala infine l'interessante discorso sulla causa conservatrice proposto da A. POPPI, *Causalità e infinità*, p. 16 (sulla conservazione dell'universo), pp. 99-100 (per Sigieri di Brabante) e p. 125 (per Paolo Veneto), pp. 192-3 (per Alessandro Achillini). L'autore (p. 127) descrive la conservazione dell'essere come 'perpetuazione del primo dono' ontologico. Sulle rispettive posizioni, cfr. A. ACHILLINI, *De orbibus*, f. 46v A-B; PAULI VENETI *Summa naturalium*, p. I, c. 8; SIGIERI DI BRABANTE, *In Physicam*, pp. 101-2.

<sup>165</sup> *Compendium*, V, p. 148 H.

<sup>166</sup> *Compendium*, V, p. 152 H. Cfr. NICCOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia*, II, 9, p. 91: «[...] omnia, quae in Deo sunt unum exemplar, sint in mundi anima plura et distincta»; ID., *Idiota. De sapientia*, II, p. 71: «ORATOR: Audire te in hoc valde desidero, quomodo unum est absolutum exemplar tantarum varietatum rerum universarum. IDIOTA: Qui parum in his theologis speculationibus versatus est, difficillimum istud opinatur, sed mihi nihil facilius delectabiliusque esse videtur. Complicat enim absolutum exemplar, quod non est nisi absoluta praecisio, rectitudo, veritas, iustitia seu bonitas, omnia exemplabilia, quorum omnium est praecisio»; ID., *Idiota. De mente*, VI, p. 141: «Unde cum numerus sit modus intelligendi, nihil sine eo intelligi potest. Numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar, est exemplar notionum. Et sicut ante omnem pluralitatem est unitas, et haec est unitas uniens mens increata, in qua omnia unum, post unum pluralitas, explicatio virtutis illius unitatis, quae virtus est rerum entitas, essendi aequalitas et entitatis aequalitatisque conexio et haec trinitas benedicta, sic in nostra mente est illius trinitatis divinae imago». G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, VIII, pp. 254-6: «Si ut exemplari suo quam vocamus ideam, secundum quam illas condidit Deus, 'ens, unum, verum, bonum, aliquid, res (duo postrema Avicennam secuti addiderunt)', quadrant et respondent, verae dicuntur»; *Ivi*, IX, p. 266: «quemadmodum superiori capite definivimus, bonum ad causam finalem, verum ad exemplarem, ens ad efficientem spectat, Deus, ut causa est, primo boni, tum veri, postremo entis».

La dipendenza degli enti dal Principio è descritta con la metafora dei colori. Contarini suppone che l'azione causale divina sia come la luce purissima, del tutto priva di opacità o di qualsivoglia colore. I colori sono ricompresi nella purezza del Principio, dove si identificano alla luce pura. Dal lato opposto sta il buio [*in obscuro et tenebricoso loco*], ossia l'assenza di luce; condizione in cui nulla è distinguibile, poiché le differenze cromatiche si danno solo in potenza. L'emanazione della luce attraverso l'opacità fa sì che la purezza del Primo principio si contragga in determinazioni cromatiche diverse: la contrazione nei colori esprime direttamente la contrazione dell'essere perfetto negli enti particolari.<sup>167</sup>

Al termine dell'esposizione sulla causa conservatrice, Contarini affronta due domande che aveva lasciato aperte nel secondo libro: anzitutto, perché possiamo comprendere l'essenza di un ente, anche

---

Si veda anche P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, X, 7, p. 183, il quale descrive Dio come causa esemplare e *archetipo* del mondo.

<sup>167</sup> *Compendium*, V, p. 149 A-D. Sulla metafora potrebbe aver influito ALBERTO MAGNO, *Super de divinis nominibus*, c. 1, p. 15: «Sicut enim radius solis, secundum quod non est incorporatus, est unum in se, non distinctum secundum diversitatem coloris, sed actus omnis coloris [...] ita etiam radius primae causae, secundum quod est in se, non incorporatus vel receptus in aliis, est unum, uno modo se habens ad omnia, et supralucet omnibus, secundum vero quod recipitur in hoc vel illo corpore [...]» (si segnala che la descrizione albertiana dei colori è strettamente connessa all'esposizione del *dator formarum*, che Contarini recupera); altrettanto *Ivi*, c. 4, p. 179; i passi albertiani sono commentati da N. CUSANO, *De beryllo*, p. 33. Si veda anche N. CUSANO, *De quaerendo Deo*, p. 15: «Non habet igitur visus colorem, quia non est de regione colorum, et ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem et, ut iudicium suum sit verum et liberum, non plus habet de uno colore quam de alio et, ut potentia sua sit ad omnes colores, per nullum colorem est restrictus. Impermixtus est visus per colores, ut vera sit visio eius»; M. FICINO, *De lumine*, cc. II-III: «Forte etiam in virtute luminis semper sunt ipsi colores, alibi aliter explicandi»; *De christiana religione*, c. XVI: «[...] perinde atque Solis lumen, dum per vitra diversorum colorum transit, in colores varios se transformat»; *Platonica theologia*, XVI, 1, p. 348: «Quapropter angelus formas et exemplaria rerum a Dei essentia suscipit, atque ut oculus per solis lumen colorum omnium effectivum colorum eorumdem suscipit formas videtque colores, ita mens angeli per Dei lumen rerum omnium effectivum earumdem rerum accipit species et intelligit»; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, III, p. 222.

quando ignoriamo se esso esista o meno? In secondo luogo, se l'esistenza consegue dall'essenza, perché gli enti non esistono in base alla sola essenza, anziché per partecipazione all'essere? La prima domanda è risolta ripetendo, secondo il modello avicenniano, che la conoscenza dell'essenza non ci dà ulteriori informazioni sull'esistenza della cosa.<sup>168</sup> Ciò deroga alla posizione aristotelica, poiché secondo Aristotele la conoscenza che non tiene conto dell'esistenza, è pura conoscenza nominale. Contarini però ribatte che talora conoscenza nominale e conoscenza dell'essenza non divergono.<sup>169</sup>

La seconda domanda è complessivamente più difficile e richiama da vicino le critiche di Averroè ad Avicenna sull'indebita distinzione dell'esistenza dall'essenza delle cose. Contarini si inserisce in questa polemica recuperando il lessico metaforico sui colori, che ha proposto pochi paragrafi avanti. I colori, come gli enti, ottengono la propria essenza contratta a partire da un lume/essere 'diminuito', poiché allontanato dalla perfezione del Principio. In altri termini, Contarini è disposto a riconoscere che ogni ente ottiene l'esistenza assieme alla propria essenza; tuttavia, per gli enti creati si tratta di un'esistenza imperfetta e di grado inferiore, poiché non è autonoma ma dipende dal Principio. Tale essenza è imperfetta e mescolata al non essere (cioè alla negazione determinata); per questa ragione, l'essenza non è in grado da sola di garantire l'esistenza dell'ente, se non attraverso la partecipazione a un essere precedente e superiore.<sup>170</sup>

Infine, le ultime considerazioni sul Principio sono dedicate al rapporto fra necessità e libertà: Dio è libero o necessitato nella

---

<sup>168</sup> Sull'indifferenza dell'essenza all'esistenza, E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, p. 112-4.

<sup>169</sup> *Compendium*, V, pp. 150 H – 151 A. Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 10, 93 b 29-35.

<sup>170</sup> *Compendium*, V, p. 151 B-C. Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, VIII, 4, p. 402: «omne habens quidditatem causatum est; et cetera alia, excepto necesse esse, habent quidditates quae sunt per se possibles esse, quibus non accidit esse nisi extrinsecus. Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo; ipse igitur est esse expoliatum, condicione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo». Contarini fa riferimento ad ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 8, 1050 b 1-6, nel sostenere che sono *per sé* gli enti dotati di puro atto, come le sostanze e le forme.

causazione?<sup>171</sup> In primo luogo, Contarini sgombra il campo da interpretazioni errate sul libero arbitrio. La libertà di Dio non è paragonabile a quella delle creature le quali eleggono un fine contingente e mutevole; è semmai un volere costante e immutabile, che definiamo 'libero' perché a sua volta non è causato da nulla di precedente. Non rimane dunque che riconoscere l'identità fra una libertà incontrovertibile e la necessità. Le causazioni volute da Dio non possono desistere in alcun momento né essere oggetto di ripensamento, col che dal punto di vista umano libertà e necessità in Dio vengono a coincidere.<sup>172</sup>

### *La processione dal Principio*

Una volta descritta la struttura della causazione divina, Contarini può passare a esporre i primi enti che ottengono esistenza nel *descensus* dal Principio: la seconda metà del quinto libro e gli interi sesto e settimo libro trattano la genesi della prima Intelligenza, alla quale seguono le anime dei corpi celesti e, infine, l'anima umana. Allineandosi a un importante dibattito scolastico sull'efficienza divina (se essa operasse donando l'essere ovvero comunicando movimento), Contarini deduce le prime intelligenze celesti sulla base del movimento che la causa prima trasmette loro.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> La questione è oggetto di uno spinoso dibattito fin dal XIII secolo. Scontrandosi col necessitarismo assoluto di Avicenna, i professori parigini avevano introdotto una causazione libera, al fine di garantire la libertà di Dio rispetto al creato. Tra questi intellettuali troviamo Guglielmo d'Alvernia (cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Alvernia a S. Tommaso d'Aquino*, I, p. 205) e TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 19 a. 3 arg. 2; *Ivi*, I, q. 19 a. 10 co. Maggiori difficoltà sono incontrate da Sigieri di Brabante, per il quale la contingenza sembra esclusa dalla rigida catena causale, salvo essere ripresa *in extremis* dalla irregolarità degli agenti secondi (cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Sigier de Brabant*, vol. II, pp. 607-10; PH. DELHAYE, *Introduction*, pp. 9-17). La linea determinista avicenniana è seguita invece da A. ACHILLINI, *Quodlibeta de intelligentiis*, f. 4v B.

<sup>172</sup> *Compendium*, V, pp. 151 D - 152 G. Sulla libertà verso determinazioni indifferenti, si veda ALBERTO MAGNO, *De causis*, I, 1, t. 3, c. 1, p. 36.

<sup>173</sup> *Compendium*, V, p. 153 D. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c. 3; *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 2 n. 8; SIGIERI DI BRABANTE, *In Physicam*, p. 99. Tra i maestri di Contarini, si veda A. TROMBETTA, *Sententia in tractatum*



Dal momento che gli oggetti del mondo sublunare si spendono fra moto e quiete, è necessario individuare dei principi motori che dispongano di movimento eterno. Tali motori hanno precise caratteristiche, che li distinguono dai movimenti sublunari: sono indivisibili, immobili e immateriali. Queste caratteristiche escludono che nelle cause motrici vi siano luoghi di imperfezione e potenzialità inattuata, come che le cause possano essere divise in elementi componenti. Poiché i corpi celesti sono i primi e supremi corpi, è necessario che i primi motori siano anime che danno essere ai corpi celesti. L'individuazione di anime astratte dalla materia è indispensabile a spiegare il movimento celeste: se, infatti, i corpi muovessero grazie alla loro forma, dovrebbero muovere di movimento semplice e rettilineo, non circolare; se poi muovessero grazie a cause estrinseche, il loro moto sarebbe composto di spinte e urti [*ex pulsu et tractu*].<sup>174</sup> Devono essere le anime dunque a costituire i principi intrinseci d'esistenza e di movimento per i corpi celesti.<sup>175</sup>

A questo punto però Contarini si domanda se esistano o meno degli enti intermedi fra il Principio e le anime dei corpi celesti. Secondo Averroè, non si dà ente astratto al di fuori dell'anima dei corpi celesti; e con ciò deduciamo che Dio funge da motore per l'anima della prima sfera, alla quale sono sottoposte tutte le sfere celesti seguenti.<sup>176</sup>

---

*formalitarum scoticarum*, f. 5r B; T. DE VIO, *In de ente et essentia*, p. 148. Cfr. A. POPPI, *Causalità e infinità*, p. 50, pp. 94-7.

<sup>174</sup> *Compendium*, V, p. 154 F-G. Sulle anime che danno l'essere ai corpi celesti, TOMMASO D'AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 6 argg. 2 e 11. Sul motore estrinseco, ID., *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 23 n. 3; *Summa Theologiae* I, q. 18 a. 1 ad 2. Sul movimento composto, ARISTOTELIS *De anima*, III, f. 196 C; TOMMASO D'AQUINO, *Sententia De anima*, lib. 3 l. 15 n. 17; *In Physic.*, lib. 7 l. 3 nn. 10-11; *In De caelo*, lib. 1 l. 3 n. 11; GUGLIELMO DI OCKHAM, *Quodlibet*, IV, q. 22. Sulla forma e il movimento semplice rettilineo, SIGERI DI BRABANTE, *Quaestiones in Physicam*, q. 3, p. 154. L'ipotesi della forma sembra riconducibile alla *Quaestio de substantia orbis* di Averroè (cfr. P. POMPONAZZI, *Super libello de substantia orbis*, pp. 81-6).

<sup>175</sup> Sulla nozione di principio intrinseco si veda SIGERI DI BRABANTE, *De anima intellectiva*, III, p. 77; J.B. BRENET, *Siger de Brabant et la notion d'operans intrinsecum*, cit.

<sup>176</sup> *Compendium*, V, p. 154 H. Cfr. AVERROÈ, *Epitome alla Metafisica*, t. 4, p. 392 C-F. Sull'argomento si veda H. WOLFSON, *Averroes' lost treatise on the prime mover*, pp. 683-710; G. VAJDA, *Un champion de l'avicennisme. Le problème de*

Contarini respinge con fermezza la proposta averroista: sulla base delle premesse relative al movimento, sembra inaccettabile che il primo principio del moto sia un'anima, la quale possieda sempre una qualche relazione a un corpo da informare.<sup>177</sup> Una posizione del tutto opposta è attribuita ad al-Farabi, che ha ben posto il Primo principio sopra le intelligenze, e tuttavia non ha concesso alcuna vera relazione degli enti astratti con la materia.<sup>178</sup>

Una esposizione più corretta del *descensus* è invece individuata in Avicenna. Il filosofo persiano ha individuato tra il Principio e le anime la serie degli intelletti puri, in un numero pari ai movimenti celesti. Anzitutto, il Principio si comunica al primo intelletto, cioè a un'unità nella quale già affiora la molteplicità degli enti intelligibili; in seguito, dal primo intelletto si emana la sostanza del primo cielo e la sua mente, e così accade fino al cielo della Luna.<sup>179</sup> L'inserzione degli intelletti è motivata da una valutazione teorica: il fine di un movimento è sempre più eminente rispetto a ciò che vi si muove; pertanto, il fine dei moti celesti deve essere superiore a loro; inoltre, è necessario

---

*l'identité de Dieu et du Premier Moteur*, pp. 486-8. Lo stesso tema è discusso da Pietro Pomponazzi nella sua *Expositio duodecimi Metaphysicae* (passo riportato da V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, p. 48: «[Dio] muove il primo cielo e questo movimento conferisce virtù a tutti gli altri agenti».

<sup>177</sup> *Compendium*, V, p. 155 A. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 7, 1073 4-12;

<sup>178</sup> AL-FARABI, *De intellectu*, p. 126: «Ipsum igitur est principium omnium principiorum et principium primi eorum quae sunt et hoc est intelligencia quam ponit Aristoteles in littera in libro de metaphisica. Unumquodque autem illorum eciam intelligencia est, sed ille est intelligencia prima et primum quod est et verum primum et unum primum, sed hec alia non fuerunt intelligencie nisi per illud secundum ordinem» (i riferimenti interni sono ad ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II, 15; *Etica nicomachea*, VI, 5; VI, 16); sull'assenza di materia, *Ivi*, p. 121: «Unde intelligencia agens, quam nominavit Aristoteles in tercio tractatu libri de anima, est forma separata quae nec fuit in materia nec erit unquam». Cfr. ALBERTO MAGNO, *De causis*, l. 1, t. 3, c. 5, p. 40, in cui al-Farabi è menzionato assieme ad Algazali e Avicenna, nel novero di chi pose intelligenze intermedie tra Principio e orbite celesti.

<sup>179</sup> *Compendium*, VI, pp. 159 D – 160 E. Sulla teorizzazione delle intelligenze celesti si veda AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, VIII, 7, p. 423-4, ma soprattutto *Ivi*, IX, 4, pp. 481-4: 483: «Sub unaquaque autem intelligencia est caelum cum sua materia et sua forma, quae est anima et intelligencia inferius ea».

individuare tanti intelletti quanti sono i vari movimenti. Se da un lato Contarini apprezza l'individuazione di un termine medio, dall'altro lato non manca di lamentare un'eccessiva moltiplicazione dei termini: le anime celesti sono in sé perfette e partecipi di bene; perciò muovono da sé, a causa della loro bontà; col che, postulare una serie ulteriore di principi motori pare inutile.<sup>180</sup>

L'ipotesi più accreditabile e corrispondente al vero risulta infine quella di Platone. Contarini riporta un brano del *Timeo*, in cui il Demiurgo comanda agli dei inferiori di imitare la sua forza produttiva, e replicarla per quanto fosse loro possibile nell'ordinare le cose mortali.<sup>181</sup> Fuor di metafora, le anime celesti (identificabili con gli dei inferiori) muovono i cieli in direzione di un primo bene, identificato col Principio. Inoltre, Contarini forza l'interpretazione del dialogo platonico, al fine di collocare tra Dio e le anime celesti il mondo degli enti intelligibili – che invece nel *Timeo* restava parallelo e separato all'attività del Demiurgo.<sup>182</sup>

L'inserzione di un mondo intelligibile – detto *Intellectus* – consente a Contarini di dare conto di alcuni altri aspetti a cavallo fra cosmologia e psicologia. Anzitutto, l'anima risulta duplice, poiché composta di una parte divisibile (rivolta alla materia) e una indivisibile

---

<sup>180</sup> *Compendium*, V, p. 155 C-D.

<sup>181</sup> *Compendium*, V, p. 156 E. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 41c-d. Il passo platonico è commentato da P. POMPONAZZI, *Quaestio an actio realis*, I, 3, pp. 874-6: «Plato namque in Timaeo dicit: «Deus ipse immortalium est auctor. Mortalium autem generationem natis suis tradidit absolvendam», quod est dicere: haec generabilia fieri ab ipsis Intelligentiis» (il tema è poi ripreso in ID., *Le incantazioni*, III, 11, p. 122). Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 11, 337 b 28 - 338 a 2. La posizione di Pomponazzi sulle Intelligenze ordinatrici nella *Quaestio* del 1515 è studiata da V. PERRONE COMPAGNI, *La teologia di Pomponazzi*, pp. 111-3, in particolare p. 113, dove osserva che l'inserito sugli 'dei secondi' è puramente accessorio. Contarini insiste sull'interpretazione platonica con ripetuta convinzione, tanto da consentirci di escludere il mero valore accessorio: resta però che sia Pomponazzi che l'Allievo convergono sulla necessità di introdurre un medio tra Dio ed enti generabili. Si veda anche Ivi, p. 126, nonché EAD., *La fondazione 'scientifica' della magia*, p. XXXVIII.

<sup>182</sup> Sul rapporto fra Dio e iperuranio platonico è possibile ipotizzare una influenza di Filone d'Alessandria (cfr. A.N.M. RICH, *The platonic ideas as thoughts of God*, pp. 123-33).

(rivolta all'intelletto).<sup>183</sup> In secondo luogo, è possibile giustificare il passaggio dal Principio indeterminato (privo di qualsivoglia contrazione), a un secondo principio che è determinato in modo tale da essere intelligibile: l'intelletto è la prima realtà a poter essere oggetto di discorso o pensiero, poiché ha una natura intenzionale. Contarini definisce questa realtà come causa esemplare, la quale contiene le idee di ogni cosa creata.<sup>184</sup> Inoltre la associa all'ipostasi platonica [*unum multa*], poiché raccoglie insieme la molteplicità degli enti intelligibili ma imitando in modo degradato l'unità del Principio.<sup>185</sup> Infine, Contarini considera l'alternativa di porre un solo intelletto (secondo la *ratio* platonica) ovvero molti intelletti (secondo l'opinione di Tommaso), ma non riesce a dare una risposta giustificata sul solo piano razionale: la versione platonica sembra verosimile, mentre la proposta tomista trova il conforto delle Sacre scritture, che comparano le intelligenze al ruolo degli angeli.<sup>186</sup>

L'individuazione dell'Intelletto primo come causa esemplare consente a Contarini di superare quello che egli percepiva come un grande limite dell'emanazione avicenniana. Secondo il filosofo persiano, infatti, dall'unità del Principio non può che venire un solo

---

<sup>183</sup> Sulla duplicità dell'anima si veda PLATONE, *Timeo*, 43d, dove l'anima del mondo è creata per mescolanza di serie numeriche costruite sulla potenza del due (divisibile) e del tre (indivisibile). A tal proposito, M. FICINO, *Platonica theologia*, XVII, 2, p. 1702. Cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 85 a. 8 arg. 1, per il quale l'attività intellettuale propende per l'indivisibilità.

<sup>184</sup> *Compendium*, V, p. 156 G-H, p. 157 D. Cfr. Sulla causa esemplare, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 93 a. 5 ad 4; *De veritate*, q. 1 a. 4 s.c. 5; *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 8; ALBERTO MAGNO, *Super de caelesti hierarchia*, c. 1, p. 9; *Super de ecclesiastica hierarchia*, c. 4, p. 94; *De causis*, l. 2, t. 2, c. 32, pp. 125-6. Si veda anche P. POMPONAZZI, *Quaestio an actio realis*, I, 2, pp. 874-6.

<sup>185</sup> *Compendium*, V, p. 158 E-F. L'ipotesi dell'Uno-molti fa comunemente riferimento alla seconda ipotesi del *Parmenide* platonico (PLATONE, *Parmenide*, 142b – 157b). Si veda, per confronto, PROCLO, *Commentario al Parmenide*, t. 2, p. 379; ID., *Teologia platonica*, II, 5, pp. 37-8; II, 7, p. 43-5; II, 8, pp. 51-7; F. CATTANI, *De pulchro*, I, 6, p. 31.

<sup>186</sup> *Compendium*, V, p. 157 A-C. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 co.; lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 ad 4; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 92 n. 6; *Summa Theologiae* I, q. 65 a. 4 co.; *De veritate*, q. 8 a. 7 co.; q. 10 a. 6 co.; *De potentia*, q. 3 a. 4 co.; *Q. d. de anima*, a. 5 co.

ente, cioè la prima Intelligenza; perciò l'universo risulta emanazione dell'Intelletto e non del Principio. Al contrario, rifacendosi ancora una volta al commento tomista al *De Trinitate*, Contarini ritiene che l'emanazione debba procedere immediatamente, a partire dal Primo principio.<sup>187</sup> A tal fine, egli si serve della doppia autorità di Tommaso e di Platone, per sostenere che l'Intelletto non funge da causa efficiente dell'universo, bensì semmai da causa esemplare, proprio su modello del Demiurgo.<sup>188</sup>

### *Sostanza e accidenti*

Il tema della sostanza e delle sue parti componenti è particolarmente caro a Contarini che, scrivendo il *Compendium* nei primi anni Venti, ha memoria della disputa con il maestro Pomponazzi: proprio in quella circostanza egli aveva dovuto difendere l'immortalità dell'anima individuale facendo leva sul concetto di *forma per se subsistens*. Non desta dunque meraviglia che nel *Compendium* i due interessi emergano insieme: il sesto libro prepara la trattazione,

---

<sup>187</sup> Sulla posizione avicenniana si veda AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, IX, 4, p. 483: «Igitur ex prima intelligentia, inquantum intelligit primum, sequitur esse alterius intelligentiae inferioris ea, et inquantum intelligit seipsam, sequitur ex ea forma caeli ultimi [...]». L'obiezione ad Avicenna è proposta da TOMMASO D'AQUINO, *Super de Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 1 co. 2: «Et secundum hoc quidam posuerunt quodam ordine pluralitatem ab uno primo causari, ut ab uno primo procedat primo unum, quod cum causa pluralitatem constituat, et ex eo iam possunt duo procedere: unum secundum se ipsum, aliud secundum coniunctionem ipsius ad causam. Quod dicere non cogimur, cum unum primum possit aliquid imitari, in quo alterum ab eo deficit, et deficere, in quo alterum imitatur»; *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 9 nn. 7-8: «Avicenna posuit quod primum mobile movetur immediate non a primo principio, sed ab intelligentia a primo principio causata»; ripresa anche da N. CUSANO, *De docta ignorantia*, II, 4, pp. 74-5; G. PICO, *Dell'Ente e dell'Uno*, IV, p. 224; T. DE VIO, *In de ente et essentia*, pp. 148-9. Sulle critiche ad Avicenna si veda A. POPPI, *Causalità e infinità*, p. 57.

<sup>188</sup> *Compendium*, VI, pp. 160 F – 161 C. La correzione di Contarini sembra in linea con *Liber de causis*, § 1; TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 4 a. 6 ad 15. Sulla posizione tomista rispetto alla causa esemplare, ID., *De veritate*, q. 1 a. 4 s.c. 5; q. 21 a. 6 s.c. 3; *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 3 a. 1 ad 1; lib. 2 d. 3 q. 3 a. 1 co.; *Summa Theologiae* I, q. 44 pr.

discutendo le intelligenze e le anime celesti; il settimo libro affronta la sostanza e proprio al suo interno si apre la parentesi sull'anima, con l'importante menzione di Pietro Pomponazzi.<sup>189</sup> Per converso, la trattazione è complessivamente breve e poco originale, poiché si appoggia all'esposizione aristotelica.

Tutti gli enti sublunari sono composti di materia e forma: la prima si comporta come principio e predisposizione alla futura sostanza; mentre la seconda ne è l'atto, il completamento [*perfectio*]. Non esiste invece alcuna sostanza sublunare semplice, poiché l'emanazione dal Principio tende al non-essere e il mondo sublunare ne costituisce il livello più basso e imperfetto. Per questa ragione, le forme non costituiscono sostanza di per sé, ma richiedono un fondamento indeterminato al quale appoggiarsi. La materia riceve dunque l'impressione dei movimenti e delle forze celesti, e grazie a questa impressione guadagna la propria forma. All'interno del composto, la forma introduce una determinazione universale, mentre la materia – che è principio d'individuazione – contrae l'universalità entro determinati parametri spazio-temporali.<sup>190</sup>

La più perfetta delle forme sublunari è la forma umana, poiché capace di rivolgersi alle intelligenze celesti: come già aveva mostrato al termine del *De immortalitate animae*, tale scambio si realizza o secondo la versione avicenniana del *dator formarum*, ovvero secondo quella alessandrista dell'intervento divino.<sup>191</sup> L'ipotesi dell'immaterialità e dell'immortalità dell'intelletto umano dipende proprio da questo accesso alle regioni celesti: la forma umana è congiunta alla materia nel vincolo del corpo, dal quale dipende per le funzioni della conoscenza; tuttavia, essa ne è svincolata e del tutto

---

<sup>189</sup> *Compendium*, VII, p. 170 E. Sulla polemica *de immortalitate animae* rimando allo specifico capitolo, *infra* p. 153-188.

<sup>190</sup> *Compendium*, VII, p. 169 B-D. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 10, 1035 a.

<sup>191</sup> *De immortalitate animae*, p. 204 E. Cfr. ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima*, p. 82. Cfr. P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodizia interprete del De Anima di Aristotele*, p. 280; V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* in P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, p. LXV. Per la ricezione rinascimentale del *dator formarum* si veda D.N. HASSE, *Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy*, pp. 233-7.

separata quanto all'essenza, poiché essa è di per sé una forma sussistente e autonoma, calata dall'alto.<sup>192</sup>

Il gradino più basso della scala ontologica, iniziata con il Principio e passato attraverso intelligenze e anime, è riservato agli accidenti. Questi meritano la predicazione *ens* nel modo più ridotto e improprio, poiché non sussistono ma dipendono sempre da una sostanza, sono accidenti 'di qualcos'altro'.<sup>193</sup> Gli accidenti aggiungono alla sostanza determinazioni di due tipi: alcune, afferenti alla materia (quantità); altre alla forma (qualità). Mentre la qualità è agente, poiché legata alla forma, la quantità è pura passività e indeterminazione, e attende un'attualizzazione per potersi determinare a un numero specifico. Il più infimo degli accidenti formali è la cosiddetta 'qualità della quantità' [*qualitas circa quantitatem*]: si tratta della figura, la sagoma, che un corpo locato occupa nello spazio di movimento, e che determina la grandezza del corpo.<sup>194</sup>

### Conclusioni

Al termine della rassegna sui temi metafisici discussi da Contarini, è possibile trarre qualche conclusione generale sulla struttura e le fonti del suo pensiero. La proporzione e la disposizione degli argomenti evidenziano un netto cambio di direzione della filosofia prima rispetto a come era stata pensata da Aristotele. La metafisica del filosofo greco era dedicata all'analisi degli enti nella loro concretezza, prediligendo il problema della sostanza; al contrario, Contarini dedica agli enti concreti in quanto tali i pochi paragrafi del

---

<sup>192</sup> Sulla dipendenza dal corpo per la conoscenza, *Compendium*, VII, p. 170 E-F. Cfr. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel rinascimento*, pp. 247-8, pp. 250-3; E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, p. 188 V. PERRONE COMPAGNI., *L'Apologia: bilanci, anticipazioni, polemiche*, p. X-XI; EAD., *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, p. XLVII; A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, pp. 64-5.

<sup>193</sup> *Compendium*, VII, p. 172 F-G.

<sup>194</sup> *Compendium*, VII, p. 172 H. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 1 co.; *Summa Theologiae* I, q. 3 a. 1 arg. 2; q. 78 a. 3 ad 2; *In Physic.*, lib. 7 l. 5 n. 2; lib. 7 l. 5 n. 5.

discorso su materia e forma, sostanza e accidente.<sup>195</sup> Nell'idea metafisica di Contarini, a dominare sono il discorso su Dio, in quanto primo principio, e il discorso sull'Essere, quale ipostasi partecipata dagli enti concreti. Influenzato dai grandi sistemi di Avicenna, Tommaso, Alberto, i *Calculatores* – e forse, da ultimi, Cusano e Pico – Contarini affronta le questioni dell'emanazione, dei nessi causali fra Principio ed effetti, dei trascendentali scolastici ipostatizzati.

Resta da chiedersi quale sia il ruolo di Contarini in questo lavoro di sintesi e revisione dei grandi filosofi che lo hanno preceduto: se, cioè, si tratti di un mero espositore, un filosofo eclettico ovvero un pensatore originale e autonomo. Il giudizio dei biografi odierni si è da tempo assestato su una dichiarazione di scarsa originalità, rilevando che il trattato è per lo più derivato da fonti e autorità eterogenee connesse insieme.<sup>196</sup> Un giudizio più attento alla struttura del testo è stato proposto di recente da Pietro Bassiano Rossi, per il quale il trattato si sviluppa su due linee integrate: da un lato, un impianto tradizionale legato alla metafisica aristotelica; dall'altro, l'introduzione di elementi e influenze arabe (soprattutto avicenniane) e di 'metafisica greca'. In questo lavoro di integrazione, Rossi segnala un ruolo particolare per Tommaso d'Aquino, il cui *De ente et essentia* è usato in più contesti, spesso attraverso interpretazioni originali, per servire al senso del discorso.<sup>197</sup> D'altro canto, però, risultato finale sembra un mosaico di tessere giustapposte, le quali non sempre concorderebbero

---

<sup>195</sup> Sul primato della sostanza nella metafisica aristotelica, si veda S. FAZZO, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, p. 96-101; M. ZANATTA, *Aristotele, Metafisica*, pp. 1612-15.

<sup>196</sup> Così E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 77.

<sup>197</sup> P.B. ROSSI, *"Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti"*, p. 325: «In fact, if on the one hand, he tries to give us a developed structure of the 'prima philosophia' along the lines of the Aristotelian metaphysics, on the other hand he 'integrates' – and this is not something new in Western thought– Aristotle's metaphysics with elements drawn from Arabic Neoplatonism – Avicenna in particular – and from Greek metaphysics, even pressing Thomas Aquinas into service whose *De ente et essentia* we can catch a glimpse of here and there in the treatise. From a critical point of view what can be clearly seen is an ease of access to a collection of teachings from different thinkers, who would be unlikely to coexist in a one system if taken according to a correct understanding of them».



tra loro poiché prive di un impianto sistematico sufficientemente sviluppato.

Il giudizio di Rossi pone un problema interessante, perché si occupa di comprendere il rapporto fra Contarini e le sue fonti. Nella sua sintesi del pensiero metafisico antico e medievale, va riconosciuto a Contarini di aver tentato la conciliazione fra alcune tradizioni filosofiche distinte: quella aristotelica, legata alla sostanza; quella avicenniana, legata al problema della causa; quella neoplatonica, legata al rapporto Uno-Essere. Si tratta, come evidente, di un metodo eclettico ma che risulta pur sempre degno di nota, perché le specifiche variazioni su una singola questione danno esiti diversi all'intero discorso: il caso più emblematico è forse la questione della causa esemplare, oggetto di scontro fra Avicenna, Tommaso e Platone; o il problema dell'emanazione mediata e immediata.

Nel suo complesso, l'impianto del *Compendium* non può dirsi autenticamente aristotelico. Senz'altro Contarini ricorre ad Aristotele in modo massiccio, ma l'impostazione del lavoro (sulla falsariga dei trascendentali scolastici, con taglio fortemente ipostatico e non predicamentale), unita alle significative assenze (prima fra tutte, una seria indagine sulla sostanza), sgancia il trattato dal paradigma della *Metafisica* aristotelica. Contarini semmai sviluppa il discorso sulla linea della *Scientia divina* avicenniana; e solo in seguito vi inserisce correzioni aristoteliche e scolastiche (come del resto avevano fatto molti professori parigini, a partire da Guglielmo d'Auvergne). Un altro fattore contribuisce alla comprensione del pensiero contariniano nel suo insieme è il fatto che esso non si ferma al *Compendium primae philosophiae*. Il filosofo non esaurisce le questioni nel breve spazio di un trattato sintetico, ma le propone nuovamente nel corso di tutti i suoi testi filosofici. Quei concetti che vengono formulati per la prima volta nel *Compendium* (*privatio, non ens, inchoatio, forma per se subsistens*), conoscono poi un recupero coerente nel *De elementis* come nelle lettere su libero arbitrio e predestinazione.

Infine, l'indagine condotta nel *Compendium* non si arresta neppure ad Avicenna e Tommaso, ma viene ulteriormente integrata con riferimenti a dibattiti filosofici più recenti. Come si è cercato di mostrare in più occasioni, nelle pagine del *Compendium* sembrano riproporsi questioni e acquisizioni teoriche cusani, pichiane e

ficiniane, veicolate dai discepoli dell'*Accademia* fiorentina (Diaceto) non meno che dai maestri padovani (Pomponazzi, Tomeo). Si tratta di un dato riscontrabile solo nella comparazione dei testi e che richiederebbe ulteriori e più forti prove filologiche; ad ogni modo, consentirebbe di ricostruire un punto cruciale della storia delle idee, facendo di Contarini il nodo di una tradizione metafisica rinascimentale che connette Ficino e Pico con Giordano Bruno.<sup>198</sup>

Ne viene, dunque, che il *Compendium* non costituisce una mera compilazione di autorità. Con questo trattato Contarini non si limita a riassumere alcune dei principali temi dell'indagine metafisica; egli sceglie e conferma le autorità e le argomentazioni in modo accurato, mostrando un taglio interpretativo originale. È utile chiedersi, in conclusione, quale sia questa linea interpretativa che attraversa l'intero testo; quale problema sia determinante nella scelta degli argomenti e delle autorità. Con il *Compendium* Contarini mette mano a una questione che lo interessa da almeno quindici anni, quando il maestro Pomponazzi lo aveva messo al corrente dei dibattiti calcolatori nelle aule dell'ateneo padovano non meno che con i primi *Tractatus acutissimi* (dei quali, non a caso, il *De reactione* è dedicato proprio a Gasparo). Nelle sue lezioni, molto critiche, del metodo mertoniano, Pomponazzi aveva sollevato la questione della divisione del reale in *gradus* discreti e dell'origine delle qualità da un *non-gradus* iniziale e interamente *remissum*. Già il professore mantovano esponeva il suo disappunto per queste proposte, che generavano conseguenze controverse nella quantificazione della distanza da questo non grado; ma questo disappunto era sempre avanzato sulla base di argomenti fisici (cioè il problema della distanza stessa).

Contarini intende fornire risposta allo stesso problema, ma da una prospettiva metafisica che il suo maestro lasciava inesplorata. L'indagine sui primi trascendentali e la lunga parentesi sulle strutture dell'essere e l'analogia vanno proprio in questa direzione: garantire una continuità ontologica ai vari livelli dell'essere. Queste premesse metafisiche trovano controprova nella conclusione del *Compendium* e del *De elementis*. In entrambi i casi, Contarini aggancia l'indagine degli enti superiori alla trattazione degli enti inferiori: l'unità dell'universo

---

<sup>198</sup> A tal riguardo rimando a L. BURZELLI, *Giordano Bruno e il pensiero ontologico del Rinascimento*.

è garantita dalla continuità metafisica fra le sue parti, cosicché solo partendo dai minimi si può accedere alla contemplazione del Principio primo.



*Gli elementi e la loro mistione*

All'inizio del sesto capitolo del *Compendium primae philosophiae* (1527) Contarini si rivolge al lettore con una indicazione utile a congiungere filosofia prima e filosofia naturale:

Si deve ritenere davvero preparato quello studente che non solo si sarà dedicato alle scienze naturali, ma che avrà addirittura brillato in esse. Noi infatti abbiamo una forma di conoscenza innata a partire dalle cose che ci sono più note. Queste sono gli enti sensibili: ogni nostra conoscenza ha origine dal senso. Dunque, ricominciamo il discorso dalla fisica e di lì dedichiamoci a ciò di quello che sta sopra.<sup>1</sup>

Dopo aver discusso del rapporto tra i trascendentali scolastici *unum* ed *ens* in relazione a Dio, Contarini dedica gli ultimi due capitoli del *Compendium* a una trattazione che non riguarda direttamente la metafisica, bensì la filosofia naturale. Contarini affianca sempre l'indagine teorica astratta con lo studio dei fenomeni naturali, poiché solo l'osservazione della natura può guidare alla conoscenza dell'Ente in quanto tale – una convinzione che si ripropone nel *De immortalitate animae* così come nelle ultimissime righe del *De elementis*, riunendo i tre trattati in un percorso d'indagine ideale.

Entrambi i biografi danno testimonianza di questo interesse per i temi fisico-naturalistici. Il segretario Beccadelli riassume il *cursus studiorum* contariniano dicendo che «la professione principale delle sue lettere fu philosophia et theologia, le quali accompagnò con le mathematiche, cioè con quella parte che tratta Euclide nelli *Elementi*, et

---

<sup>1</sup> *Compendium*, VI, p. 159 B: «Idoneus primae philosophiae auditor is iure existimari debet qui naturali scientiae non tantum operam dederit, verum etiam in ea excelluerit. Innata namque nobis via doctrinae est a notioribus nobis. Huiusmodi autem sunt sensibilia entia: omnis enim nostra cognitio ortum habet a sensu. Repetamus ergo a physicis indeque id quod superest ordiamur».

la considerazione del moto de' cieli». <sup>2</sup> Nella biografia latina Giovanni Della Casa elenca le opere di interesse naturalistico, affrontate *in via Aristotelis* (*De immortalitate animae* e *De elementis*), e fa menzione di un *Libellus de aestu maris*, sul movimento del mare e delle onde [*fluctuum agitatio*], che Contarini avrebbe scritto a beneficio dei traffici commerciali veneziani: un trattato ceduto in prestito a un amico e mai più recuperato. Un frammento omonimo, probabilmente una prima fase redazionale, è stato ritrovato da Franz Dittrich e trascritto nei *Regesten und Briefe* del 1881. <sup>3</sup> In questo frammento si indagano le quadrature del moto lunare e l'influenza sul movimento delle acque. Al tema dei movimenti marini Contarini dedicherà poi una cospicua parte del secondo libro del *De elementis*. <sup>4</sup>

Della Casa tesse l'encomio delle conoscenze naturalistiche di Contarini acquisite anche durante il soggiorno in Spagna, raccontando che l'ambasciatore veneziano era solito colloquiare con l'imperatore Carlo V su temi di geometria e geografia: temi che il primo conosceva fin dagli studi matematici giovanili e di cui il secondo invece necessitava nelle manovre militari. <sup>5</sup> Al di là dell'aspetto celebrativo,

---

<sup>2</sup> L. BECCADELLI, *Vita del cardinale Contarini*, p. 123. L'interesse per Euclide è riconfermato da una piccata lettera di Paolo Giustiniani del 12 maggio 1512, p. 552: «Forse un Euclide gli preparerà la scala con le sue proposizioni da montar alla gloria di Dio? [...] Credo che ora conosci, quanto sia più alta e sublime la semplicità cristiana, che la sagacità filosofica; e non dubito punto che, se a questo mondo ritornasti, non penseresti più né ad Aristotele, né ad Avicena, ma al Vangelo ed alla sacra Scrittura [...]».

<sup>3</sup> F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, pp. 361-3.

<sup>4</sup> G. DELLA CASA, *Vita cardinalis Contareni*, p. 198: «Quin etiam eodem honesto desiderio incensus ut utilitatibus fratrum suorum serviret, qui crebro mercaturis faciendis operam dantes navigabant, confecit libellum de aestu maris et quam causam reciproca illa fluctuum agitatio haberet diligenter monstravit. Qui tamen liber amico ipsius commodatus, magno adhibito studio recuperari nunquam potuit». Cfr. *De elementis*, II, pp. 30-4. Si segnala infine che l'esposizione dei movimenti marittimi e fluviali costituisce motivo di fortuna del *De elementis*: ancora attorno al 1579 esso era fonte di riferimento per F. PATRIZI DA CHERSO, *Sopra l'arenamento de Po di Ferrara*, p. 288; *Pancosmia*, III, l. 30, p. 147v e l. 32, p. 152r.

<sup>5</sup> G. DELLA CASA, *Vita cardinalis Contareni*, p. 175: «Accedebat quod Caesar, iucundissima eius consuetudine et sermonibus delectatus, saepe hominem ad se extra ordinem vocabat, cumque de gravioribus negotiis deque re publica

proprio in Spagna Contarini, a motivo della sua conoscenza in materia, si rese protagonista di un importante dibattito fisico-geografico. Nei primi giorni di settembre rientrava a Siviglia la nave Victoria, con cui parte dell'equipaggio di Ferdinando Magellano aveva circumnavigato il globo. Tenendo il conto dei giorni trascorsi a bordo, i marinai preventivavano di sbarcare a Siviglia il 5 settembre: tuttavia, una volta scesi a terra scoprirono che la data esatta era il 6 settembre, cioè un giorno in più rispetto al loro calcolo. Le testimonianze raccontano che Contarini fu il solo in grado di chiarire alla Corte reale come fosse possibile – e, anzi, necessario – che il giorno venisse calcolato diversamente, in base alla rivoluzione del Sole attorno alla Terra.<sup>6</sup>

\*

L'opera in cui l'interesse naturalistico di Contarini trova la più ampia esposizione è il trattato *De elementis eorumque mixtionibus*, dedicato al cognato Matteo Dandolo. La data di composizione è incerta: è probabile che Contarini abbia completato il testo prima dell'elevazione al cardinalato e per questa ragione Gigliola Fragnito colloca il trattato fra il 1530 e il 1535, poiché i continui riferimenti ai *munera e negotia Rei publicae* dimostrano che Contarini scrive ancora da

---

collocuti inter se essent, multa ad eum Caesar de suis privatim rebus referebat, multa de Geometria, multa de Geographia quaerebat – quibus ille scientiis, quod eae ad rem militarem [...] pertinent, operam multam illis temporibus dabat. Illa autem, cum in promptu Contarenus haberet, quod puerili disciplina erat in iis artibus studiose versatus, omnia scilicet certa dilucidaque respondebat».

<sup>6</sup> L. BECCADELLI, *Vita del cardinale Contarini*, pp. 102-3: «questa cosa penetrò non solo nella Corte dell'Imperatore, ma per li studi. Et dotti di Spagna né potero mai risolverla per sino a tanto che da Messer Gasparo non intesero come questo potesse essere, anzi era necessario che fosse, havendo la nave col Sole circuito il Mondo, et fatto in tre anni quel camino che 'l Sole in 24 hore fa [...]». La biografia del Beccadelli riporta le date del 7 e 8 settembre, ma si tratta di un'imprecisione storica, confermata dallo stesso Contarini nella lettera ad Andrea Gritti del 24 settembre 1522, p. 446: «Poi a dì 6 del instante gionse a Sevilla una delle cinque nave, la qual questa Maiesta mandò già anni 3 cum alcuni portogesi fugiti dal Serenissimo Re di Portogallo a discoprir le spiciarie [...]». Cfr. G. FRAGNITO, *In museo e in villa*, p. 121. La spiegazione del calcolo temporale però è generalmente attribuita a Pietro Martire d'Anghiera.

magistrato veneziano, non da cardinale.<sup>7</sup> Tale datazione è supportata anche dal fatto che in quel lustro Contarini ebbe modo di redigere o revisionare alcune delle sue opere più lunghe, come il *De magistratibus* – iniziato forse nel decennio precedente e concluso solo ora.<sup>8</sup>

L'indagine ecdotica sui testimoni manoscritti del *De elementis* consente di raffinare la datazione di Fragnito, peraltro già precisa.<sup>9</sup> È assai probabile che Contarini sia giunto cardinale a Roma nel 1535, portandosi da Venezia una prima versione del trattato. La datazione di alcuni esemplari manoscritti e il controllo delle filigrane ha permesso di collocare almeno quattro testimoni in area romana nel biennio 1537-1539. Si è però riscontrato che il testo trascritto a Roma costituisce una seconda versione, che modifica una prima bozza rispetto alle descrizioni geometriche del primo libro. È probabile che Contarini avesse steso una versione iniziale quando ancora si trovava a Venezia – una versione che comprendeva almeno i primi due libri.

L'opera è strutturata in cinque libri, ciascuno dei quali approfondisce gradualmente la complessità dei rapporti fra gli elementi. Nel primo e nel secondo libro, infatti, gli elementi sono trattati in quanto tali, cioè come singoli costituenti del mondo. In questo contesto, Contarini dedica ampio spazio alle digressioni esemplificative, spesso tratte dalla sua esperienza diretta dei fenomeni naturali: è il caso della marea a Venezia, o dei venti e delle tempeste in Spagna e sulle coste oceaniche francesi. Il terzo libro è dedicato alla mescolanza degli elementi e alla nascita dei corpi misti. Nella sezione conclusiva di questo libro si indagano le quattro qualità che compongono gli elementi: caldo, freddo, umido e secco. Il quarto libro dell'opera è dedicato alle qualità conseguenti la generazione dei corpi misti, con particolare attenzione per le caratteristiche tangibili dei corpi misti, oltre che i passaggi di stato: coagulazione, liquefazione, indurimento e ingrassamento.<sup>10</sup> Infine, il quinto libro ha per oggetto i sensi del gusto, dell'olfatto e della vista.

---

<sup>7</sup> G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 36.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>9</sup> Su questo raffronto ecdotico rimando a L. BURZELLI, *Tradition and success of a physical treatise*.

<sup>10</sup> Tale partizione ripropone ARISTOTELE, *Il cielo*, III, 1, 298 a 28-35, in cui si distinguono gli elementi semplici, i corpi composti e le affezioni conseguenti.



### *Fonti e metodo*

Nella redazione del trattato Contarini segue gli scritti aristotelici di filosofia naturale. Ciò avviene talora con attitudine critica e comparativa, esponendo la tesi di Aristotele assieme alle interpretazioni dei commentatori, per poi trarre bilanci finali riassuntivi. Questa prassi è riscontrabile in alcuni luoghi essenziali del trattato, come la definizione di 'elemento', il vuoto, le maree, la permanenza delle forme sostanziali degli elementi, l'odorato animale. In molti casi, Contarini non fa mistero dei propri dubbi sulla *ratio* aristotelica, che richiede di essere chiarita o reinterpretata per renderla più consona all'evidenza empirica – il caso del fiuto dei cani è esemplare di questa indagine. In altre circostanze, la traccia aristotelica non è vagliata criticamente, bensì seguita tanto negli argomenti, quanto nelle soluzioni.<sup>11</sup>

Inoltre, il trattato fa ampio uso dei commentatori antichi e scolastici. Sono autorità di riferimento Teofrasto, Galeno e Averroè: il primo, sulle qualità accidentali dei corpi, il secondo sulla natura degli elementi e delle complessioni, il terzo per un orientamento generale nella fisica aristotelica. Compaiono anche Alessandro di Afrodisia, Avempace e Avicenna, normalmente riportati dal commento averroista e spesso confutati. Alessandro è particolarmente importante poiché il suo *De mixtione*, assieme alle *Vite* di Diogene Laerzio, introduce Contarini alle teorie fisiche della scuola stoica, in particolare di Crisippo. Un ruolo decisivo spetta poi ai commenti di Alberto e di Tommaso. Ciò però non consente di dedurre una piena adesione al tomismo e, anzi, l'analisi delle ricorrenze esplicite dell'autorità di Tommaso mostra invece il contrario: per tre volte Contarini annovera la *ratio* dell'Aquinata – sul vuoto, sulla forma degli elementi nei misti, sul movimento dei gravi – per poi dirsi tutte le volte insoddisfatto e preferire Averroè.

---

<sup>11</sup> Sulla metodologia di Contarini nei testi filosofici si veda E. BLUM – P.R. BLUM, *Gasparo Contarini philosopher*, p. 488 e p. 494, per i quali l'approccio scientifico contariniano è accurato, maturo e profondamente dialettico nel far interagire le fonti. Parzialmente diverso è il giudizio di P.B. ROSSI, *Sempre alla pietà*, p. 325, per il quale Contarini raccoglie autorità eterogenee, difficilmente integrabili in un sistema. Non è da escludere che queste due valutazioni rispecchino, ciascuna a suo modo, la sproporzione critica interna al testo.

L'esposizione critica, fatta per comparazione di *rationes*, dice molto anche sul metodo di indagine di Contarini. Egli fa costante uso di argomenti metafisici all'interno di argomentazioni naturalistiche: la stessa causa privativa, rivolta al non-ente, non è altro che l'applicazione naturale di un paradigma ontologico già discusso nel *Compendium*. Accade però che spesso egli non sappia orientarsi nel dirimere alcune aporie fisiche delle sue autorità e in questi casi egli non esita ad affidarsi all'esperienza diretta dei fenomeni: l'esperibilità dei fenomeni naturali rappresenta un criterio fondamentale del trattato *De elementis*, in cui ricorre 27 volte (nelle varianti *experientia-experimentum-experire*). Il ricorso alla verifica diretta scioglie i dubbi nel testo e i passaggi più complessi o importanti: così accade per le inserzioni biografiche del secondo libro sulla delegazione veneziana in Germania e Spagna, per la descrizione del movimento marino nella Laguna e per le scoperte geografiche sulle coste africane. Per Contarini si tratta di testimonianze che non solo chiarificano la dinamica naturale, ma che dirimono discussioni di vecchia data – come nel caso delle zone abitabili africane.<sup>12</sup>

## Teoria degli elementi

### § 1) Definizione

Contarini definisce elemento ciò che contribuisce alla costituzione di un corpo inerendovi come parte costitutiva. Inoltre, tale elemento deve essere indivisibile secondo la specie.<sup>13</sup> Delle sei

---

<sup>12</sup> Sul ricorso all'esperienza si veda E. BLUM – P.R. BLUM, *Gasparo Contarini philosopher*, p. 488. Pare inoltre interessante ricordare che la prima edizione aldina del trattato, nel 1551, fosse adespota, volgarizzata, mutila di tre libri e, per la parte rimanente, priva di tutte le inserzioni biografiche sulle missioni diplomatiche. Ciò si deve forse alla necessità di rendere irricognoscibile la paternità contariniana del testo. A tal proposito si veda L. THORNDIKE, *A history of magic*, V, p. 555-6; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 87.

<sup>13</sup> *De elementis*, I, p. 2 F-G. Sulle definizioni di elemento si veda ARISTOTELE, *Il cielo*, III, 3, 302 a 15-18, p. 389: «Sia dunque elemento il corpo in cui gli altri corpi si lasciano dividere, presente in essi in potenza o in atto [...] mentre esso non si lascia a sua volta dividere in parti che differiscano da esso per la specie»; *Metafisica*, V, 3, 1014 a 25 – b 15, in particolare 1014 a 25-30, p. 781: «Si

definizioni aristoteliche della *Metafisica*, in particolare la prima offre tutti i riferimenti utili a Contarini, poiché compendia insieme l'inerenza al composto e l'indivisibilità secondo la specie.<sup>14</sup> Seguendo Aristotele, Contarini espone l'esempio ambiguo delle sillabe: elementi sono le lettere pronunciate da una voce, le quali a loro volta non possono essere divise ulteriormente; al contrario, non sono elementi le sillabe, poiché sono ulteriormente divisibili e le parti costituenti non sono sillabe a loro volta, bensì lettere.<sup>15</sup> Si fa riferimento anche agli *Analitici posteriori*, intendendo forse le premesse come elementi del sillogismo; tuttavia, questa ulteriore autorità non ha seguito argomentativo nel contesto del *De elementis*.<sup>16</sup>

Posta la definizione aristotelica, subito Contarini passa a considerare gli elementi in rapporto al genere della causa materiale.<sup>17</sup> Il primo quesito posto dal filosofo è se gli elementi seguano il comportamento della materia o piuttosto quello della privazione: la prima, infatti, permane nel composto, la seconda no.<sup>18</sup> Stante la definizione iniziale, per essere tali gli elementi devono inerire a ciò che compongono, e con ciò manifestano un comportamento analogo a

---

dice elemento ciò dalla cui immanenza un oggetto risulta originariamente composto e che è specificamente indivisibile in un'altra specie [...]».

<sup>14</sup> Sull'indivisibilità è rilevante anche ARISTOTELE, *Il cielo*, III, 3, 302 a 15-20, p. 389: «Sia dunque 'elemento' il corpo in cui gli altri corpi si lasciano dividere, presente in essi in potenza o in atto [...] mentre esso non si lascia a sua volta dividere in parti che differiscano da esso per la specie». Cfr. A. ACHILLINI, *De elementis*, II, p. 25r-v.

<sup>15</sup> *De elementis*, I, p. 3 A. L'esempio delle sillabe è ricavato da ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII, t. 60, f. 208 H-K. Più avanti Contarini riconosce l'impossibilità di definire *elemento* qualsiasi corpo composto di parti dissimili, poiché i veri elementi sono le parti costituenti, non l'aggregato (*De elementis*, I, p. 2 H).

<sup>16</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Analitici posteriori*, I, 23, 84 b 25, p. 951. Su quali parti del sillogismo debbano essere ritenute propriamente elementi (se i termini medi ovvero le premesse maggiori) rimando a W.D. ROSS, *Aristotle's Prior Analytics and Posterior Analytics*, p. 584.

<sup>17</sup> *De elementis*, I, p. 2 G. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 2, 339 a 28-30.

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, I, 7, 190 b 1-10, descrive la privazione come detrazione di sostanza al fine di guadagnare l'oggetto (il caso esemplare è quello della statua, la cui pietra sbozzata di scarto chiaramente non rientra nel composto finale).

quello della materia. D'altro canto, il comportamento della materia e degli elementi è confrontabile sono in modo analogico. La materia infatti non può essere ritenuta a sua volta un elemento: essa è del tutto priva di forma e ciò comporta che essa non abbia alcuna specie.<sup>19</sup>

L'esclusione della materia – in quanto priva di forma – e dei composti – in quanto divisibili – restringe l'ambito di individuazione degli elementi, che devono essere corpi semplici e immisti, dotati di una forma.<sup>20</sup> L'espressione 'corpi semplici' richiede però un'ulteriore precisazione. La semplicità degli elementi esclude che essi nascano dalla composizione di altri corpi. Allo stesso tempo, però, Contarini fa ben salva la composizione aristotelica di materia e forma: benché semplici, gli elementi sono pur sempre corpi e quindi richiedono una materia di base e delle forme attualizzanti – ottenute, come si vedrà, dal contatto delle quattro qualità primarie.<sup>21</sup>

In seguito, Contarini propone una dossografia critica delle tesi antiche sulla natura degli elementi. Anzitutto egli menziona le omeomerie di Anassagora e gli atomi di Democrito, segnalando però anche le confutazioni di Aristotele, rispettivamente in *Fisica* I, 4 (187 a 12 – 188 a 15) e in *De caelo* III (forse Contarini ha in mente il cap. 4, 303 a 3 sgg.).<sup>22</sup> Ampio spazio è dedicato alla posizione platonica del *Timeo*

---

<sup>19</sup> *De elementis*, I, p. 2 H. Il problema della natura della materia elementare era posto già in rilievo dai commentatori di Aristotele. Cfr. R. SORABJI, *Space, matter and motion theories*, p. 11: «But just because the elements are elementary (they are not, for example, made up of atoms, in Aristotle's view), it is not obvious what more fundamental thing there is that could be first water and then air. The persisting matter in this case sounds once again like a shadowy entity, or non-entity. And some have taken advantage of certain disclaimers in Aristotle to deny that he believes in prime matter at all».

<sup>20</sup> *De elementis*, I, p. 3 B.

<sup>21</sup> ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 1, 329 a 25-27, p. 105: «Noi, invece, diciamo che c'è una certa materia dei corpi sensibili, che però non è separata, ma è sempre accompagnata da un'opposizione; è da questa materia che nascono i cosiddetti elementi». Si segnala anche l'opinione stoica, riportata da DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 136-7, p. 348.

<sup>22</sup> *De elementis*, I, p. 3 C-D. In realtà le considerazioni di Aristotele sugli atomi sono riferibili a *Metafisica*, X, 4, 985 b, 3-9; *La generazione e la corruzione*, I, 2, 315 b 6-9; I, 8, 324 b; *Fisica*, IV, 6, 213 a-b. Cfr. ALBERTO MAGNO, *De generatione et*

(56 b e 63 c-d): gli elementi sono composti di superfici geometriche.<sup>23</sup> Accanto alla posizione platonica viene proposta anche l'analisi di Tolomeo sugli angoli inscritti in una circonferenza, esposta nell'*Almagesto* attraverso l'analisi trigonometrica.<sup>24</sup>

Contro le posizioni dei filosofi antichi Contarini segnala quattro aporie.<sup>25</sup> Le superfici platoniche non possono essere principio degli elementi, poiché esse sono infinitamente divisibili – stante l'esempio geometrico dei punti immateriali di una linea.<sup>26</sup> In risposta a Platone, egli aggiunge che le principali mutazioni concernenti i corpi misti (generazione, nutrizione, crescita) hanno a che fare con la terra: pertanto questa non può essere identificata con un corpo immutabile come il cubo.<sup>27</sup> La posizione pitagorica – ma condivisa anche da Platone nel *Fedone* – sulla forma dell'universo a dodecaedro è confutata ribadendo che all'universo spetta la forma sferica.<sup>28</sup> La quarta confutazione è diretta insieme contro i Pitagorici e contro Democrito. Se i principi primi sono immutabili e per natura rifuggono il patire e il mutare, possono sì rientrare nella costituzione degli elementi, tuttavia non possono contribuire a generare i corpi misti: ogni principio (sia esso solido geometrico o atomo) si aggregerebbe solo con ciò che ha qualità e natura omogenee ad esso; non con ciò che presenta qualità

---

*corruptione*, l. 1, t. 1, c. 2, p. 114; GALENO, *De elementis*, 2, p. 59; PLUTARCO, *Placita philosophorum*, I, 3, p. 1681.

<sup>23</sup> *De elementis*, I, p. 3 B; p. 4 E.

<sup>24</sup> TOLOMEO, *Almagesto*, I, 10. È interessante osservare che del passo contariniano circolava anche una variante d'autore piuttosto sostanziosa, presente nell'edizione parigina del 1548 (Parisiis, apud Divitem) e nella sua dipendente del 1564 (Parisiis, apud Wechelum). Questa variante compare anche nel testimone manoscritto della *British Library*, cod. 10707, la cui c. 5 è aggiunta postuma di mano diversa dal corpo del testo.

<sup>25</sup> In *De elementis*, I, p. 7 B, Contarini rinvia più genericamente alle confutazioni di ARISTOTELE, *De caelo*, III contro Platone; e di GALENO, *De elementis*, pp. 419-21, ma soprattutto p. 424 contro l'atomo democriteo.

<sup>26</sup> *De elementis*, I, p. 6 H. Cfr. EUCLIDE, *Elementi*, I, deff. I e III, p. 779.

<sup>27</sup> L'insoddisfazione per il discorso platonico sulla terra è mostrata da Aristotele, *Il cielo*, III, 6, 306 a 19-24.

<sup>28</sup> *De elementis*, I, p. 7 A; PLATONE, *Fedone*, 110b; TOLOMEO, *Almagesto*, I, 4 (Venetiis, 1515, f. 3r); e la scuola stoica, riportata da DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 140, p. 349.

differenti.<sup>29</sup> Date queste premesse, dunque, la varietà dei corpi misti del mondo sarebbe del tutto inspiegabile.

## § 2) Struttura dell'elemento

Una volta confutate le posizioni degli antichi, Contarini si dedica alla struttura dell'elemento, indagando anzitutto se in esso si possa individuare qualche forma di composizione. Gli elementi devono essere considerati come corpi semplici e immisti, poiché non sono generati dall'aggregazione di parti prime dissimili fra loro.<sup>30</sup> Essi invece sono costituiti a partire da una materia e una forma capaci di garantire una determinazione essenziale – senza il pericolo di considerare materia e forma come elementi a loro volta. L'atto, in particolare, è essenziale alla costituzione: in quanto corpo sensibile, l'elemento non funge da atto di per sé, ma ha bisogno di un concorso attualizzante estrinseco che lo ponga in esistenza.<sup>31</sup> D'altro canto, gli elementi sono accomunati da una materia prima e medesima per tutti, la quale è distinta e determinata attraverso le forme e le specie.<sup>32</sup> Essa è fondamentale per l'assunzione delle qualità contrarie che determinano i movimenti.<sup>33</sup> Ciò che ha un contrario – stando alla *ratio* aristotelica – è necessariamente predisposto alla generazione e alla

---

<sup>29</sup> *De elementis*, I, p. 7 A-B. Sul problema del contatto e dell'azione-passione degli elementi per ottenere la mescolanza si veda ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 6, 322 b 23-30; I, 7, 323 b 10-13. La critica all'atomismo si trova *Ivi*, I, 8, 326 a 5-15; GALENO, *De elementis*, 2, pp. 63-7.

<sup>30</sup> *De elementis*, I, p. 7 B-C. Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, I, 3, 270 a 13-26; AVERROÈ, *In De caelo*, I, t. 20, p. 14 I-15 E; SIMPLICIO, *In De caelo*, I, 3, p. 144, l. 40 sgg.; ALBERTO MAGNO, *De caelo et mundo*, l. 1, t. 1, cc. 8-9, pp. 20-1.

<sup>31</sup> *De elementis*, I, p. 7 D. La considerazione sull'atto, qui esposta, discende dalla *Metafisica* aristotelica ed era esposta già nelle risposte a Pomponazzi del *De immortalitate animae*.

<sup>32</sup> *De elementis*, I, p. 8 E. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 9, 335 a 26-30.

<sup>33</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 4, 320 a 3-5; AVERROÈ, *In De generatione et corruptione*, I, t. 43, p. 360 G-K; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De mixtione*, XIII, 229, l. 30 sgg.; ALBERTO MAGNO, *De generatione et corruptione*, l. 1, t. 4, c. 1, p. 151.

corruzione.<sup>34</sup> La provata composizione di materia e forma e l'indagine sul movimento portano per conseguenza che gli elementi siano corruttibili.

Prima di avviare la trattazione sugli elementi in quanto componenti dell'universo, a partire dallo studio del loro movimento, Contarini sente il bisogno di aprire una parentesi metafisica concernente le forme degli elementi. Tale richiamo è complementare a quanto affermato nel libro sesto del *Compendium primae philosophiae*: Contarini ritiene che il mondo elementare rappresenti il punto di maggior distanza dalla completezza e pienezza ontologica rappresentata dal vero primo principio dell'universo, che è Dio. Nell'emanazione dal Principio, Contarini colloca da un lato la divinità, *principium atque origo*, e all'estremo opposto gli elementi, *mundum infimum* e *imperfectio*. Il mondo degli elementi è dominato dalla combinazione casuale, dal caos e dalla moltitudine delle parti che si mescolano.

È significativo che in questa sede Contarini recuperi anche un lessico proprio della filosofia calcolatoria e già trattato da Pietro Pomponazzi, almeno nel *De intensione et remissione formarum*. Contarini infatti ascrive gli elementi la privazione o *non-ens*<sup>35</sup>, mentre in Dio si raccoglie la perfetta *latitudo entis*, cioè un'ampiezza ontologica del tutto perfetta e compiuta, poiché non v'è più passaggio da potenza a atto e Dio è pienamente attualizzato. L'universo eredita questa *latitudo* divina in modo corrotto e in forma degradata, cosicché alcuni enti mostrano più predisposizione di altri al divenire, al passaggio potenza-atto.<sup>36</sup> Gli elementi si situano all'estremo inferiore di questa catena ontologica. Le loro essenze sono determinate dalle forme infime e più prossime alla materia prima, al punto che il legame con il divenire

---

<sup>34</sup> *De elementis*, I, p. 7 D. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 3, 319 a 17-23; II, 4, 331 a 13-15.

<sup>35</sup> Sulla causa privativa si veda *Compendium*, II, 107 E-F. Riguardo al *non-ens* e la causa materiale è interessante quanto afferma M. MIGLIORI, *Introduzione*, p. 31: «In che cosa consiste la causa materiale? Nella possibilità di essere e di non essere, cioè nella capacità che ha il sostrato di essere questo oggetto, e di conservare nel contempo la possibilità di ricevere un'altra forma». In questo senso il *non-ens* come causa privativa codifica la permanente potenzialità delle mescolanze tra gli elementi, e la continua alterazione dei corpi misti.

<sup>36</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, X, 19, pp. 197-8.

e la potenza – nei processi più elementari e naturali possibile, cioè la generazione e corruzione materiale dei corpi – contraddistingue il loro statuto ontologico di enti inferiori.

Contarini introduce alcuni esempi sulla causa privativa, proponendo la tesi che la natura spesso non porti a termine ciò che incomincia: come ha segnalato Thorndike, da questa causa privativa dipende l'accidentalità dei fenomeni terreni.<sup>37</sup> Da essa si genererebbero anche corpi misti definiti *monstra* poiché lontani dalla finalità prima della natura; e con la stessa ragione si giustificerebbero i decadimenti da un corpo misto a un altro differente.<sup>38</sup> D'altro canto, egli si preoccupa molto di riconsiderare il comportamento degli elementi in aggregazione in rapporto alle cause celesti. Nel primo libro della *Fisica* Aristotele aveva segnalato la funzione strutturale della privazione per quanto concerne la natura degli enti sottoposti a generazione e corruzione.<sup>39</sup> Tuttavia, secondo Contarini, gli aristotelici hanno scordato di elencare questa causa. Per questa ragione, l'astrologia divinatrice è fallace in quanto ha poi imposto un vincolo necessario e cogente delle cause celesti sui fenomeni sublunari; un vincolo che secondo Contarini, non tiene conto dell'imperfezione e della privazione ontologica che differenzia mondo celeste e mondo terreno.<sup>40</sup>

Contro questo modello radicalmente determinista, Contarini fa riferimento ai *Meteorologica* di Aristotele: il mondo terrestre funge da

---

<sup>37</sup> Cfr. L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, vol. V, p. 555.

<sup>38</sup> *De elementis*, I, p. 7 D. Cfr. La parentesi sui *monstra*, combinata alla critica dell'astrologia divinatrice, sembra rimandare a P. POMPONAZZI, *Il fato*, I, 6, pp. 45-7; I, 13, p. 193 e II, 7, p. 413.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, I, 7, 189 b 30 – 191 a 23. Sullo stesso tema si veda F. MASI, *La definizione aristotelica di movimento*, p. 69; A. MARMODORO, *Causation without glue: Aristotle on causal powers*, p. 226-7; G. GIARDINA, *Hupokeimenê Physis*, pp. 545.

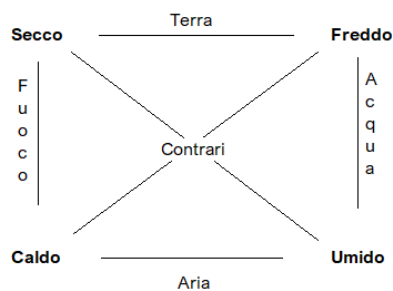
<sup>40</sup> Contarini potrebbe fare riferimento ad autori quali Pietro d'Abano, Pierre d'Ailly, Alberto Magno e Roger Bacon (sulle fonti dell'astrologia divinatrice nel medioevo si veda S. CAROTI, *Le fonti medievali delle Disputationes*). Sulla critica all'astrologia divinatrice si segnalano assonanze con le *Conclusiones* di Giovanni Pico (C. VASOLI, *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico*, p. 7). Pico osserva anche che l'azione delle cause celesti sia sempre la medesima, ma il mondo inferiore degrada per disposizione della materia (*Ivi*, p. 9, n. 30).



materia, sulla quale le cause celesti imprimono il loro movimento attraverso la luce e il calore etereo.<sup>41</sup> Molti fenomeni passibili della generazione, della corruzione e dei processi aggregativi degli elementi debbono essere riferiti all'influsso stellare, ma a partire dalle condizioni ontologiche che gli enti inferiori possiedono.<sup>42</sup>

### § 3) Variazioni qualitative e mescolanze

Le qualità primarie costituiscono le componenti formali di ogni elemento: ogni alterazione elementare, infatti, dipende dal contatto fra qualità che informano la materia prima e la determinano. Le qualità quattro sono caldo, freddo, umido e secco; dal loro contatto reciproco si generano gli elementi primi.<sup>43</sup> La loro proprietà comune è di essere percepibili al tatto. Queste qualità sono disposte tra loro nel celebre quadrato oppositivo, capace di dar conto sia della genesi degli elementi dall'incontro fra qualità diverse, sia della contrapposizione



fra qualità opposte e, per conseguenza, elementi opposti. Delle sei congiunzioni possibili, infatti, solo quattro sono contemplate, mentre due vengono scartate dalla natura poiché contrappongono nettamente i termini coinvolti.<sup>44</sup>

Una volta elencate le qualità e le reciproche combinazioni, Contarini affronta una domanda capitale: rispetto agli elementi, quale ruolo svolgono le qualità? Esse vanno considerate come forme, poiché

<sup>41</sup> Sul calore etereo si veda ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 3, 340 b 10-14; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, I, 3, pp. 23-26.

<sup>42</sup> *De elementis*, I, p. 9 C. Nel *De generatione animalium*, Aristotele ha stabilito la natura specifica di questo calore di connessione: si tratta di una qualità – non un vero e proprio corpo, come voleva Platone – che penetra e permea i corpi terreni e il suo calore non è igneo, bensì ‘proporzionato’ all’elemento stellare. Cfr. ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, III, 6, 669 b; *La respirazione*, 469 b – 470 b.

<sup>43</sup> *De elementis*, III, p. 42 E. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 2, 329 b 7; II, 3, 330 b 30-35; *L’anima*, II, 11, 423 b 27-29.

<sup>44</sup> *De elementis*, III, p. 42 E-F.

determinano in qualche modo la materia prima, ma si tratta di forme molto particolari. Alessandro di Afrodisia riteneva che le qualità fossero vere e proprie sostanze, capaci di concorrere alla genesi degli elementi.<sup>45</sup> Contarini scartata nettamente questa proposta perché, interpretando il *De anima* aristotelico, egli ritiene che la sostanza non sia di per sé sensibile.<sup>46</sup> Le qualità, dunque, sono sì forme, ma non sostanziali: saranno semmai 'forme accidentali', poiché danno l'essere agli elementi secondo il più e il meno, in modo accidentale.<sup>47</sup>

Inoltre, se le qualità fossero veramente sostanze e dal loro contatto si generassero gli elementi, occorrerebbe poi fare i conti con diversi problemi: a) in un qualsiasi elemento, una sola qualità fungerebbe da sostanza, mentre l'altra finirebbe con l'essere un accidente; b) la stessa qualità potrebbe diventare sostanza per due elementi contemporaneamente (es. il secco per fuoco e terra); c) se poi due qualità fungono da sostanza a un unico elemento, la stessa porzione di materia prima sosterrrebbe una duplice forma sostanziale.<sup>48</sup> Tali argomenti provano che l'ipotesi di una sussistenza sostanziale delle qualità non è ammissibile. Solo gli elementi sono sostanze semplici, composte di materia e forma. Le qualità prime, invece, ineriscono agli elementi al livello più elevato di intensità, ma pur sempre accidentale: una soluzione necessaria a evitare l'alternativa avicenniana di una inerenza rimessa o indebolita. Ciò consente che l'elemento, preso nella sua purezza, possieda una determinazione qualitativa al suo massimo grado e non sia condizionato dalle forme degli altri elementi<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> *De elementis*, III, p. 42 G. Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Mantissa*, p. 124, II. 13-20. Sulla posizione alessandrista cfr. PIETRO D'ALVERNIA, *Quaestiones in De caelo*, III, q. 3, p. 529; PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, f. 89a E (a tal riguardo V. PERRONE COMPAGNI, *La differenza 156 del Conciliator*, p. 75). Una tesi analoga è attribuita agli Stoici da PLUTARCO, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 50, pp. 2109-11.

<sup>46</sup> ARISTOTELE, *De anima*, II, 12, 424 a 17-23. Cfr. GIOVANNI BURIDANO, *Super De generatione et corruptione*, q. 6, p. 221; *Quaestiones in Aristotelis De caelo*, IV, q. 5, p. 542.

<sup>47</sup> Cfr. S. FAZZO, *Alessandro di Afrodisia sulle 'contrarietà tangibili'*, p. 161.

<sup>48</sup> *De elementis*, III, pp. 42 H – 43 A.

<sup>49</sup> *De elementis*, III, p. 43 B. Cfr. GALENO, *De elementis*, 6, p. 117; *De complexionibus*, I, 8, pp. 35-6.

D'altro canto, contravvenendo Averroè – o almeno ciò che al *Commentator* veniva attribuito<sup>50</sup> – Contarini non concede che le qualità prime siano considerate affezioni 'proprie' degli elementi: non è possibile, in altri termini, associare univocamente ciascuna forma elementare con una delle quattro qualità prime, cosicché al presentarsi della qualità, necessariamente ne consegua anche una specifica forma.<sup>51</sup> Come si è visto discutendo la genesi degli elementi, questi nascono dal contatto fra due qualità prime su una materia amorfa. Al contrario, diciamo *propria* una determinazione che pertiene sempre e unicamente a uno specifico ente.<sup>52</sup> Le qualità prime non possono essere affezioni proprie dell'elemento, poiché ciascuna ne origina almeno due (es. il caldo partecipa alla generazione di fuoco e aria). Ne verrebbero due conclusioni assurde: a) se una qualità informasse al contempo due elementi, dovremmo ammettere che in un'unica porzione di materia esistono due sostanze; b) se una qualità informa un solo elemento, dovremo chiederci quale dei due – essendo la qualità adiafora.

Scartata sia l'ipotesi delle affezioni proprie sia la tesi sostanzialista, rimane da spiegare come le qualità prime si combinino negli elementi e come permangano in essi da un punto di vista formale. Per giustificare tale passaggio, dunque, Contarini subordina direttamente la forma dell'elemento alla variazione delle due qualità primarie. Quando l'acqua viene a contatto con il caldo, la qualità del freddo è sottoposta a una progressiva riduzione, potenzialmente fino a scomparire. Se la variazione da freddo a caldo è estrema, la forma sostanziale dell'acqua verrà meno, lasciando il posto alla forma del fuoco.<sup>53</sup> Se invece la variazione si ferma a un livello-soglia intermedio,

---

<sup>50</sup> La precisazione di Contarini fa probabilmente riferimento al rifiuto dei cosiddetti 'Averroisti latini' (Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia) di sostenere la tesi di Averroè. A tal proposito si veda G. FIORAVANTI, *Antonio da Parma e la mixtio elementorum*, p. 379; ID., *La quaestio de mixtione elementorum*, pp. 152-3.

<sup>51</sup> *De elementis*, III, p. 46 F-G. Cfr. AVERROÈ, *In De caelo*, III, t. 67, f. 227 E-F.

<sup>52</sup> ARISTOTELE, *Topici*, V, 1, 128 b 15-21.

<sup>53</sup> *De elementis* III, p. 46. La scala di intensità qualitativa conseguente da questo corpo medio è variabile sulla base dei rapporti proporzionali delle qualità che partecipano a informare il corpo. A tal proposito si veda ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, p. 354, n. 14.

da essa non si genererà né acqua né fuoco, bensì un corpo misto dotato di forma sostanziale propria. In questo terzo corpo, le forme degli elementi estremi rimarranno in grado ridotto e attenuato [*in gradu remisso*].<sup>54</sup> Con questa soluzione Contarini avoca la genesi degli elementi e dei corpi alla sola variazione qualitativa: non esistono elementi ideali o forme sostanziali autonome, bensì solo condizioni fisiche della materia nelle quali ciascun elemento può iniziare a sussistere.

Il problema della natura delle qualità non si esaurisce al livello degli elementi, ma è tradotto poi nella loro mescolanza: se consideriamo i corpi misti, le forme sostanziali e le qualità degli elementi rimangono in qualche modo, oppure corrompono?<sup>55</sup> La comparazione è parallela, poiché dallo studio delle forme delle qualità negli elementi si passa all'analisi delle forme degli elementi nei composti misti. Ancora una volta, per analizzare il quesito Contarini si rivolge alla tradizione peripatetica, partendo da Avicenna: nel corpo misto le forme sostanziali degli elementi permangono in atto perfetto; tutt'al più subiscono un leggero indebolimento.<sup>56</sup> Tale soluzione crea però un problema di sovrapposizione di forme: se la tesi di Avicenna è vera, nel corpo misto non potrebbero darsi ulteriori forme sostanziali, oltre a quelle degli elementi.

---

<sup>54</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 7, 334 b 21-27; N. ORESME, *In Physicam*, q. V, 8, p. 617-21; A. ACHILLINI, *De elementis*, III, p. 79v. Rispetto alla tradizione, Contarini si distingue per la proposta del livello soglia: una inserzione che non ha riscontro né in Achillini (per il quale le forme elementari sono presenti *in instanti* nei corpi misti, per poi intensificarsi o ridurre dopo il contatto), né negli autori antichi (per i quali *intensio* e *remissio* insorgono tutte dopo contatto di qualità, non prima). L'originalità della proposta di Contarini è rilevata da GALILEO GALILEI, *Tractatus de elementis*, p. 133: «In modo vero quo formae intenduntur et remittantur, non conveniunt. Contarenus enim dicit, formas elementorum non introduci successive ad intentionem qualitatis, sed fieri alterationem qualitatum usque ad certum gradum, ad quem sequitur forma misti et sub quo formae elementorum non possunt esse integrae».

<sup>55</sup> Cfr. A. ACHILLINI, *De elementis*, III, p. 75 r-v.

<sup>56</sup> *De elementis*, III, p. 44 E. Cfr. AVERROÈ, *In De caelo*, III, t. 67, f. 227 D-E; TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 5 a. 7 co.; *Quodlibet* I, q. 4 a. 1 ad 3 dove si riporta la tesi avicenniana. Sul problema si veda A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, pp. 28-32

D'opinione contraria, Tommaso ha ritenuto che le forme degli elementi permangano solo in potenza, ossia *virtualmente*.<sup>57</sup> Benché questa tesi crei meno problemi, tuttavia Contarini sembra ancora insoddisfatto per tre ragioni. Anzitutto, gli elementi costituiscono la materia dei composti: tuttavia, ciò impone che essi in qualche modo permangano, altrimenti si dovrà parlare di privazione, non di materia. In secondo luogo, se l'elemento è parte di ciò cui inerisce, esso non può venir meno al momento della composizione. Infine, la corruzione degli elementi non è ammissibile poiché i composti spesso possono essere scissi nei loro elementi costitutivi.<sup>58</sup> Come si vede, le tre obiezioni a Tommaso – nonostante la prudenza usata nell'introdurle – sono radicali e sono proposte a partire dalle definizioni di elemento fornite nel primo libro del *De elementis*.

La proposta più convincente risulta quella di Averroè: nella scala delle forme, quelle degli elementi sono le più imperfette; per questa ragione, esse si avvicinano alla natura degli accidenti.<sup>59</sup> Se consideriamo i corpi misti, le forme elementari persistono ma alla maniera degli accidenti e in grado indebolito.<sup>60</sup> L'espressione *more accidentium* è decisiva per combinare la sovrapposizione delle forme

---

<sup>57</sup> *De elementis*, III, p. 44 G. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 76 a. 4 ad 4; *De mixtione elementorum*; ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 4, t. 1, c. 1, p. 211. Sulla posizione tomista si veda A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, pp. 36-40, nonché pp. 91-140, dove si segnala che la *ratio Thomae* viene sviluppata, tra gli altri, da TEMISTIO, *De anima*, II, t. 4; FILOPONO, *De generatione*, II, comm. 33; PIETRO D'ALVERNIA, *Quodlibet* III, q. 7; EGIDIO ROMANO, *De generatione*, I, q. 17; DUNS SCOTO, *Sententiae*, II, d. 15, q. unica; GREGORIO DA RIMINI, *Sententiae*, II, d. 15, q. 1; GIOVANNI CAPREOLO, *Summa*, d. 15, q. 1.

<sup>58</sup> *De elementis*, III, p. 44 G-H.

<sup>59</sup> *De elementis*, III, p. 45 C-D. AVERROÈ, *In De caelo*, III, t. 67, f. 227 C-D. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 76 a. 4 ad 4; *Quodlibet* I, q. 4 a. 1 ad 3; *Questio de anima*, a. 9 ad 10; *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 3 ad 6; A. ACHILLINI, *De elementis*, II, a. 3, p. 37r. Per un inquadramento della posizione averroistica si veda A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, pp. 33-6 e pp. 41-90. Tra i sostenitori della soluzione averroistica troviamo ENRICO DI GAND, *Quodlibet* IV, q. 15; PIETRO DI GIOVANNI DEGLI OLIVI, *Sententiae*, II, q. 22; GIOVANNI DI JANDUN, *Metaphysica*, VIII, q. V; PAOLO VENETO, *De generatione*, I, c. 25 f. CXXIV – CXXIIr.

<sup>60</sup> *De elementis*, III, p. 45 A.

nella natura dei corpi composti. Quelle qualità che caratterizzano gli elementi non possono scomparire coi corpi misti: esse permangono, tanto che ne sperimentiamo la natura anche a una banale verifica empirica (per es. se un corpo sia freddo o caldo); tuttavia questa permanenza è accidentale e variabile su una scala di intensità qualitative, secondo il più e il meno. Nei corpi misti gli elementi non conservano un atto perfetto – come voleva Avicenna – né un atto corrotto – come per Tommaso – bensì un atto ridotto [*actus refractus*].<sup>61</sup> In tal modo egli ha garantito la continuità fra la combinazione delle qualità e la combinazione degli elementi: in entrambi i casi si dà una forma accidentale che permane nel misto, ma in grado depotenziato.

L'ultimo dubbio proposto riguarda il destino delle qualità nei corpi misti: è caratteristica delle qualità prime permanere nel composto, anche dopo la mescolanza degli elementi. Proprio per questa ragione, dei corpi misti possiamo dire che riscaldano, raffreddano, seccano o sono umidi.<sup>62</sup> Contarini discute anche se la permanenza delle qualità si verifichi *in atto* ovvero solo in potenza [*virtute*]. La preferenza per la soluzione *in atto* è motivata da una constatazione empirica: quando tocchiamo un corpo ne percepiamo determinate e precise qualità, concretamente tangibili.<sup>63</sup> La materia dunque possiede una certa disposizione [*dispositio*] imposta dalle qualità che la informano; e conserva tale disposizione anche nel corpo misto, con tutte le caratteristiche epifenomeniche che questo comporta.

#### § 4) Le qualità prime - elenco

Il caldo, o calore, è la qualità che associa cose omogenee.<sup>64</sup> Delle quattro, esso è la qualità fondamentale, poiché già a livello ontologico sembra emulare la perfezione dei corpi celesti. Da un punto di vista

---

<sup>61</sup> La stessa osservazione è ripresa da Jacopo Zabarella nel commentare ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 10, 327 b 30-31, pp. 303-4, n. 17.

<sup>62</sup> *De elementis*, III, p. 47 B. Lo stesso problema è esposto da GALENO, *De elementis*, 3, p. 71.

<sup>63</sup> *De elementis*, III, p. 47 C-D. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 2, 329 b 7 sgg.; *De anima*, 423 b 28 sgg. Su questo problema si veda A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, pp. 20-1.

<sup>64</sup> ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 2, 329 b 25-26.

naturalistico, il caldo si distingue dalle altre qualità poiché è massimamente attivo e concorre alla generazione di tutti i corpi misti: esso funge da agente, mentre le restanti tre qualità ne subiscono l'azione passivamente, *vicem materiae*.<sup>65</sup> La potenza del calore è esperibile anche col senso. La sua forza attiva sovrasta l'azione di ogni altra qualità, nonché la forza di resistenza del freddo: basta infatti una piccola fonte di calore, purché continua, per contrastare il freddo di un corpo e provocarne il completo disgelamento. D'altro canto, il caldo sconta una grande debolezza di resistenza: un freddo troppo elevato raffredda rapidamente il corpo caldo. Tale disposizione sembra poi rientrare in un disegno di proporzione armonica fra le qualità, poiché se il calore non fosse debole alla resistenza, l'universo sarebbe già scoppiato per via della forza del fuoco.<sup>66</sup> La disparità di comportamento rispetto all'azione e alla resistenza si deve al rapporto della qualità con la materia: nell'azione, il calore è separato dalla componente materiale, e dunque massimamente potente; nella resistenza, invece, è vincolato alla materia come nutrimento combustibile.<sup>67</sup>

Se posti a confronto, il caldo svolge una funzione vivificante, mentre il freddo somiglia alla privazione e alla morte.<sup>68</sup> Il freddo è capace di congregare insieme elementi omogenei e disomogenei, compattandoli in una staticità che si approssima al *rigor mortis*.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> *De elementis*, III, p. 48 F. Con ciò Contarini sembra contravvenire l'osservazione di ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 1, 329 a 32-33, in cui il freddo non funge da materia del caldo, né viceversa.

<sup>66</sup> *De elementis*, III, p. 48 H. Ritengo necessario emendare il participio *absumpta* in *assunta* [*vi ignis*] poiché il primo verbo (*absumere*, consumare, sprecare) contraddice palesemente il senso del paragone (che richiede *assumere*, aggiungere, accogliere).

<sup>67</sup> *De elementis*, III, pp. 48 H – 49 A.

<sup>68</sup> *De elementis*, III, p. 49 A. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 3, 318 a 17-18; AVERROÈ, *In Meteorologica*, IV, t. 11, ff. 58 F - 59 A; ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 4, t. 1, c. 4, p. 215; *De generatione et corruptione*, l. 2, t. 2, c. 15, p. 198 e t. 3, c. 3, p. 203.

<sup>69</sup> *De elementis*, III, p. 49 C. Sulla combinazione degli omogenei e disomogenei ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 1, 378 b 15-16; *La generazione e la corruzione*, II, 2, 329 b 29-30; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, IV, 1, pp. 282-3; ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 4, t. 1, c. 1, p. 210, nonché p. 213 dove la riporta come tesi avicenniana.

Questo rapporto 'privativo' è determinante in tutta la descrizione della qualità freddo. Persino l'esposizione dell'unico beneficio naturale conseguente dal freddo risente della cooperazione col caldo. Alla vita sulla terra è necessaria una quantità temperata di calore, e ciò si realizza solo per intervento del freddo che stempera un eccessivo aumento della temperatura e consente la vita. Aristotele ha descritto caldo e freddo come qualità attive. Il caldo è capace di essiccare i corpi, grazie alla disgregazione e l'evaporazione delle parti di acqua presenti nel corpo; allo stesso tempo, è in grado di umidificare, provocando la fluidificazione delle parti di acqua coagulata. Anche il freddo coopera, ma solo intervenendo sul vapore acqueo, oppure riducendo il calore.<sup>70</sup> Per parte loro, invece, l'umido non produce altro che l'umido e così anche il secco. Il contrasto umido-secco è speculare alla coppia caldo-freddo. La forza attiva dell'umidità è assai più debole del freddo e del caldo, ma in compenso più potente in resistenza.<sup>71</sup>

Per contrasto, l'umido e il secco, definite 'qualità passive', mostrano una forte capacità di resistenza. L'umidità intrinsecamente presente nell'aria è capace di resistere al calore e indebolirlo molto. Il rapporto di reciproca attrazione fra calore e umidità è presentato da Contarini nei termini di *perfectio* e *perfectibile*.<sup>72</sup> Non altrettanto accade per il freddo, che al contatto con l'umidità non fa che renderla più densa. Si definisce 'secco' ciò che è circoscritto dal proprio termine, non da termine altrui.<sup>73</sup> Il secco è la qualità che presenta la maggior forza di resistenza. Persino a contatto con un corpo umido, il secco mostra una tendenza a resistere nel proprio stato. Infine, il secco non smorza l'umidità, ma semmai ne acuisce la pervasività, raccogliendo insieme una qualità che altrimenti sarebbe fluida.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> *De elementis*, III, p. 50 F. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 2, 330 a 12-24; ALBERTO MAGNO, *De generatione et corruptione*, I, 2, t. 1, c. 6, p. 181.

<sup>71</sup> *De elementis*, III, p. 50 E. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 1, 378 b 22-25; *La generazione e la corruzione*, II, 2, 330 a; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, IV, 1, p. 284.

<sup>72</sup> Contarini descrive l'*humiditas* in termini di *nutrimentum*. Cfr. ALBERTO MAGNO, *De generatione et corruptione*, I, 1, t. 3, c. 15, p. 150.

<sup>73</sup> *De elementis*, III, p. 51 A. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 2, 329 b 33-34.

<sup>74</sup> *De elementis*, III, p. 51 D.



## § 5) Obiezione sul secco

La discussione delle quattro qualità primarie si chiude con una corposa obiezione relativa al secco. Come può accadere, infatti, che il fuoco sia il più secco degli elementi, eppure sia creato e delimitato da ciò che lo contiene – cioè un termine estrinseco? L'esperienza però ci mostra che la forma del fuoco non dipende da esso solo, bensì dall'interazione con l'ambiente contenitore. Contarini si appoggia anzitutto alla soluzione di cui non fornisce l'autore [*nonnulli*]. Stando a questa soluzione, terra e fuoco non sono terminabili da termine estraneo, perché essi hanno già raggiunto per natura il massimo livello di densità (terra) o di rarefazione (fuoco).<sup>75</sup> La terminabilità è semmai caratteristica dell'umido, negli elementi dell'acqua e dell'aria.

Contarini si dice per lo più concorde con questa tesi e tuttavia desidera aggiungere una puntualizzazione: la terminazione estrinseca dipende dal contenitore, non dal secco intrinseco.<sup>76</sup> Se un corpo è secco per natura, non sarà determinato da termine estraneo. Se invece il corpo non è secco per sua natura, ma per accidente, allora la determinazione estrinseca è ammessa. La terra, entro cui il secco inerisce per natura al massimo grado, descrive il primo tipo di comportamento. Per il fuoco invece vale un comportamento diverso: esso è secco per accidente, poiché la sua qualità prima è il caldo; e perciò esso ammette una terminazione estrinseca. Inoltre, il calore determina la massima rarefazione della materia, ostacolandone la costipazione.<sup>77</sup>

L'indagine sulle qualità si conclude con un breve riferimento alle affezioni qualitative dei corpi.<sup>78</sup> Nell'affermare che un corpo è più caldo o freddo, più umido o secco rispetto a un altro, non concorre una sola spiegazione, ma un insieme di fattori. Il caso più semplice è che

---

<sup>75</sup> Potrebbe trattarsi di N. ORESME, *In Physicam*, q. IV, 14, pp. 513-20. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 3, 340 b 19-21.

<sup>76</sup> L'osservazione di Contarini è ricavata da ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 1, 379 a 12-13.

<sup>77</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 3, 331 a 6. Per una descrizione più dettagliata di questa argomentazione, legata alla fortuna di Contarini nel XVI secolo, rimando a L. BURZELLI, *Tradition and success of a physical treatise*.

<sup>78</sup> *De elementis*, III, p. 52 E.

una qualità (es. il caldo) sia particolarmente intensa in un corpo e meno nell'altro. Ma Contarini propone una spiegazione concorrente, che intuisce il rapporto fra pressione e volume descritto un secolo più tardi dalla Legge di Boyle: a parità di temperatura, si dice più caldo il corpo che possiede una densità maggiore e tende a espandersi. Influssiscono sull'aumento del calore il tasso di secchezza (poiché la secchezza alimenta il calore) e la presenza di pori.<sup>79</sup> Infine, esistono corpi che risultano freddi al tatto, ma si rivelano caldi non appena vengono masticati – senza però considerare se ciò dipenda dal processo digestivo.

## § 6) Il movimento

L'indagine sugli elementi in quanto compongono l'universo trae le prime mosse dalla considerazione del movimento: la composizione, infatti, avviene poiché gli elementi riposano nel luogo loro proprio naturale, ovvero perché si muovono in direzione di esso.<sup>80</sup> In quanto corpi semplici, gli elementi godono di un movimento semplice. Aristotele ne aveva fornito due modelli in *De caelo* I, 2: il moto circolare e il moto rettilineo.<sup>81</sup> Lo stesso Aristotele poi notava, al termine del secondo capitolo, che gli elementi sublunari sono contrassegnati da movimento rettilineo, o dal basso verso l'alto (il fuoco) o in senso contrario (terra, aria, acqua); il movimento circolare, invece, veniva associato a qualche corpo superiore proprio del cielo, e cioè l'etere.<sup>82</sup> Contarini compendia questa stessa impostazione sui movimenti. Egli descrive il movimento circolare come specifico dei corpi celesti, né pesante né leggero, non soggetto a generazione e

---

<sup>79</sup> Sui pori si veda ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 2, t. 1, c. 17, p. 56.

<sup>80</sup> *De elementis*, I, p. 9 D. Al ruolo del luogo naturale è attribuita una funzione essenziale nella spiegazione dei movimenti elementari da ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 1, 208 b. Cfr. R. SORABJI, *Space, matter and motion theories*, p. 186; Cfr. H. LANG, *The order of Nature*, p. 153.

<sup>81</sup> ARISTOTELE, *Il cielo*, 268 b 16-30.

<sup>82</sup> ARISTOTELE, *Il cielo*, I, 2, 269 b 3 – 15, pp. 302-3; *Meteorologica*, I, 2, 339 a 12; I, 3, 339 b 17-30. Le indicazioni sull'alto e il basso sono fornite da ARISTOTELE, *Il cielo*, II, 2, 284 b 8 – 285 a 9.

corruzione e pertanto eterno.<sup>83</sup> D'altro canto, gli elementi sono caratterizzati da moto rettilineo che li dispone sull'asse cielo-centro dell'universo.<sup>84</sup>

La seconda indagine sul movimento degli elementi riguarda il motore, e cioè se esso sia estrinseco, come sembra prescrivere Aristotele<sup>85</sup> o intrinseco. Contarini corregge l'impostazione aristotelica con tre contro-argomenti.<sup>86</sup> Egli riconosce che gli elementi in moto non possono essere bipartiti in parte motrice e parte mossa, come accade con gli animali. Tuttavia, non ammette la causa estrinseca di Aristotele e, anzi, usa la stessa *Fisica* aristotelica contro il suo autore. Il primo argomento stabilisce che gli elementi godano di una inclinazione naturale al movimento, che non deve essere ritenuta causa estrinseca, bensì disposizione che la natura inserisce intrinsecamente ai corpi semplici.<sup>87</sup> Contarini si avvale esplicitamente delle indicazioni sulla natura come principio 'interno' di movimento di *Fisica* II, 1; ma i passi aristotelici a supporto di tale convinzione sono disseminati in molte opere.<sup>88</sup> In secondo luogo Contarini recupera un argomento da *Fisica* VII: per Aristotele il motore estrinseco e il mosso dovrebbero accadere contemporaneamente; ma ciò non può verificarsi nel caso degli elementi, dal momento che alcuni salgono e altri scendono – e pertanto richiederebbero un motore estrinseco che nello stesso momento operi due azioni contrarie.<sup>89</sup> Il terzo contro-argomento recupera l'impostazione del primo, sull'inclinazione intrinseca, riferendola però questa volta a *Fisica* VIII, 4, e *De caelo* IV, 1: l'inclinazione [ropè] degli elementi proviene non da motore estrinseco, bensì dalla semplicità

---

<sup>83</sup> Altrettanto indicherà a Fracastoro, commentando gli *Homocentrica* (in GASPARIS CONTARENI *Opera*, p. 239 A-C).

<sup>84</sup> *De elementis*, I, p. 10 G. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 2, 339 a 15-20; I, 3, 340 b 20-23; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, I, 2, pp. 9-10 e I, 3, p. 24.

<sup>85</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 4, 254 b - 255 a, pp. 262-3.

<sup>86</sup> *De elementis*, I, p. 10 H.

<sup>87</sup> *De elementis*, I, p. 11 A. Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, IV, 1, 302 b 28 – 303 a 4; 303 a 29-35.

<sup>88</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, II, 1, 192 b 13-15; III, 1, 200 b 2-13; VIII, 3, 253 b 5-9; VIII, 4, 245 b 16-17; *Il cielo*, I, 2, 268 b 16; *Metafisica*, E, 1, 1025 b 18-21.

<sup>89</sup> *De elementis*, I, p. 11 A. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VII, 1, 242 a 56-59.

della propria forma e qualità, per leggerezza o pesantezza.<sup>90</sup> In *De caelo* IV, 1 Aristotele stabiliva che l'inclinazione discensiva sia determinata dalla pesantezza, mentre l'ascesa è favorita dalla leggerezza dei corpi.<sup>91</sup>

#### § 7) Pesantezza e leggerezza

Seguendo l'esposizione aristotelica di *De caelo* III, 2, Contarini dà per assodato che pesantezza e leggerezza costituiscono i principi intrinseci del movimento ascensionale o discensivo degli elementi.<sup>92</sup> Tuttavia egli si pone una domanda ulteriore, che serve a corroborare quanto aveva ipotizzato in precedenza sulla natura semplice degli elementi: pesantezza e leggerezza sono solo accidenti, riferibili a sostanze differenti; o debbono essere considerati a loro volta sostanze che compongono gli elementi? La trattazione aristotelica in questo caso risolve il dubbio, poiché in *Metafisica*, VI, 14 Aristotele collocava i due concetti di peso sotto la definizione della *qualità* come *accidente*: pesantezza e leggerezza sono affezioni di sostanze in movimento, al pari di calore e freddo, bianchezza e nerezza; ma non sono sostanze sussistenti di per sé.<sup>93</sup>

Contarini si dilunga molto sulla posizione di Averroè e degli averroisti, ai quali pesantezza e leggerezza sembrano essere forme relative alle sostanze e costitutive della specie degli elementi.<sup>94</sup> L'obiezione di Contarini è condotta in primo luogo sulla base del *De anima*: pesantezza e leggerezza concernono i sensi né riguardano meno gli animali che gli uomini.<sup>95</sup> Per questa ragione non sono sostanze, bensì accidenti e si arrestano *circa cortices*, a un livello superficiale della sostanza. Inoltre, Aristotele elencava le due qualità di peso nel novero

---

<sup>90</sup> *De elementis*, I, p. 11 B. Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, III, 2, 301 a 22-26; IV, 1, 302 b 30 – 303 a 30.

<sup>91</sup> ARISTOTELE, *Il cielo*, IV, 1, 303 a 29-34.

<sup>92</sup> *De elementis*, I, p. 11 D. Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, III, 2. Cfr. H. LANG, *The order of Nature*, p. 203. Contarini aveva potuto seguire la questione nel corso del 1506 di P. POMPONAZZI, *De motu gravium et levium*, in particolare p. 287.

<sup>93</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 14, 1020 b 9-12.

<sup>94</sup> *De elementis*, I, p. 12 E. Cfr. il commento di AVERROÈ, *In De caelo*, IV, t. 1, f. 233 L-M.

<sup>95</sup> ARISTOTELE, *L'anima*, II, 2; II, 5; III, 13.

degli accidenti degli elementi in *De partibus animalium*, II, 1.<sup>96</sup> Contarini propende semmai per identificare pesantezza e leggerezza con gli accidenti propri: essi sono coestensivi al corpo cui ineriscono, ma non essenziali a definirne la natura.<sup>97</sup>

## § 8) Il medio

L'introduzione degli accidenti propri impone una domanda circa il movimento da loro generato: i corpi gravi e leggeri hanno bisogno di un medio di movimento, ossia 'ciò attraverso cui' il movimento avviene. In *Fisica* IV, infatti, Aristotele aveva osservato che in uno spazio vuoto i corpi si muoverebbero in un istante temporale, e ciò era impossibile. Per questa ragione si era scartata l'ipotesi di uno spazio vuoto.<sup>98</sup> Il corollario di tale esclusione era ricavato nel sesto libro: ogni movimento deve avvenire in un certo intervallo di tempo<sup>99</sup>; ma ogni intervallo temporale presuppone una spazializzazione. Sul problema era intervenuto anche Tommaso, per il quale ogni movimento, anche nello spazio vuoto, deve avvenire in un intervallo temporale, poiché un corpo non può essere contemporaneamente in due luoghi diversi.<sup>100</sup> È dunque necessario ammettere i due istanti A e B, seppur vicini, siano diversi tra loro; e che nel mezzo debba situarsi un tempo/spazio intermedio percorso dal movimento.<sup>101</sup>

Un discorso ben più ampio è dedicato all'interpretazione di Averroè. Questi aveva supportato la tesi aristotelica nel commentare

---

<sup>96</sup> ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, II, 1, 646 a 24, p. 586.

<sup>97</sup> *De elementis*, I, p. 12 G. Cfr. la definizione di proprio data da PORFIRIO, *Isagoge*, 12, 12-22; cfr. PORPHYRII *Isagoge*, p. 12, 12-24.

<sup>98</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 6-9.

<sup>99</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 218 b 20 – 220 a 25; VI, 2 232 b 20-23. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Physic.*, lib. 4 l. 12 n. 7; lib. 5 l. 6 n. 5; lib. 6 l. 3 n. 9. Si veda anche la posizione stoica (in DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 141, p. 350) per la quale il tempo è dimensione del movimento.

<sup>100</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In Physic.*, lib. 8 l. 8 n. 5: «[...] sed prohibetur ne sit sursum, per hoc quod est in contrario loco, scilicet deorsum, quia non potest esse simul in duobus locis: unde illud quod detinet leve deorsum, prohibet ipsum esse sursum»; *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2.

<sup>101</sup> *De elementis*, I, p. 14 E. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Physic.*, lib. 6 l. 5 n. 5; lib. 6 l. 8 n. 8.

*Fisica IV*, concludendo che uno spazio medio è indispensabile al movimento dei corpi gravi e leggeri, al punto che senza di esso non potrebbero neppure muovere. Contarini fa leva sul commentatore arabo per introdurre un concetto fondamentale associato al medio di movimento, cioè *l'inerzia*.<sup>102</sup> La definizione di moto stabiliva che esso fosse l'atto di un ente in potenza, fintanto che è in potenza. Se un ente in movimento tende a un certo atto, è necessario che il movimento sia continuo e non si arresti finché non sia pervenuto all'atto. Tuttavia, a determinare la continuità del movimento non concorre unicamente la virtù motrice, bensì anche una certa resistenza al movimento.

Contarini figura proprio il caso esemplare del principio di inerzia, cioè della tendenza di un corpo in movimento in assenza di attrito a conservare il proprio moto rettilineo uniforme salvo l'intervento di una forza esterna. Tra questa resistenza e l'azione motrice si istituisce un rapporto proporzionale, in cui la prevalenza di un termine sull'altro determina l'aumento o il calo di velocità.<sup>103</sup> Proprio su questo rapporto era caduto in errore Avempace per cui, aggirando la resistenza opposta dal medio, la discesa e la salita dei corpi in attraversamento è determinata esclusivamente dalla prevalenza della pesantezza o della leggerezza.<sup>104</sup> Il filosofo arabo aveva dunque ommesso il ruolo della resistenza e ridotto l'accelerazione dei corpi alla sola virtù motrice.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> *De elementis*, I, p. 14 F. Egli potrebbe essere stato introdotto a queste questioni già durante gli anni universitari a Padova. Cfr. P. POMPOZZI, *Tractatus de maximo et minimo*, p. 223.

<sup>103</sup> Cfr. il commento di AVERROÈ, *In Physicam*, IV, t. 71, p. 160 H: «Et causa in hoc est quia ista mota indigent medio: quoniam res mota necessario debet habere cum motore aliquam resistantiam, qua potentia motoris excedat potentia illius».

<sup>104</sup> *De elementis*, I, p. 13 A-C. Cfr. La posizione di Avempace è riportata da AVERROÈ, *In Physicam*, IV, t. 71, p. 160 C. Interessante è la sintesi di TOMMASO D'AQUINO, *In Physic.*, lib. 4 l. 7 n. 5. Cfr. H. LANG, *The order of Nature*, p. 141. Sulla posizione di Avempace rispetto all'accelerazione dei corpi si veda A. FRANCO, *Avempace, Projectile Motion, and Impetus Theory*, pp. 521-46: 529.

<sup>105</sup> *De elementis*, I, p. 14 G. Sulla critica di AVERROÈ, *In Physicam*, IV, t. 71, p. 160 H-M: L: «Si igitur haec corpora simplicia moverentur sine medio, non esset hic resistantia inter motorem et rem motam: immo non esset haec res mota

La causazione del movimento nei corpi elementari è costruita per natura sul rapporto d'equilibrio fra resistenza inerziale e forza motrice. Contarini sintetizza molto chiaramente questo rapporto:

è stato disposto dalla natura che [il corpo mobile] non sia mosso da nessun motore, se non abbia superato di qualche surplus la forza [*virtutem*] o l'atto [*actum*] del corpo mobile; e che lo muova di una qualche velocità a seconda di questo surplus: maggiore è l'eccesso, maggiore sarà la velocità.<sup>106</sup>

Egli considera entrambe le situazioni previste dal principio d'inerzia: l'eccesso di forza è richiesto per muovere sia il corpo in quiete [considerandone la *virtus*], sia il corpo già in movimento [considerandone l'*actus*]. La resistenza è valida in ogni discorso sul movimento: qualsiasi corpo, pur inclinando per natura verso un luogo, subirà tale resistenza sulla velocità del proprio movimento. In *De caelo* II, 6 Aristotele ha indagato il rapporto fra forza e inerzia per i corpi celesti. Nel cielo la forza motrice supera la resistenza dei corpi, determinando per natura il movimento uniforme e costante delle sfere celesti.<sup>107</sup> Ma, se al cielo si aggiungesse una stella, la forza motrice ne verrebbe rallentata.

Il caso degli elementi è più complesso. Essi sono composti di materia e forma. La forma funge da principio motore, cooperando con pesantezza o leggerezza. Tuttavia, la materia prima non è in grado di opporre alcuna resistenza inerziale, poiché è pura potenza e non

---

omnino essentialiter; et, si hoc, contingeret ut moverentur in non tempore et in quolibet moto». Cfr. R. SORABJI, *Matter, space and motion theories*, pp. 146-7.

<sup>106</sup> *De elementis*, I, p. 14 H: «[...] ita etiam a natura quam habet effectum est, ut ab ullo movente moveri nequeat, nisi quod certo excessu excesserit virtutem mobilis et actum, quem mobile habet, eoque excessu certa quadam velocitate moveat, ampliori vero excessu celerius quoque moveat». Cfr. su questo punto, P. POMPOZZI, *De reactione*, I, 6, p. 626: «Erit igitur actio utriusque in reliquum, cum per probata potentia activa utriusque superet resistantiam in utroque, actioque provenit ex victoria potentiae motivae ad resistantiam, et non ex victoria potentiae motivae ad motivam; quare conclusio redditur manifesta»; Cfr. anche *Ivi*, II, 12, p. 815.

<sup>107</sup> ARISTOTELE, *Il cielo*, II, 6, 288 b 19 – 289 a 10.

dispone di forza.<sup>108</sup> Contarini conclude la dimostrazione osservando che, qualora ci limitassimo ai principi costituenti, non troveremo quella resistenza che è essenziale alla determinazione del movimento. Per questa ragione è indispensabile introdurre un termine medio che determini la resistenza in forma di densità o rarità.<sup>109</sup>

L'ultima conclusione sul movimento degli elementi è tratta congedando l'ipotesi dello spazio vuoto. Gli elementi richiedono un termine medio per muoversi. A ragione di ciò alcuni filosofi hanno anche ipotizzato che questo movimento fosse accidentale, poiché determinato dal movimento di altro, cioè del termine medio stesso. Contarini però corregge questa conclusione: gli elementi muovono di per sé, sulla base di un'inclinazione naturale; l'accidentalità del movimento può essere semmai sostenuta solo per metafora [*quodam tamen modo commode posse dici*], comparando per analogia i corpi semplici a colui che viaggia su un carro o su una nave – e che, dunque, subisce la resistenza dell'aria o dell'acqua.<sup>110</sup>

## § 9) Il termine di movimento

Il discorso sulla proporzione fra forza motrice e resistenza inerziale impone la seguente domanda: perché mai gli elementi accelerano il proprio movimento finché non raggiungono il termine cui tendono? Contarini espone anzitutto due posizioni insoddisfacenti. Alcuni autori – Filopono, Giovanni Buridano, Nicola d'Oresme,

---

<sup>108</sup> *De elementis*, I, p. 15 B. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1, 225 a 21-22; TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 2 a. 3 qc. 3 ad 2; N. ORESME, *Quaestiones super Physicam*, l. 2, q. 1, p. 171.

<sup>109</sup> *De elementis*, I, p. 15 C. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Physic.*, lib. 4 l. 12 n. 3: «Sit enim corpus quod movetur a; spatium per quod movetur, sit b; et tempus in quo a movetur per b, sit c. Ponamus autem aliud spatium quod sit d, aequalis longitudinis cum b; sed tamen d sit plenum subtiliori corpore quam b, secundum aliquam analogiam, idest proportionem, corporis medii, quod impedit motum corporis; ut puta quod spatium b sit plenum aqua, spatium vero d sit plenum aere».

<sup>110</sup> *De elementis*, I, p. 16 E. L'esempio della nave ostacolata dal vento è proposto anche da TOMMASO D'AQUINO, *In Physic.*, lib. 4 l. 12 n. 3. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 8, 215 a 13-24.



Alberto di Sassonia – hanno imputato l’accelerazione a un impeto.<sup>111</sup> Contarini liquida presto questa ipotesi, rilevando che i suoi sostenitori non sanno produrre ulteriori indicazioni sull’essenza, l’origine e la qualità di questo impeto. Altri hanno fatto derivare l’accelerazione dall’influsso del luogo naturale sui corpi: tanto più gli elementi si approssimano a questo loro luogo naturale, tanto più ne sono condizionati, registrando così un aumento della velocità.<sup>112</sup> Contarini però rigetta anche questa posizione, poiché essa non è in grado di giustificare realmente l’accelerazione dei corpi verso terra.<sup>113</sup>

Secondo Contarini l’accelerazione è giustificabile solo tenendo conto di più fattori.<sup>114</sup> In primo luogo, se un corpo attraversa una sezione di acqua o di aria, si troverà sospinto da queste stesse sostanze che, appena mosse dal primo contatto, subito contribuiranno a fornire

---

<sup>111</sup> *De elementis*, I, p. 16 E-F. Sulla cosiddetta ‘Teoria dell’impeto’ si segnala l’interessante contributo di S. PINES, *Un précurseur Bagdadien de la théorie de l’impetus*, pp. 247-251, nonché R. SORABJI, *Space, matter and motion theories*, pp. 232-9; W. BÖHM, *Johannes Philoponos, ausgewählte Schriften*, p. 369; D. BOSTOCK, *Space, time, matter and form*, pp. 128-34; C. TRIFOGLI, *Oxford Physics*, pp. 133-202: 142-7.

<sup>112</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *De motu gravium et levium*, p. 272, che individua la posizione nel commento di Averroè a *De caelo* II e IV. È la tesi, per esempio, di TOMMASO D’AQUINO, *In Physic.*, lib. 7 l. 3 n. 7; EGIDIO ROMANO, *Super Physicam*, VIII, t. 76, dub. 4, ff. 216v - 217r, copiata *ad literam* da WALTER BURLEY, *Super Physicam*, VIII, f. DDr. La confutazione di questa ipotesi era già avanzata da G. BURIDANO, *Quaestiones in Aristotelis De caelo*, IV, q. 2, pp. 529-32, a vantaggio della teoria dell’impeto. La definizione di luogo naturale come il luogo verso cui ogni corpo si porta per sua natura è data da ARISTOTELE, *Il cielo*, IV, 3, 310 b 7-11; *Fisica*, IV, 1, 208 b 11; IV, 4, 211 a 3-6; IV, 5, 212 b 29 - 213 a 10; IV, 8, 214 b 12; 215 a 8-11.

<sup>113</sup> *De elementis*, I, p. 16 F-G. L’argomento è dedicato a mostrare che la sola attrazione del luogo naturale non è sufficiente a spiegare l’accelerazione. Tuttavia, non sembra del tutto probante perché omette dal calcolo di accelerazione la variazione di tempo. Per un inquadramento sul problema della caduta dei gravi nella tradizione scolastica si veda A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, pp. 181-219.

<sup>114</sup> Cfr. AVERROÈ, *In Physicam*, IV, c. 71, per il quale la pietra, cadendo, muove il medio; e il medio, muovendo, imprime movimento sulla pietra. Per una esposizione della *ratio Averrois* si veda A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, pp. 151-3.

spinta al corpo. Contarini quindi ipotizza che, lasciando cadere una pietra verso il suolo, l'aria spostata dalla pietra eserciti un'azione accelerante alle spalle della pietra stessa.<sup>115</sup>

La seconda causa è ricavata dalla resistenza dell'aria. La pietra lasciata cadere incontra la resistenza dell'aria compressa verso il basso. Tuttavia, anche l'aria si muove a sua volta verso il basso: per questa ragione, essa opporrà una resistenza minore all'accelerazione del grave, ostacolandone al minimo la caduta.<sup>116</sup> Infine Contarini espone una terza tesi, della quale però si professa incapace di dare o negare approvazione. Si tratta della tesi aristotelica per cui una quantità di acqua calda viene raffreddata più velocemente di una quantità di acqua fredda, poiché il freddo esercita un'azione più forte sul suo contrario.<sup>117</sup> L'esempio dell'antiperistasi rappresenta un caso in questa dinamica più generale dei fenomeni caldi e freddi.<sup>118</sup> Traslato nel campo dei moti fisici, l'esempio suggerisce che un corpo venga alterato tanto più velocemente quanto più sia lontano dalla sua condizione naturale.

---

<sup>115</sup> *De elementis*, I, p. 16 G-H. Cfr. W. BURLEY, *Super Physicam*, VIII, t. 76; nonché l'esempio del proiettile e dell'aria in ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 8, 215 a 15-18; *Il cielo*, III, 2, 301 b 20-31. Si veda anche G. BURIDANO, *Quaestiones in Aristotelis De caelo*, III, q. 2, p. 519-20.

<sup>116</sup> *De elementis*, I, p. 16 H. A tal riguardo si veda ARISTOTELE, *Il cielo*, III, 2; *Fisica*, VIII, 10. La soluzione è ben esposta da H. LANG, *The order of Nature*, pp. 213-4: «once the stone is placed into the air, the air is a mover not because of the stone's original thrower (the view rejected in *Physics* VIII, 10) but because of its nature as a middle element, which is moved upward or downward. When a stone is placed into it, the air, by virtue of being moved by its natural place, moves the stone upward, which is by definition violent motion for a stone, or makes its downward (natural) motion faster».

<sup>117</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 12, 348 b 30-35, p. 66; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, I, 12, p. 84.

<sup>118</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 8, 215 a 13-18; *Meteorologica*, I, 10, 347 b 7, p. 62, n. 60; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, I, 10, p. 75. Cfr. anche L. PEPE, *Introduzione*, p. 19, in cui il curatore dell'edizione italiana ipotizza un'ascendenza platonica (dal *Fedone*) per la teoria fisica.

## § 10) Il numero degli elementi

Tralasciato l'etere, che costituisce l'elemento esclusivo del cosmo, Contarini si domanda quanti elementi compongano l'universo sublunare. Platone nel *Timeo* aveva indicato che il mondo dovesse essere composto quanto meno di terra e fuoco, capaci così di soddisfare i requisiti della visibilità (tramite la celebre teoria dei fuochi) e della palpabilità.<sup>119</sup> Se fuoco e terra sono gli elementi estremi per qualità e caratteristiche formali, essi richiedono altresì un termine medio che consenta l'unione dei componenti e l'unità dell'universo.<sup>120</sup> Il medio è introdotto sulla base di una proporzione geometrica 2:4:8.

A questo punto, però, Contarini avanza una precisazione ricavata sul modello della geometria euclidea. Due superfici piane contigue e tangenti contano un solo medio; se invece consideriamo due corpi solidi contigui e tangenti, essi devono possedere in comune almeno due medi. Per la stessa ragione nel *Timeo* Platone ha introdotto l'aria e l'acqua tra fuoco e terra. Tale introduzione è approvata anche da Aristotele in *De caelo* II, 3.<sup>121</sup> Infine, Contarini sceglie di dimostrare la necessità di due corpi medi anche in via fisica. Il comportamento del fuoco è descritto come quel moto che dal centro tende alla circonferenza ed è del tutto leggero; la terra, per contrario, è pesante e si muove in direzione del centro. Tuttavia, la natura ha disposto che l'universo fosse unitario: la duplice natura del moto rettilineo – dagli estremi al mezzo; ovvero dal mezzo agli estremi – impone a Contarini di postulare due elementi intermedi, tali che in senso assoluto combinino leggerezza e pesantezza, inclinando di volta in volta [*alicubi*] verso l'una o verso l'altra direzione.<sup>122</sup> Come segnalerà poi nel terzo libro, i due elementi intermedi hanno la capacità di temperare le qualità assolute degli elementi estremi.

---

<sup>119</sup> *De elementis*, I, p. 17 D. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 31b; CALCIDIO, *Commento al Timeo*, 17.

<sup>120</sup> Cfr. PLATONE, *Timeo*, 31c; ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 3, 340 a 17-20.

<sup>121</sup> PLATONE, *Timeo*, 32a-b. Cfr. CALCIDIO, *Commento al Timeo*, 14 e 22; GALENO, *Compendium Timaei Platonis*, III, p. 41; EUCLIDE, *Elementi*, VIII, 18-9, pp. 1169-75. Si veda infine ARISTOTELE, *Il cielo*, II, 3, 286 a 27-29.

<sup>122</sup> *De elementis*, I, p. 18 G. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 2, 329 b 20-24; A. ACHILLINI, *De elementis*, II, p. 73v.

## § 11) Il moto dei corpi gravi e leggeri

Ripercorrendo quanto Aristotele afferma in *De caelo* IV, Contarini osserva che la terra è del tutto pesante e non le conviene la leggerezza; al fuoco invece spetta la caratteristica opposta.<sup>123</sup> L'acqua e l'aria si situano nello spazio intermedio poiché godono proporzionalmente di entrambe le caratteristiche. Tuttavia, ne godono in modo duplice, a seconda che siano presi nel loro luogo naturale ovvero al di fuori di esso.<sup>124</sup> Se le consideriamo al di fuori del loro luogo naturale, aria e acqua vi si collocano per intervento di una forza esterna [*violenter*] e tendono subito a ritornare nel luogo ad esse proprio. Se le consideriamo in quest'ultimo caso, invece, aria e acqua riposano per natura e non si dirigono da nessun'altra parte. Qualora venissero colpite in questa situazione naturale, muoverebbero in varie direzioni – in alto, in basso e di lato – ma principalmente verso il basso.

A conclusione del capitolo Contarini si interroga sulla ragione di questa inclinazione naturale verso il basso. A tale riguardo sono addotte tre spiegazioni. In primo luogo, secondo Averroè la mescolanza degli elementi avviene nella parte più bassa del mondo sublunare; per tale ragione la natura ha predisposto che gli elementi convergessero verso il basso, al fine di realizzare le mescolanze dei corpi misti.<sup>125</sup> Tale posizione è accolta più avanti dallo stesso Contarini, che la giustifica per divina provvidenza e per influenza stellare.<sup>126</sup> In

---

<sup>123</sup> *De elementis*, I, p. 19 D. Cfr. G. BURIDANO, *Quaestiones in Aristotelis De caelo*, III, q. 1, p. 516.

<sup>124</sup> A tal proposito A. FALCON, *Corpi e movimenti*, pp. 100-2, ha parlato di 'Unicità del movimento', per cui ogni corpo, anche acqua e aria, ha un punto di partenza e un punto di arrivo; cfr. anche A. DONINELLI, *Dal non-essere all'essere*, p. 69.

<sup>125</sup> *De elementis*, I, p. 20 F-H. Cfr. il commento di AVERROÈ, *In De generatione et corruptione*, II, t. 49, p. 383 A-C; *In Meteorologica*, IV, t. 29, f. 475 B-G. L'indicazione potrebbe tener conto di quanto afferma ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 3, 340 b 20-23, sul fatto che gli elementi più pesanti convergono al centro; nonché ID., *Il cielo*, II, 14, 297 a 15-17, p. 375: «Quando dunque il migma era allo stato potenziale, tutto ciò che se ne discerneva si muoveva egualmente da ogni direzione verso il centro»; cfr. ARISTOTELIS *De caelo*, II, t. 104, p. 166 E-F. Sulla cooperazione della terra alla mescolanza si veda anche ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, t. 2, c. 1, p. 24.

<sup>126</sup> *De elementis*, II, p. 36 H.

secondo luogo, sempre Averroè osserva che l'aumento di umidità nei corpi determina anche un aumento di peso: ciò sarà tanto più evidente nel caso di aria e acqua che sono i corpi più umidi in assoluto.<sup>127</sup> Infine, si adduce una ragione ricavata dal primo libro dei *Meteorologica* di Aristotele. In natura è necessario esista una forma di proporzione fra gli elementi, tale che nessuno prevalga sugli altri distruggendoli.<sup>128</sup> L'acqua sarà presente in tutti i corpi, ma in quantità più o meno concentrate, a seconda di quanto ciascun corpo ammetterà.<sup>129</sup>

## § 12) Il fuoco

La descrizione del fuoco ottiene uno spazio maggiore rispetto ai tre elementi restanti, per via della maggiore nobiltà che esso presenta<sup>130</sup>: esso è quasi interamente privo di materia prima, prossimo al cielo come suo luogo naturale e dotato di movimento naturale rettilineo.<sup>131</sup> La vicinanza ai corpi celesti consente al fuoco di trasmettere, per quanto possibile, il calore celeste all'universo, benché con una forza privativa, 'degenerativa' [*qualitas et virtus degenerans*].<sup>132</sup> Questa operazione del fuoco si ripercuote su tutti gli elementi sottostanti, al punto da guadagnargli l'appellativo *mater rerum omnium*,

---

<sup>127</sup> Contarini potrebbe avere in mente il commento di AVERROÈ, *In Meteorologica*, IV, tt. 28-39, ff. 474 K - 477 A-C, in cui si discute il concorso dell'umidità ai corpi composti pesanti, assieme alla terra.

<sup>128</sup> Cfr. SENECA, *Questioni naturali*, III, x, 3, p. 399; III, xxix, 5, p. 457.

<sup>129</sup> ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 4, 340 a 10-13, p. 42: «per necessità deve sussistere la stessa proporzione tra una data quantità di acqua e l'aria che da essa si produce, e l'intera quantità di acqua e di aria esistenti». Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, I, 4, pp. 16-17. Non è da escludere che su questo argomento pesi anche la lezione stoica riportata da PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantibus*, 44, p. 2054. Il biografo greco, edito da Manuzio nel 1509, esponeva la tesi di Crisippo, secondo il quale le parti del cosmo esistono come parti di un intero in cui ciascuna è legata alle altre; e dunque la composizione generale del cosmo determinava il movimento centripeto.

<sup>130</sup> *De elementis*, II, p. 21 B-C. Cfr. SENECA, *Questioni naturali*, II, xiii, pp. 309-311; AVERROÈ, *In De caelo*, I, t. 16, p. 11 L-M; ALBERTO MAGNO, *De caelo et mundo*, I, 1, t. 1, c. 6, p. 16. ID., *Meteora*, lib. 1, t. 3, c. 6, p. 23.

<sup>131</sup> *De elementis*, II, p. 21 C; III, p. 52 F.

<sup>132</sup> *De elementis*, II, p. 21 B. Cfr. ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 1, t. 1, c. 5, p. 8.

*agens e forma*, mentre ogni altro elemento subisce *ut materia e ut patiens*.<sup>133</sup>

Nella struttura sferica dell'universo, Contarini assegna al fuoco la fascia più esterna e lontana dal centro, prossima al cielo della Luna.<sup>134</sup> Tuttavia, proprio per la peculiarità in questo luogo naturale estremo, il fuoco si trova diviso fra due fronti fisici assai diversi fra loro e tali da influire sulla maggiore o minore purezza dell'elemento.<sup>135</sup> La sezione di fuoco che sta rivolta verso il centro dell'universo deve essere considerata maggiormente impura, poiché mista agli altri elementi.<sup>136</sup> Al contrario, nel confine con il cielo superiore non v'è altro corpo contrario che possa condizionare l'elemento igneo fuorché il calore etereo e la rotazione velocissima delle sfere celesti.

Inizialmente Contarini suppone che il movimento del fuoco sia circolare, a causa della prossimità alle sfere celesti. Questa tesi si scontra con una serie di evidenze fenomeniche: il fuoco muove dal centro verso l'alto e perciò possiede un movimento contrario (dall'alto verso il centro); inoltre, non può muovere circolarmente neppure sotto costrizione, poiché il moto violento è opposto al moto naturale.<sup>137</sup> Al fuoco, dunque, non si può attribuire movimento circolare né per natura, né contro natura. La sua parvenza di circolarità non merita propriamente il nome di moto circolare: si tratta di un movimento

---

<sup>133</sup> *De elementis*, II, p. 21 C; *De elementis*, II, p. 22 E; III, p. 52 G, p. 54 H. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 4, 331 b 24-26 e II, 8, 335 a 18-20; SENECA, *Questioni naturali*, II, x, 3, p. 305; ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, t. 2, c. 2, p. 24; *De natura loci*, t. 2, c. 2, p. 25; *Meteora*, lib. 2, t. 3, c. 2, p. 84.

<sup>134</sup> *De elementis*, III, p. 52 F. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 3, 330 b 30-32; *Il cielo*, IV, 4, 311 b 35 – 312 a 2.

<sup>135</sup> *De elementis*, II, p. 25 B-C. Sull'estremità del fuoco si veda TEOFRASTO, *De igne*, IV, p. 4, nonché la posizione stoica, in DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 137, p. 348.

<sup>136</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 4, 331 b 24-26; SENECA, *Questioni naturali*, II, xxxiv, 3, p. 339; ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 3, t. 2, c. 3, p. 130.

<sup>137</sup> *De elementis*, II, p. 22 H. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II, 1, 192 b 13-15; III, 1, 200 b 2-13; VIII, 3, 253 b 5-9; VIII, 4, 245 b 16-17; VIII, 4, 254 b - 255 a; ID., *Il cielo*, I, 2, 268 b 16 e 269 a 7; ID., *Metafisica*, E, 1, 1025 b 18-21. Cfr. AVERROÈ, *In De caelo*, I, t. 9, p. 7 G-I; SIMPLICIO, *In De Caelo*, I, p. 24, l. 90 sgg.; ALBERTO MAGNO, *De caelo et mundo*, l. 1, t. 1, c. 2, p. 12.

scomposto di rotazione [*vertiginis motus*], descritto da segmenti di urto e contatto fra le parti [*ex pulsus et tractu*], le quali si muovono non uniformemente, ma alcune più velocemente, altre più piano.<sup>138</sup>

Il movimento del fuoco non è né secondo natura né per violenza: deve semmai essere inteso ‘a prescindere’ da natura e violenza – un’espressione oscura che combina insieme la rotazione celeste e l’imperfezione della prima sfera elementare.<sup>139</sup> I corpi celesti infatti agiscono come causa efficiente, in quanto costituiscono una struttura concava, che racchiude al suo interno la sfera dell’universo nel suo luogo naturale. La superficie di questa concavità è perfettamente levigata cosicché nessuna sporgenza o asperità materiale può determinare contatti o alterazioni. Poste queste premesse si può comprendere la soluzione compromissoria proposta da Contarini: il movimento ‘quasi circolare’ del fuoco è in parte naturale, poiché la sfera dell’universo è sita nel suo luogo naturale, conformandosi ad esso nel movimento [*secum ducit ignem coniunctum*]; tuttavia è in parte anche estrinseco, poiché il suo vero principio non è il fuoco stesso, bensì la rotazione del cielo.<sup>140</sup>

### § 13) L’aria

A causa della sua condizione intermedia, l’aria non è mai pienamente semplice e pura: al contrario, essa subisce l’influsso di tutti i corpi, elementari o celesti, che entrino in contatto con la sua sfera naturale.<sup>141</sup> La vicinanza al fuoco è determinante, poiché rende l’aria

---

<sup>138</sup> *De elementis*, II, p. 23 A.

<sup>139</sup> *De elementis*, II, p. 23 B. Non è inverosimile che su questa soluzione abbia pesato il corso di P. POMPONAZZI, *De motu gravium et levium*, p. 293, per il quale il movimento degli elementi deve essere considerato a principio passivo inclinante, eppure con la cooperazione accidentale di un principio estrinseco.

<sup>140</sup> *De elementis*, II, p. 23 C. Sul riscaldamento operato dai cieli si veda anche N. ORESME, *Quaestiones super Meteorologica*, I, 8, p. 115. Una soluzione analoga (sul movimento medio fra naturale e violento) verrà esposta da J. ZABARELLA, *De rebus naturalibus*, VII, c. 8, p. 394, che la attribuisce ad AVERROÈ, *Epitome in Metaphysicam*, IV, c. 13, p. 393v H.

<sup>141</sup> *De elementis*, II, p. 26 E. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 3, 330 b 30 – 331 a 1; SENECA, *Questioni naturali*, II, xiv, 1-2, p. 311 (il quale però ritiene che l’aria sia condizionata dall’etere, elidendo la sfera del fuoco: ciò fa

secca.<sup>142</sup> Persino la rotazione dei cieli ha incidenza sulla concentrazione di materiale aereo, disgregandolo e rarefacendone la concentrazione. I raggi del sole hanno la capacità di riscaldarla, qualora non disperdano il calore ma si radunino verso il centro dell'universo e siano riflessi dalla densità della terra.<sup>143</sup> Dal lato opposto, l'aria è condizionata dalla qualità fredda dell'acqua e della terra, al punto che essa stessa tende a raffreddare laddove i raggi solari non siano sufficienti a riscaldarla. L'influenza del fuoco e dell'acqua si giustifica sulla base del suo carattere di elemento medio: essendo prossima al caldo, l'aria si avvicina al fuoco; in pari tempo essa condivide l'umidità con l'acqua.<sup>144</sup> Il condizionamento cui è sottoposta l'aria è fatto manifesto dal comportamento delle due esalazioni. Nell'aria si diffondono sia l'esalazione secca e arida, sia il vapore acqueo insorto dai luoghi paludosi.<sup>145</sup>

Al termine dell'esame analitico dell'elemento, Contarini passa brevemente in rassegna i principali fenomeni che si verificano nella sfera aerea. Alcuni fenomeni sono visibili nell'aria ma non si realizzano in essa; altri invece sono propri dell'aria e si realizzano nella sua sfera. Nella parte superiore dell'aria si verificano gli arcobaleni, le virghe e i pareli (o 'cani solari', cioè soli duplici o triplici nel cielo), oltre che alcuni fenomeni già descritti nell'ambito del fuoco, come le stelle correnti (o asteroidi), e le stelle cadenti. La disposizione delle nubi genera per effetto ottico delle voragini che Contarini descrive con riferimento ai *pictores perspectivi*, cioè i teorici della prospettiva pittorica (probabilmente Alberti, Piero della Francesca, Leonardo da Vinci): quanto più una cosa lontana, tanto più essa apparirà oscura all'osservatore.<sup>146</sup> I fenomeni che invece appartengono propriamente

---

sì che l'aria esterna sia più pura, cfr. *Ivi*, IVb 10, p. 519-521); TOMMASO D'AQUINO, *Super Meteora*, lib. 1 cap. 4 n. 6.

<sup>142</sup> Cfr. SENECA, *Questioni naturali*, II, x, 2, p. 303.

<sup>143</sup> *De elementis*, II, p. 26 F. Cfr. SENECA, *Questioni naturali*, I, ii, 10, p. 233.

<sup>144</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 1, t. 1, c. 6, p. 10; *Ivi*, c. 7, p. 11; *De natura loci*, I, 3, p. 5; *De causis proprietatum elementorum*, I, 1, t. 1, c. 1, p. 50

<sup>145</sup> Sul vapore nell'aria si veda TOMMASO D'AQUINO, *Super Meteora*, lib. 1 cap. 4 n. 3.

<sup>146</sup> *De elementis*, II, p. 27 C. Dei colori delle voragini si occupa anche SENECA, *Questioni naturali*, I, xiv, 2, p. 269. Ciò parrebbe supporre una conoscenza diretta della prospettiva aerea, come formulata da LEONARDO DA VINCI,



all'aria sono le precipitazioni (piogge, grandini, brina, rugiada, uragani, lampi, tuoni e fulmini).<sup>147</sup>

#### § 14) L'acqua

La terza sezione ideale dell'universo sublunare è occupata dall'acqua, sita tra l'aria e la terra. In senso assoluto l'acqua è pesante e tende a convergere verso il centro; è altresì fredda e umida.<sup>148</sup> Fungendo da corpo medio, però, l'acqua mostra quell'impurità che caratterizza anche l'aria<sup>149</sup>, come provato dal suo sapore che sconta la mistione con elementi terrei.<sup>150</sup> In seguito Contarini si occupa del luogo

---

*Trattato della pittura*, V, p. 247: «'Dell'aria che mostra più chiare le radici de' monti che le loro cime'. Le cime de' monti si dimostreranno sempre più oscure che le loro basi. Questo accade perché tali cime de' monti penetrano in aria più sottile che non fanno le basi loro, per la seconda del primo che dice, che quella regione d'aria sarà tanto più trasparente e sottile, quanto essa è più remota dall'acqua e dalla terra; adunque seguita, tali cime dei monti che giungono in essa aria sottile si dimostrano più della loro naturale oscurità che quelle che penetrano nell'aria bassa, la quale, com'è provato, è molto più grossa». Il riferimento alle teorie prospettiche era già noto comunque alla filosofia naturale scolastica secondo il commento di AVERROÈ, *In Meteorologica*, III, c. 1 *Averrois*, p. 449 B-C. Cfr. ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 3, t. 4, c. 3, p. 178. È altresì probabile un contatto con il matematico Luca Pacioli, che discuteva di prospettiva nel *De divina proportione* e che tra l'altro a Venezia aveva letto pubblicamente Euclide nel 1508 (cfr. B. NARDI, *La scuola di Rialto e l'umanesimo veneziano*, pp. 62-71, in particolare p. 67). Sembra invece impossibile sostenere un riferimento al *De perspectiva* di John Pecham.

<sup>147</sup> *De elementis*, II, pp. 27 D – 28 H. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Meteora*, lib. 1 cap. 15. Sulla descrizione delle precipitazioni si veda anche PLINIO, *Storia naturale*, II, 39, p. 271, il quale, pur riconducendo tali fenomeni all'influsso stellare, tuttavia ne espone i medesimi generi aristotelici. La spiegazione mediante esalazioni è offerta *Ivi*, II, 42, p. 275, l. 111.

<sup>148</sup> *De elementis*, II, pp. 28 H – 29 A. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 3, 331 a 3-6; *De coelo*, II, 4, 287 b 5-6; ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, l. 1, t. 1, c. 1, p. 50.

<sup>149</sup> Sul passaggio da aria ad acqua e viceversa si veda ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 5, 320 b 1-12, 321 a 15-18.

<sup>150</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, II, 8, 335 a 1-3.

naturale con un'ampia dossografia.<sup>151</sup> Platone ha collocato l'acqua in una cavità sita nelle viscere della terra e chiamata Tartaro, dal quale avrebbero avuto origine tutti i fiumi e i mari.<sup>152</sup> Sull'opinione platonica Contarini segnala il consenso delle fonti egizio-caldaiche – testimonianza di una lettura costante dei testi ermetici – oltre che delle Sacre Scritture: nella *Genesi*, infatti, si fa menzione di un abisso terreno concomitante al Diluvio universale.<sup>153</sup> Di diverso parere è Aristotele che colloca l'acqua nel luogo proprio del mare, mentre del corso dei fiumi propone una spiegazione differente. Se infatti il tartaro platonico fosse davvero luogo naturale dell'acqua, questa sarebbe per natura più pesante della terra, il che appare assurdo.<sup>154</sup> Tutt'al più Aristotele concede che la terra contenga al suo interno grandi cavità d'acqua.<sup>155</sup>

Contarini si occupa anche della commistione tra l'acqua e gli elementi circostanti. L'acqua è mescolata alla terra e la irriga così da garantire nutrimento alle piante e agli animali. La mescolanza dell'acqua ha a che fare anche con l'aria. Il vapore infatti si forma dalla disgregazione della massa d'acqua, cioè dalla rarefazione dei corpi elementari che la compongono.<sup>156</sup> Contarini identifica questo fenomeno con le narrazioni metaforiche di Omero sull'Oceano di

---

<sup>151</sup> *De elementis*, II, p. 29 B. Sul luogo dell'acqua si veda ARISTOTELE, *Meteorologica*, II, 2, 355 b 1-3, 355 b 16-20; sul mare come 'termine' dell'acqua fluviale si veda *Ivi*, 356 b 1; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, II, 2, p. 122.

<sup>152</sup> PLATONE, *Fedone*, 112a; proposta anche da SENECA, *Questioni naturali*, III, xiv, 3, p. 407. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, II, 2, 355 b 33 – 356 a 19; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, II, 2, p. 119;

<sup>153</sup> *De elementis*, II, p. 29 B-C. Cfr. *Genesi*, 7, 11.

<sup>154</sup> La critica aristotelica dimostrava per assurdo che nelle condizioni proposte da Platone i fiumi scorrerebbero verso il basso tanto quanto verso l'alto. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, II, 2, 356 a 15-20; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, II, 2, p. 121.

<sup>155</sup> *De elementis*, II, p. 29 C. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 13, 349 b 5-27; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, II, 13, p. 88; SENECA, *Questioni naturali*, III, ix, 1-3, p. 397; V, xiv, 1-2, p. 551; VI, vii, 3, pp. 599-601; VI, viii, 1, pp. 601-603.

<sup>156</sup> *De elementis*, II, p. 30 E. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 3, 340 b 27-30, nonché il ciclo di trasformazione di vapore umido e acqua discusso da ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 3, t. 4, c. 5, p. 180.

Filone Ebreo a proposito della fonte universale d'acqua sita nel mezzo del Paradiso.<sup>157</sup>

#### § 15) I movimenti del mare

All'indagine sui movimenti marini è dedicato uno spazio doppio rispetto alla presentazione generale dell'elemento: un'ulteriore prova dell'interesse di Contarini, che con la sua opera teorica e le esperienze dirette che la compongono, spera di poter giovare concretamente al calcolo delle rotte marittime. Tale interesse è comprovato dal frammento ambrosiano *De aestu maris* – del quale occorrerebbe valutare se realmente preparava o componeva quel libello perduto, destinato alle rotte marittime dei fratelli.

L'Oceano è il più vasto dei mari. Contarini ne indica un solo estremo, cioè lo Stretto di Gibilterra.<sup>158</sup> Di grandezza assai inferiore è il Mare Mediterraneo, generato dalla recessione delle terre che formano un bacino d'acqua. Infine, Contarini menziona il Mare Caspio, interamente circondato dalla terra, sebbene diversi geografi e lo stesso Aristotele lo considerassero un'insenatura dell'Oceano.<sup>159</sup>

Nell'Oceano si registrano due movimenti. Il primo è un movimento moderato e costante che sposta l'acqua da est a ovest.<sup>160</sup> Tale movimento interferisce con la navigazione rallentandola. A tal proposito Contarini elenca tre esempi storici, personalmente conosciuti: il suo transito dall'Inghilterra alla Spagna nella primavera del 1522; il viaggio di Colombo dalla penisola iberica alle Americhe in ventiquattro giorni e il rientro, durato dai tre ai quattro mesi. Si fa

---

<sup>157</sup> *De elementis*, II, p. 30 F. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 9, 347 a 5-7; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, I, 9, p. 72. I riferimenti biblici sono a *Genesi*, 2, 9-14 e a FILONE D'ALESSANDRIA, *Legum allegoriae*, I, 19.

<sup>158</sup> *De elementis*, II, p. 30 F. Cfr. ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, t. 3, c. 5, p. 38; c. 8, p. 42.

<sup>159</sup> Cfr. STRABONE, *Geografia*, I, 11; PLINIO, *Storia naturale*, 6, 13; ARRIANO, *Anabasi*, V, 26; VII, 16; ARISTOTELE, *Meteorologica*, II, 1, 354 a 2-3. A favore della separazione dei mari si era espresso TOMMASO D'AQUINO, *Super Meteora*, lib. 2 cap. 1 n. 6.

<sup>160</sup> Cfr. invece ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 2, t. 3, c. 5, pp. 86-7, per il quale il movimento va da nord a sud.

anche menzione delle rotte portoghesi oltre il Capo di Buona Speranza: appena doppiato questo, il tragitto verso l'India è possibile solo se dei venti sufficientemente favorevoli e forti consentono alle navi di contrastare il movimento contrario del mare.<sup>161</sup>

Il secondo movimento dell'Oceano non è orizzontale, bensì verticale: ogni sei ore il mare cresce e si diffonde sulla terra, per poi retrocedere e ritirarsi.<sup>162</sup> Tale movimento è più evidente nell'Oceano che altrove, per via della grandezza di questo mare. Ancora una volta Contarini ricorre a due esempi personalmente conosciuti nella legazione del 1522. Nelle Fiandre, a causa della depressione del terreno, l'innalzamento della marea è percepibile fino in luoghi lontano dal mare; e lo stesso accade a Londra, dove la marea causa il reflusso delle acque del Tamigi.<sup>163</sup>

Anche nel mare Mediterraneo si riscontrano due movimenti. La marea muta ogni sei ore, come si registra con evidenza nella laguna veneta, sebbene il fenomeno sia più esiguo rispetto alla marea oceanica.<sup>164</sup> Tuttavia, l'innalzamento del livello delle acque non avviene uniformemente in ogni luogo del Mediterraneo: le coste del mar Ligure e la Costa Azzurra sembrano risentirne in grado minore. A tal riguardo, Contarini riporta la testimonianza degli abitanti di

---

<sup>161</sup> Per l'impatto dei venti sulla navigazione si vedano le narrazioni di viaggio in India di Pedro Alvares (circolante a stampa in Veneto a partire dal 1508) e di Tomè Lopez (avvenuta nel 1502). La prima relazione è trasmessa da G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, I, in particolare p. 627; la seconda *Ivi*, in particolare pp. 688-689. Assai preziosa è la relazione di viaggio in India di Lodovico Varthema, *l'Itinerario*, presentata al Senato veneziano il 5 novembre 1508 e stampata a Roma nel 1510 (riportata da G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, I, in particolare p. 891).

<sup>162</sup> *De elementis*, II, p. 31 A. Cfr. SENECA, *Questioni naturali*, III, xxviii, 6, p. 453; PLINIO, *Storia naturale*, II, 99, p. 343-5.

<sup>163</sup> *De elementis*, II, p. 31 A-B. La descrizione del reflusso marittimo in Belgio sembra ricalcare il resoconto di Contarini al Senato nel 1525: «La marea poi che cresce dal mare gonfia l'acque talmente, che sino in Bruselles io ho veduto il fiume ritornare in suso» (Contarini al Senato, 16 novembre 1525, p. 23). Una narrazione analoga dalla città di Bruges è descritta da ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, l. 1, t. 2, c. 3, p. 66.; altrove si fa anche riferimento a Venezia e all'Inghilterra, *Ivi*, c. 4, p. 68.

<sup>164</sup> *De elementis*, II, p. 31 B. Cfr. PLINIO, *Storia naturale*, II, 99, p. 345.

Barcellona e della Francia meridionale, secondo i quali la costa mediterranea non era interessata seriamente dall'innalzamento della marea.<sup>165</sup> Accanto a questo innalzamento, anche nel Mediterraneo si registra un movimento orizzontale delle acque. Nell'Adriatico la corrente sposta l'acqua dalla Dalmazia e dall'Istria in direzione dell'Italia, in primo luogo verso Venezia, per poi piegare sulla Romagna e la Puglia. In modo analogo le correnti del mar Mediterraneo possono essere descritte come un circolo, che dalle coste siriano-libanesi muove verso la Grecia e l'Italia; giunto a Gibilterra, il circolo delle correnti incontra l'ostacolo naturale della penisola iberica e così ripiega sulle coste nordafricane, rivolgendosi al Medio Oriente.<sup>166</sup>

#### § 16) Le cause dei movimenti

L'esposizione delle cause dei movimenti marini costituisce un problema notevole per Contarini, poiché l'esperienza dei marinai sulle rotte veneziane e spagnole gli mostrava che i fenomeni marittimi sono più complessi di quanto Aristotele potesse immaginare. Il moto orizzontale dei mari verso occidente non è naturale, ma deve risalire al movimento giornaliero del cielo, che del resto interferisce come causa estrinseca già sulla sfera del fuoco e dell'aria.<sup>167</sup> La marea invece – sulla base dell'esposizione pliniana – è l'effetto del rigonfiamento o della rarefazione del mare: il primo spinge le acque sulla terra, mentre la seconda le ritrae abbandonando la superficie terrestre.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> *De elementis*, II, p. 31 B-C. Dell'assenza di marea percepibile in alcuni luoghi marittimi si era occupato ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, I, t. 2, c. 8, pp. 74-5.

<sup>166</sup> *De elementis*, II, p. 31 C-D, p. 32 F. Tale movimento sembra giustificato dalle indicazioni di ALBERTO MAGNO, *Meteora*, lib. 2, t. 3, c. 5, p. 87, per il quale l'acqua compie due semicirconferenze quando incontra l'ostacolo della terraferma.

<sup>167</sup> *De elementis*, II, pp. 31 D – 32 E. Cfr. ALBERTO MAGNO, *De caelo et mundo*, I, t. 3, c. 5, p. 65; I, t. 2, c. 11, p. 166; *De causis proprietatum elementorum*, I, t. 2, c. 4, p. 68. Una tesi analoga, che attribuisce il moto orizzontale al movimento del sole, è esposta da PLUTARCO, *Placita philosophorum*, III, 17, p. 1725.

<sup>168</sup> *De elementis*, II, p. 32 F-G. Cfr. PLINIO, *Storia naturale*, II, 102, p. 347.

Resta però da chiarire cosa si intenda per 'rarefazione', 'condensazione', 'rigonfiamento', 'concentramento', usati per descrivere questa doppia dinamica. Entrambi sono fenomeni legati al calore: quando il calore si disperde, la forza del freddo è capace di concentrare le acque. Contarini fa dipendere il calore espansivo dal tepore della luna: quando la luna scorre sull'orizzonte avvicinandosi al meridiano celeste, il mare si rigonfia e si espande; quando invece la luna si allontana dal meridiano celeste per dirigersi dalla parte opposta dell'orizzonte, la marea decresce.<sup>169</sup> Un fenomeno speculare accade nell'emisfero australe quando la luna scende sotto l'orizzonte celeste dirigendosi verso il nadir.

Descritte le traiettorie dell'astro, Contarini si occupa dell'influsso lunare. La luce e il calore lunare hanno una forza tanto maggiore sull'acqua quanto più essi saranno perpendicolari rispetto alla sezione marittima interessata.<sup>170</sup> L'incidenza dei raggi lunari su angolo non-retto (indifferentemente acuto od ottuso) consta invece della forza minore. Tuttavia, Contarini riconosce un'aporia fondamentale in questa descrizione: se ammettiamo che la luna causa il rigonfiamento del mare, innalzandosi da oriente allo zenit, e la decrescita, calando dallo zenit a occidente, risulta poi difficile chiarire le maree boreali quando la luna si trova in sede australe. Per quale ragione la luna dovrebbe causare indirettamente l'alta marea quando si dirige nel quadrante opposto della terra.<sup>171</sup> Ignaro della forza centripeta della terra, che determina sul mare la cosiddetta 'seconda gobba', Contarini osserva che l'ombra della terra sul cielo, per quanto

---

<sup>169</sup> *De elementis*, II, p. 32 H – 33 C. La descrizione del movimento del mare sulla base della rivoluzione lunare riprende fedelmente ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, I, 1, t. 2, c. 4, p. 68. Si veda anche PLUTARCO, *Placita philosophorum*, III, 17, p. 1725. Sulla marea equinoziale si veda SENECA, *Questioni naturali*, III, xxviii, 6, p. 453.

<sup>170</sup> Cfr. la terza causa proposta da ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, I, 1, t. 2, c. 6, p. 71.

<sup>171</sup> *De elementis*, II, p. 33 C. Naturalmente nel proporre questo dubbio Contarini ignora la descrizione moderna: la marea opposta al lato esposto alla luna (comunemente nota come 'seconda gobba') è causata dalla forza centrifuga del sistema di rotazione Terra-luna. Tale forza è minore sulla faccia interna al sistema, dove la luna esercita attrazione diretta sulla marea; è invece maggiore sulla faccia opposta, dove l'influsso lunare è minimo.

grande, non è tale da impedire realmente la riflessione della luce lunare, cosicché le parti prossime di cielo possono rispecchiarla e diffonderla.<sup>172</sup>

#### § 17) La terra

A causa della pesantezza che la caratterizza specificamente, la terra è sita nel centro dell'universo.<sup>173</sup> Delle qualità essenziali essa combina in massimo grado la freddezza e la siccità; oltre a ciò essa è densa e compatta.<sup>174</sup> Per via della propria pesantezza, la terra è difficile a muoversi e tende a conservare la propria staticità.<sup>175</sup> A differenza degli elementi intermedi, che scontano sempre la propria reciproca commistione, per la terra sembra possibile individuare un nucleo del tutto puro, collocato al centro del mondo.<sup>176</sup> Gli strati superficiali che circondano il nucleo sono mescolati proporzionalmente con acqua e aria. L'acqua, in particolare, si dispone in grandi raccolte esterne (i mari e i laghi) oppure interne (le cavità ipogee), tanto da dare l'immagine di una spugna.<sup>177</sup> Da questa enorme raccolta interna si generano le fonti e i fiumi che rigano la terra.<sup>178</sup> Una simile diffusione dell'acqua è valutata da Contarini in termini finalistici: in questo

---

<sup>172</sup> *De elementis*, II, p. 33 D.

<sup>173</sup> *De elementis*, II, p. 35 A. Cf. ARISTOTELE, *Il cielo*, II, 14, 296 b 74 sgg.; III,1, 300 a 4; *Auctoritates Aristotelis*, p. 166, n. 88; Cfr. la posizione stoica, riportata da DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 137, p. 348; nonché GIOVANNI DI SACROBOSCO, *Tractatus de sphaera*, I; A. ACHILLINI, *De elementis*, III, p. 84v.

<sup>174</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 3, 331 a 5-6; ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, l. 1, t. 1, c. 1, p. 50. Sulla freddezza, A. ACHILLINI, *De elementis*, III, p. 84r.

<sup>175</sup> *De elementis*, II, p. 35 A. Sulla staticità della terra si veda ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, l. 1, t. 2, c. 14, p. 87.

<sup>176</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 3, 330 b 33-34; ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, t. 1, c. 3, p. 4. Una posizione contraria sulla mescolanza della terra è esposta da GALENO, *De elementis*, 5, p. 97.

<sup>177</sup> *De elementis*, II, p. 36 G. Sulle cavità sotterranee si veda ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 13, 349 b 16-20; 350 b 37 – 351 a 17; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, I, 13, p. 87; Sulla metafora della spugna si veda TOMMASO D'AQUINO, *Super Meteora*, lib. 1 cap. 16 n. 7.

<sup>178</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Meteora*, lib. 1 cap. 16 n. 7.

modo, infatti, tutti gli esseri viventi possono trarre nutrimento e sostentamento per la loro vita.<sup>179</sup>

L'emersione della terra sulle acque costituisce una disposizione naturale: non si tratta di un'azione provvidenziale di Dio (e dunque un fattore estrinseco e violento), bensì una struttura della natura, a favore della vita delle creature.<sup>180</sup> Anche per le montagne Contarini propone una spiegazione teleologica: grazie ad esse scorrono i fiumi, il cui corso è di grande giovamento per la natura e per gli scopi umani [*usi humani*].<sup>181</sup> Agenti dell'elevazione sono le sfere celesti, la cui forza determina sia l'eminenza della terra sull'acqua sia il suo l'innalzamento: nascono così zone depresse e zone elevate. In aggiunta alla spiegazione fisica, Contarini osserva che una superficie perfettamente liscia e uniforme è prerogativa dei corpi celesti; la superficie terrestre invece deve essere di fisionomia imperfetta.<sup>182</sup>

Il fenomeno contrario dell'elevazione dei monti è l'inabissamento: può accadere che la compattezza della terra ceda, trascinando al suo interno intere superfici. Il solo caso presentato è quello dell'Atlantide platonica.<sup>183</sup> Si tratta di fenomeni catastrofici la cui frequenza è molto ridotta, rispetto al corso ordinario della natura.

#### § 18) Le regioni abitabili.

La divisione della terra in fasce longitudinali consente di individuare zone adeguate all'insediamento umano e zone inabitabili. Già Aristotele aveva riconosciuto che la zona polare è inabitabile per via dell'eccessivo freddo: i raggi del sole, infatti, giungono a terra con un'inclinazione obliqua che non sviluppa calore sufficiente alla vita. Altrettanto inabitabile è la zona torrida, racchiusa fra l'equatore e i due

---

<sup>179</sup> *De elementis*, II, p. 35 B, p. 37 B. Su questa descrizione della terra come *mater* e *nutrimentum* si veda PLINIO, *Storia naturale*, II, 63, p. 301.

<sup>180</sup> Sullo stesso tema si veda DANTE, *Quaestio de aqua et terra*, pp. 745-9. L'editio princeps del trattato dantesco è pubblicata a Venezia nel 1508 da Manfredo Bonelli da Monteferrato. Sull'emersione della terra si veda *ivi*, pp. 760-3.

<sup>181</sup> *De elementis*, II, p. 37 B.

<sup>182</sup> *De elementis*, II, p. 37 B-C.

<sup>183</sup> *De elementis*, II, p. 38 E-F. Cfr. PLATONE, *Crizia*, 120d-121c; PLINIO, *Storia naturale*, II, 92, pp. 335-7.



tropici: il sole colpisce la superficie con raggi perpendicolari, che scaldano eccessivamente la temperatura locale. Le sole zone abitabili sono dunque quelle intermedie fra i poli e i tropici, cioè le zone temperate.<sup>184</sup> La posizione di Aristotele sembrava confortata dall'esperienza diretta: dirigendosi verso nord si incontrano climi sempre più freddi, mentre il contrario accade attraversando l'Africa.<sup>185</sup>

Avicenna ha posto in dubbio la tesi aristotelica, sostenendo che il calore non è prodotto dell'inclinazione geometrica dei raggi, bensì del tempo in cui essi indugiano su una regione. D'altro canto, Avicenna si diceva convinto che la regione torrida non fosse del tutto inabitabile: l'alternanza perfetta di giorno e notte sembra costituire un elemento favorevole all'insediamento umano.<sup>186</sup> Contro questa ipotesi si è espresso Averroè nel commento ai *Meteorologica*, recuperando la tesi aristotelica sui raggi perpendicolari.<sup>187</sup> Ciò lo portava a escludere l'abitabilità della zona torrida.

Il confronto è risolto da Contarini ricorrendo all'esperienza diretta dei navigatori spagnoli e portoghesi, che lungo le coste dell'Africa avevano scoperto numerose popolazioni insediate tra i tropici e l'equatore.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> *De elementis*, II, p. 38 G-H. Cfr. AVERROÈ, *In Meteorologica*, II, c. 2 *Averrois*, pp. 438 A – 441F; PLINIO, *Storia naturale*, II, 68, p. 313; III, vi, 2, p. 393; V, x, 3, p. 545; TOMMASO D'AQUINO, *Super Meteora*, lib. 2 cap. 10 n. 3; TOLOMEO, *Almagesto*, II, 13, (1515, p. 22r); A. ACHILLINI, *De elementis*, III, p. 85r; la posizione stoica è esposta da DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 156, p. 355.

<sup>185</sup> *De elementis*, II, p. 38 H.

<sup>186</sup> ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, t. 1, c. 6, p. 11. Cfr. ROGER BACON, *Opus maius*, p. 4, d. 4 (v. I, p. 136); GIOVANNI DA SACROBOSCO, *Tractatus de sphaera*, 3, p. 111.

<sup>187</sup> *De elementis*, II, p. 39 C. Probabilmente Contarini fa riferimento ad AVERROÈ, *In Meteorologica*, II, p. 438 E sgg.; cfr. anche ALBERTO MAGNO, *De generatione et corruptione*, l. 2, t. 3, c. 4, p. 205; *De causis proprietatum elementorum*, l. 1, t. 1, c. 4, p. 55; A. ACHILLINI, *De elementis*, III, p. 85r.

<sup>188</sup> *De elementis*, II, p. 39 D. Contarini fa senz'altro riferimento ai resoconti di viaggio – personalmente ascoltati dopo sbarco in Siviglia – del vicentino Antonio Pigafetta, membro dell'equipaggio di Magellano. L'informazione sulle zone abitabili lungo le coste africane dovette fare il giro d'Europa, al punto che lo stesso Pomponazzi ne fu informato e discusse la notizia a lezione, il 18 marzo 1523, proprio commentando i *Meteorologica* aristotelici (Cfr. Parigi,

## Teoria degli aggregati

### § 19) I corpi misti

I corpi misti, la cui trattazione occupa in totale metà del terzo libro, sono suddivisi in due categorie: perfetti e imperfetti (*Tabella 1*).<sup>189</sup> Sono definiti *perfetti* i corpi misti che contano una forma sostanziale propria; sono invece *imperfetti* i corpi misti che risultano dalla forma sostanziale degli elementi costituenti, perpetuata anche dopo il composto.

Corpi misti			
<i>Perfetti</i>		<i>Imperfetti</i>	
Hanno nuova forma sostanziale propria		Hanno solo la forma sostanziale degli elementi componenti	
<i>Primo tipo</i>	<i>Secondo tipo</i>	<i>Primo tipo</i>	<i>Secondo tipo</i>
Generati dalla prima composizione degli elementi	Generati a partire dalla seconda composizione degli elementi	Constano di un unico elemento	Constano di più elementi radunati insieme

Tabella 1

I corpi misti imperfetti non possiedono una forma sostanziale propria, ma fanno valere quella degli elementi costitutivi. I misti imperfetti sono composti di un unico elemento, benché subiscano poi le affezioni dei restanti corpi: Contarini propone l'esempio dell'acqua marina salata, della neve, della rugiada e della pioggia – tutte variazioni formali sulla struttura dell'aria.<sup>190</sup> Se gli elementi costitutivi

---

Bibliothèque nationale, ms. lat. 6535, ff. 227v-230r; Milano, Venerabile Biblioteca Ambrosiana, ms. R 96 sup., f. 69r-v). I testi sono trascritti anche da B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, pp. 41-3 e pp. 214-5, il quale ricostruisce l'identificazione di Pigafetta; si veda anche M. PINE, *Pietro Pomponazzi*, p. 21).

<sup>189</sup> *De elementis*, III, p. 55 D. Tale distinzione riprende le note aristoteliche sui corpi omeomeri. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 10, 328 a 10-17; *Meteorologica*, IV, 10, 388 a 10-29; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, IV, 10, pp. 347-8. Secondo Aristotele, la caratteristica di un corpo omeomero è di non essere generato per mero agglomerato di parti, bensì per fusione. È interessante confrontare la distinzione contariniana con quella proposta da ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, II, 1, 646 a, tra 1) composti delle qualità prime (elementi); 2) composti elementari di parti omogenee (carne, osso); 3) composti eterogenei (tessuti). Per Contarini, i primi composti rientrerebbero nei misti perfetti I; i secondi nei misti perfetti II, i terzi nei misti imperfetti II.

<sup>190</sup> *De elementis*, III, p. 55 D.

sono più di uno, si ottiene un misto imperfetto del secondo tipo. Poiché le forme elementari sono conservate, Contarini descrive questa mescolanza come un 'ammasso' [*congeries*] di elementi compattati insieme. In questa categoria troviamo la grandine, la neve e la brina. La distinzione è proposta a partire dal tasso di purezza o contaminazione che ciascun misto presenta al suo interno. Il primo tipo di misto imperfetto è desunto dal testo aristotelico: è il caso in cui di due elementi, uno permane, mentre gli altri svaniscono e ne rimangono solo affezioni e qualità.<sup>191</sup> Il secondo tipo di misto sembra solo in apparenza un terzo corpo, ma in realtà non è che un ammasso di elementi slegati e radunati insieme.<sup>192</sup> Ciò che li riunisce è il freddo, capace di agglomerare sostanze eterogenee.

La generazione dei misti perfetti, invece, sfrutta la permanenza della forma sostanziale degli elementi trattata all'inizio del terzo libro: in questa mescolanza gli elementi conservano il proprio atto, seppur ridotto [*refractis elementorum formis*]. Ciò consente che dalla loro mescolanza emerga una forma media, specificamente propria del corpo misto.<sup>193</sup> Affinché la mistione sia stabile è necessario che la mole di fuoco e di aria siano relativamente ridotte, a vantaggio della terra, che costituisce il fondamento di tutti i corpi misti terrestri. Vi sono infine corpi misti nei quali si registra prevalenza dell'acqua, come per il sangue o il latte.<sup>194</sup> Le proporzioni fra terra e acqua, oltre che i due

---

<sup>191</sup> *De elementis*, III, p. 56 E. Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 10, 328 b 10-17. L'esempio dei metalli proposto da Aristotele è copiato alla lettera da Contarini.

<sup>192</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 10, 328 a 4-8. Su questa classe della mescolanza è verosimile abbia contribuito la critica agli Stoici di ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De mixtione*, XII, 228, l. 25 – 229 l. 3. Contro il modello di Crisippo, per il quale due corpi permeati reciprocamente nello stesso luogo, mantengono le loro specifiche qualità, Alessandro sostiene che la vera *mixtio* richiede la fusione delle qualità costituenti (con ciò avvicinandosi alla posizione di Filone, come segnala R. TODD, *Introduction*, p. 55).

<sup>193</sup> *De elementis*, III, p. 56 F-G. Sulla forma intermedia si veda ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 10, 328 a 30-31.

<sup>194</sup> Cfr. per contrario ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 7, 384 a 16-35; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, IV, 7, p. 332. Sulla genesi dei misti perfetti liquidi si veda anche *Ivi*, IV, 10, 388 a 30-31.

elementi superiori, sono differenti da corpo a corpo, a seconda della diversa natura e funzione che questo deve assumere.<sup>195</sup>

## § 20) Genesi e corruzione dei misti perfetti

L'esposizione del processo di mescolamento parte dalle qualità prime, ricapitolandone le caratteristiche di interrelazione. Il caldo e il freddo sono qualità attive, poiché determinano la mistione degli elementi, radunando insieme i corpi omogenei ed eterogenei. Il secco e l'umido sono qualità passive, perché subiscono l'intervento delle due qualità precedenti al fine di aggregare i corpi.<sup>196</sup>

Nella generazione dei corpi misti ciascun elemento svolge una precisa funzione: il fuoco, fonte di calore, e l'aria fungono da cause efficienti, mentre l'acqua e la terra sono considerate come sostrato materiale. Il calore delle componenti ignee dunque risulta essere la qualità essenziale.<sup>197</sup> Perché tale aggregazione avvenga più facilmente, è necessario che tali parti siano minute.<sup>198</sup> Se il calore è determinante al fine della mistione perfetta, il freddo sembra comportarsi come privazione e assenza di forza, ma Contarini gli attribuisce comunque una funzione importante: al freddo compete il temperamento dell'intensità di calore. A titolo d'esempio, i fabbri stemperano il metallo rovente nell'acqua fredda, al fine di rafforzarne la struttura: la cottura del metallo stabilizza la mescolanza degli elementi; il freddo li raduna e assembla insieme.<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> *De elementis*, III, p. 56 G. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 10, 388 a 22-23; AVERROÈ, *In Meteora*, IV, f. 480 A. Sulla prevalenza dell'elemento terreo si veda ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 4, 382 a 5-7; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, IV, 4, p. 315.

<sup>196</sup> *De elementis*, III, p. 57 A. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 1, 378 b 10-13; AVERROÈ, *In Meteora*, IV, t. 1, f. 467 H-L; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, IV, 1, pp. 281-4. Sul significato della qualità passiva si veda *Ivi*, IV, 1, 378 b 23-24.

<sup>197</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 1, 379 a 1-3.

<sup>198</sup> *De elementis*, III, p. 57 C. Così anche la posizione di Empedocle in PLUTARCO, *Placita philosophorum*, I, 17, p. 1693.

<sup>199</sup> *De elementis*, III, pp. 57 D – 58 F. Sulla funzione del freddo si veda ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 5, 382 b 7-11, dove si spiega che il freddo

Più complessa sembra invece l'esposizione delle cause della corruzione. A prima vista il freddo, essendo contrario al caldo, parrebbe essere responsabile del fenomeno, ma in realtà anch'esso contribuisce all'aggregazione dei corpi misti, come mostrato nell'esposizione iniziale sulle qualità. Contarini dunque introduce la distinzione tra due forme di calore. Il primo tipo è detto 'calore naturale' ed è responsabile della generazione. Il secondo tipo è detto 'calore estraneo', nasce da una differente proporzione delle quattro qualità prime mescolate insieme, e determina la corruzione dei corpi misti.<sup>200</sup> I due calori infatti si contrastano a vicenda. Il calore naturale rientra per primo nella mistione e ne determina l'aggregazione; in seguito, con la dispersione del calore viene meno la forma sostanziale, il tasso di umidità evapora e del corpo misto non resta che un ammasso terreo pari alla cenere priva di un legante.<sup>201</sup>

Il calore estraneo determina la corruzione del calore naturale in due modi: per putrefazione [*putrefactio*] o per inaridimento [*exustio*]. I due processi sono analoghi e si differenziano per la gradualità della corruzione. Si ha putrefazione quando il calore naturale viene convertito in umido e tale permane per un certo intervallo di tempo. L'inaridimento subentra quando il tasso di umidità si consuma assieme al calore naturale, lasciando il corpo completamente secco e inaridito.<sup>202</sup> La gradualità fra i due fenomeni è motivata dal principio che la natura non agisce violentemente, bensì per gradi, e dunque alla corruzione di un corpo perfetto è richiesto il passaggio per tutti gli stati di corruzione. Inoltre, questo passaggio è confermato dall'esperienza:

---

ammassa e concentra il caldo (cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Meteorologica*, IV, 5, pp. 319-20; TEOFRASTO, *De igne*, XVII, p. 12).

<sup>200</sup> *De elementis*, III, p. 58 H. Sul calore naturale si veda ARISTOTELE, *La respirazione*, 469 b; *L'anima*, II, 4, 416 b 28-29; *Il sonno*, 3, 458 a 27; *Meteorologica*, IV, 379 a 24 sgg.; *I sensi e i sensibili*, 4, 442 a 7-8; TEOFRASTO, *De igne*, XLIV, p. 28; WALTER BURLEY, *In De generatione et corruptione*, p. 273. Sul calore estraneo si segnala anche il riferimento ad AVICENNA, *Canone*, lib. 4, fen. 1, c. 1.

<sup>201</sup> *De elementis*, III, p. 59 A. Cfr. PLUTARCO, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 49, p. 2109; TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 5 a. 5 arg. 7. Sul caldo estraneo si veda ID., *Summa Theologiae* III, q. 51 a. 3 arg. 2. Sulla putrefazione si veda IGNOTO, *Super Meteora continuatio*, lib. 4 l. 2 n. 2

<sup>202</sup> *De elementis*, III, p. 59 A-B. Sulla putrefazione si veda ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 1, 379 a 9-25; AVERROÈ, *In Meteora*, IV, t. 6, p. 469 B-C.

la vecchiaia delle piante e degli animali avviene per putrefazione, più che per inaridimento.<sup>203</sup>

#### § 21) Il calore naturale e misti perfetti del secondo tipo

Nell'ultima sezione del terzo libro Contarini pone un dubbio circa il calore naturale: deve questo considerarsi una parte costituente del corpo misto e inerente in esso, oppure esso precede il corpo misto e ne causa la generazione?<sup>204</sup> Per rispondere a questo dubbio Contarini istituisce un paragone. Nella generazione degli animali, la formazione delle membra richiede una porzione di materia informata dall'anima e riscaldata dal calore naturale.<sup>205</sup> Accanto all'anima, come agente informante, è necessario anche il seme paterno. I corpi misti si generano in modo analogo: anche per essi, infatti, è richiesta una qualità celeste che funga da *seminarium*, cioè che raccolga tutte le forze generative e le faccia inerire alla materia.<sup>206</sup>

In conclusione, Contarini affronta brevemente la categoria dei misti perfetti del secondo tipo, cioè generati a partire dalla seconda combinazione degli elementi. Accade infatti che la mistione non interessi gli elementi puri, bensì corpi complessi, a loro volta frutto della mistione di elementi – col che si giustifica l'espressione 'composizione seconda o terza'. L'aspetto che contraddistingue i misti perfetti del primo tipo da quelli del secondo tipo è la forma sostanziale. Nei perfetti del primo tipo le forme degli elementi rimangono *refractae*, cioè ridotte; al contrario, nei perfetti del secondo tipo le forme componenti devono corrompere, lasciando il posto a una nuova forma

---

<sup>203</sup> *De elementis*, III, p. 59 B. Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 1, 379 a 6-7; *La respirazione*, 28, 478 b 28-29, p. 1232; IGNOTO, *Super Meteora continuatio*, lib. 4 l. 2 n. 1.

<sup>204</sup> *De elementis*, III, p. 59 C.

<sup>205</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 ad 5; *De potentia*, q. 6 a. 3 co. Contarini ha presente anche ARISTOTELE, *La generazione degli animali*, II, 740 b, a cui farà esplicito riferimento al termine del terzo libro.

<sup>206</sup> *De elementis*, III, p. 59 D. Il *topos* del *seminarium* è già platonico e trattato da Contarini nell'esposizione del fuoco. Cfr. M. FICINO, *Commentaria in Philebum*, p. 203. La forma dell'argomento è ricavata da ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 4, 382 a 33-35, in cui alla generazione provvedano un agente (cioè ciò da cui inizia il movimento) e una qualità (identificata col calore o il freddo).

terza. L'esempio dei metalli mostra con efficacia che le proprietà dei due reagenti vengono sostituite dall'essenza specifica del prodotto.<sup>207</sup> Più in generale, Contarini osserva che la natura non opera unicamente per mezzo degli elementi puri: gli animali non si generano né si alimentano sempre e solo a partire dagli elementi, ma sfruttano un'ampia gamma di enti intermedi e forme imperfette (prime fra tutte le forme delle piante, i frutti, gli altri animali utili alla nutrizione). Ciò si registra anche nel caso della corruzione: un animale morto non decade *ipso facto* negli elementi primi, bensì rimane come cadavere in decomposizione.<sup>208</sup>

## § 22) Le complessioni

Nella seconda metà del quarto libro Contarini analizza la teoria galeniana delle complessioni. La complessione è una seconda qualità, nata dal rapporto di mescolanza degli elementi e delle loro qualità prime; inoltre essa caratterizza il corpo misto, il quale agirà o patirà in un certo modo a seconda della propria complessione specifica.<sup>209</sup> Galeno aveva elencato nove diversi tipi di complessione, ciascuno dei quali si articola al suo interno secondo un'ampia scala di intensità differenti. Prima di tutte viene la complessione temperata. Si dà questo rapporto a) sia quando le qualità prime sono bilanciate tra di loro armonicamente, b) sia quando la loro combinazione è adeguata a perseguire l'operazione specifica del corpo.<sup>210</sup>

L'equilibrio perfetto della complessione temperata è approssimato dalla seconda complessione, cioè quella 'umana'. In un qualsiasi animale, infatti, il senso del tatto, per poter esperire il mondo

---

<sup>207</sup> *De elementis*, III, p. 60 H. Sulla forma del corpo misto, rispetto alle forme elementari, si veda ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, I, 10, 327 b 24-31; sull'esempio dei metalli si veda *Ivi*, 328 b 8-16.

<sup>208</sup> *De elementis*, III, p. 60 F-G.

<sup>209</sup> *De elementis*, IV, p. 67 C. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 63, in particolare n. 2.

<sup>210</sup> *De elementis*, IV, p. 67 D. Contarini esemplifica il binomio (armonia delle qualità – funzionalità) sul modello della 'giustizia distributiva' di ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, V, 3, 1131 a 10 – 1132 b 9. (cfr. ALBERTO MAGNO, *Super Matthaeum*, V, 6, p. 109; TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 27 q. 1 a. 3 co.).

con precisione, necessità una costituzione che isoli le qualità estreme e si assesti in un punto medio. Il tatto umano è il più sviluppato ed efficace in natura: per tale ragione, la complessione umana si approssima meglio delle altre all'equilibrio delle qualità.<sup>211</sup> D'altra parte, Contarini osserva che solo rari uomini possiedono una complessione prossima al bilanciamento; per lo più la maggioranza propende per l'una o l'altra qualità estrema, col che si generano caratteri e temperamenti diversi.<sup>212</sup> Galeno ha previsto per l'uomo otto generi di complessione intemperata, cioè sbilanciata a favore dell'una o dell'altra qualità. Di queste otto, quattro sono sbilanciate verso una unica qualità; altre quattro invece combinano più qualità intense.

Lo sbilanciamento a favore di una o più qualità pone un dubbio: se il caldo può comparire sia col massimo secco, sia col massimo umido, per quale ragione il caldo non eccede il temperamento? Lo stesso dubbio vale poi per tutte le altre qualità. Averroè ha tentato di risolvere la questione riducendo il numero di complessioni sbilanciate elencate da Galeno: anziché otto, il commentatore arabo ne individua solo quattro – cioè due per ciascuna qualità attiva.<sup>213</sup> Caldo e freddo fungono da forma, ma richiedono sempre le due passive come materia. Ciò comporta che l'aumento o l'eccesso di una qualità passiva abbia necessariamente ripercussioni sull'attiva: se in un corpo eccede il secco, anche il caldo subirà un aumento. Contarini accoglie questa osservazione di Averroè solo in parte. Egli, infatti, ammette la descrizione averroistica solo per quanto riguarda l'azione di una qualità e la sua forza: stanti caldo e freddo in equilibrio, in un corpo con eccesso di secco il calore – pur essendo stabile – avrà forza attiva maggiore. Contarini è però dell'opinione che il discorso di Galeno abbia tutt'altro obiettivo e non descriva l'azione della qualità, bensì la sua estensione e intensità.<sup>214</sup> Infine egli ritiene che, date le differenze fra i corpi misti e le interrelazioni strutturali e

---

<sup>211</sup> *De elementis*, IV, p. 68 G. Cfr. GALENO, *De complexionibus*, I, 9, pp. 42-3.

<sup>212</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 ad 5; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 63 n. 5; *Ivi*, lib. 2 cap. 73 n. 25; *Summa Theologiae* I-II, q. 51 a. 1 co.

<sup>213</sup> *De elementis*, IV, p. 69 B. Cfr. AVERROE, *Avicennae cantica*, p. 63.

<sup>214</sup> *De elementis*, IV, p. 70 E.



accidentali fra elementi, sia possibile discernere il tipo di complessione, partendo dalla materia agente.<sup>215</sup>

## Teoria delle qualità sensibili

### § 23) I sapori

Il quinto e ultimo libro del *De elementis* è dedicato all'esposizione dei tre accidenti dei corpi misti: i sapori, gli odori e i colori. Da questo novero degli oggetti del senso vengono esclusi i suoni e le proprietà tangibili dei corpi: i primi, perché non hanno a che fare con la complessione dei misti, ma possono già rinvenirsi nel movimento delle sfere celesti;<sup>216</sup> i secondi, perché la tangibilità è proprietà delle qualità prime e degli stessi elementi, non solo dei misti, e perciò essa già accompagna la trattazione naturalistica fin dal primo capitolo. Contarini prende avvio dai sapori perché sono gli accidenti più affini alle qualità tangibili.<sup>217</sup> Non si dà sapore negli elementi singoli, poiché il sapore consegue dal cibo e gli elementi di per sé non costituiscono alimento. Per tale ragione è necessario che il sapore sia accidente dei soli corpi misti.<sup>218</sup>

Il sapore è conseguenza accidentale della mistione degli elementi. Essendo specificamente associato alla componente materiale dei corpi misti, il sapore dipende dai rapporti di acqua e terra, ma in particolare dell'acqua: essa sola, infatti, è priva di ogni qualità

---

<sup>215</sup> *De elementis*, IV, p. 70 F-H. A tal proposito, Contarini distingue i corpi misti a prevalenza acquee (liquidi e fluidi; a loro volta freddi o caldi – a seconda del tasso d'aria presente) e terrei (coagulati secchi freddi o caldi). Il ghiaccio e i metalli sono secchi in atto, umidi in potenza. Tuttavia, il ghiaccio è secco per deflusso di caldo e umidità e per composizione terrosa; i metalli sembrano secchi al tatto ma conservano l'umidità in potenza, comprimendo l'acqua per mezzo del freddo.

<sup>216</sup> Cfr. CICERONE, *Somnium Scipionis*, c. 18.

<sup>217</sup> Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, II, 9, 421 a 17-22; *I sensi e i sensibili*, 2, 439 a 1-2.

<sup>218</sup> *De elementis*, V, p. 73 B. Cfr. ARISTOTELE, *I sensi e i sensibili*, 5, 443 a 10-13; TEOFRASTO, *De causis plantarum*, VI, c. 3, pp. 195v – 196r.

gustativa ma predisposta [*susceptiva*] a riceverne molte.<sup>219</sup> Il sapore si genera dall'asciugatura [*abstersio*] o filtraggio [*percolatio*] delle parti terree secche dall'umidità acquee; agente di questa operazione è il caldo.<sup>220</sup> Tale processo è in grado di condizionare la percezione del gusto: per tal ragione, il sapore è la qualità sensibile specificamente associata al gusto.<sup>221</sup> Contarini è però molto attento a distinguere la natura del gusto dalle affezioni fisiche che un sapore provoca nel soggetto percipiente. A tal riguardo egli ricorda che Platone nel *Timeo* aveva esposto le specie dei sapori da un punto di vista puramente epifenomenico, cioè in base alle alterazioni provocate sulla lingua.<sup>222</sup> Quella descrizione rimane accidentale e non indaga sostanzialmente la capacità del gusto. Ma gli organi del senso possiedono questa facoltà di per sé, e la esercitano indipendentemente dalla materia con cui vengono a contatto. Parafrasando un'indicazione aristotelica, Contarini osserva che la facoltà sensibile (in questo caso, il gusto) è capace di ricevere le specie sensibili a prescindere dalla materia, benché sempre in relazione a un organo corporeo.<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> *De elementis*, V, p. 74 E. In tal modo Contarini si riaggancia alla *ratio* di ARISTOTELE, *I sensi e i sensibili*, 5, 443 b 14-15. Sull'acqua si veda *De elementis*, V, p. 77 D.

<sup>220</sup> *De elementis*, V, p. 74 F. Sulla *percolatio* si veda TEOFRASTO, *De causis plantarum*, VI, c. 1, p. 195r. La scelta del termine *abstersio* sembra invece più complessa da ricostruire. La tradizione del *De causis* di Teofrasto è discorde sul termine da adottare in questo passo: da *demistio* (Manuzio 1504, p. 195; Manuzio-Torresano 1513, p. 195), *emunctio* (Crespin 1566, p. 325), *abstersio* (Vogel 1821, p. 357). Alla scelta del termine *abstersio* potrebbero aver contribuito le frequenti occorrenze in ALBERTO MAGNO, *De vegetabilibus*, lib. III, tract. 2, cap. 4, in particolare p. 202.

<sup>221</sup> *De elementis*, V, p. 74 F.

<sup>222</sup> L'attenzione per l'epifenomenologia del gusto sulla lingua deriva forse dalla lettura di PLUTARCO, *Placita philosophorum*, IV, 18, p. 1737; GALENO, *De simplicium*, IV, c. 1, p. 204; *Compendium Timaei Platonis*, XV, p. 67-8; *De placitis Hippocratis et Platonis*, VII, p. 633 ll. 12-15. Cfr. CALCIDIO, *Commento al Timeo*, 214. Una posizione analoga è riassunta anche, con riferimento a Platone, da TEOFRASTO, *De causis plantarum*, VI, c. 1, p. 195r.

<sup>223</sup> *De elementis*, V, p. 74 G. Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, II, 12, 424 a 18-20; *Auctoritates Aristotelis*, p. 182, n. 103; TOMMASO D'AQUINO, *Q. d. de anima*, a. 13 co.; *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 co.; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 62 n. 7.

Con questa impostazione Contarini confuta la proposta di alcuni filosofi antichi, per i quali uno stesso corpo misto può risultare dolce a un animale, amaro a un altro. La facoltà del gusto, nella misura in cui si limita a registrare la percezione, è una disposizione naturale identica per tutti esseri dotati di anima. Per tale ragione, è impossibile che due animali non riconoscano come dolce la medesima sostanza dolce. È invece ammissibile che ad alcuni di essi il sapore risulti gradevole, ad altri sgradevole: ma queste sono determinazioni accidentali, 'soggettive', rispetto alla percezione del sapore dolce.<sup>224</sup> Con velata ironia, infine, Contarini congela l'ipotesi di un relativismo assoluto dei sapori, secondo l'opinione radicale di Cratilo: questi, infatti, riteneva che nulla fosse per natura dolce o amaro, bianco o nero, ma ogni determinazione accidentale dipendesse dalla congiunzione col senso del soggetto percipiente.<sup>225</sup>

#### § 24) Odori e colori

Gli odori sono gli accidenti dei corpi misti che riguardano più da vicino il nutrimento. Contarini li definisce come affezioni, operate dal secco terreo, sull'umido acqueo o aereo, nella misura in cui questo umido è capace di sviluppare odore.<sup>226</sup> L'azione del secco risulta più perfetta negli odori che nei sapori per via dei componenti: gli odori sono condizionati da un secco saporito e da umidità acquee e aeree; i secondi da un secco terreo e da sola umidità acquee.<sup>227</sup> La materia degli odori è dunque un'umidità media tra acqua e aria, più

---

<sup>224</sup> *De elementis*, V, p. 74 G-H. La tesi è esposta da TEOFRASTO, *De causis plantarum*, VI, c. 4, p. 196r; c. 26, p. 203r. Di parere diverso G. BURIDANO, *Quaestiones in Analytica posteriora*, I, I, q. 2, il quale distingue la percezione dei sapori sulla base delle complessioni fisiche degli organi di senso.

<sup>225</sup> *De elementis*, V, pp. 74 H - 75 A. Cfr. la posizione di relativismo radicale esposta e confutata da PLATONE, *Teeteto*, 161c-e.

<sup>226</sup> Cfr. *De elementis*, V, p. 82 F, in cui Contarini preciserà che l'odore non è un'esalazione, bensì un accidente sensibile che inerisce all'esalazione e la sfrutta per diffondersi.

<sup>227</sup> *De elementis*, V, p. 79 B. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sentencia De sensu*, tract. 1 l. 12 n. 3. Sul secco sapido si veda ARISTOTELE, *I sensi e i sensibili*, 5, 443 b 3-10.

sottile dell'una, più densa dell'altra.<sup>228</sup> I due accidenti condividono però la tripartizione: alcuni odori si comportano come privazioni; altri sono odori perfetti e compiuti; altri infine sono *inchoationes*, cioè principio degli odori perfetti.<sup>229</sup>

La trattazione dei colori è collocata a conclusione dell'ultimo libro del *De elementis*. Si tratta di accidenti dei corpi misti del tutto particolari, rispetto a sapori e odori: se questi ultimi derivano la propria costituzione dalla mescolanza di qualità prime, ciò vale per il colore solo accidentalmente. La vera natura del terzo accidente è legata alla mescolanza della luce con il diafano, qualità naturale dei corpi foto-ricettivi.<sup>230</sup> Il termine diafano indica la trasparenza e la percorribilità di un corpo ai raggi luminosi e, per questa caratteristica, non esso non è delimitabile se non da una superficie che blocchi la percorrenza del raggio luminoso. Necessariamente questa superficie possiederà un certo colore, determinato dall'incidenza del raggio luminoso attraverso il medio diafano. Il colore dunque è per sua natura termine del diafano; inoltre, esso non è una superficie, ma insiste su di essa.<sup>231</sup> Non tutti i corpi sono diafani allo stesso modo. Alcuni possiedono la qualità perfettamente, risultando del tutto trasparenti, percorribili e privi di qualsiasi colore; altri solo in modo imperfetto, risultando perciò opachi e filtrati da una qualche tonalità cromatica (es. il vetro o l'acqua). Vi sono infine corpi la cui opacità è tanto alta da risultare interamente colorati e impervi alla luce.<sup>232</sup>

La relazione tra luce e opacità è stata oggetto di complesse discussioni presso i commentatori di Aristotele, i quali hanno proposto

---

<sup>228</sup> *De elementis*, V, p. 80 H. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 66 E; CALCIDIO, *Commento al Timeo*, c 129, p. 354; c. 318, p. 623; GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis*, VII, p. 627, ll. 2-4.

<sup>229</sup> *De elementis*, V, p. 79 C. Cfr. *Ivi*, p. 82 G, in cui si esemplificano le *inchoationes* con l'insipido e le privazioni con gli odori di putridume. Infine, alcuni odori non sono cattivi, pur provenendo da corpi putridi.

<sup>230</sup> *De elementis*, V, pp. 82 H – 83 A. A tal riguardo si veda anche N. LEONICO TOMEIO, *In de sensu et sensato*, f. XXIIIv.

<sup>231</sup> *De elementis*, V, p. 83 A. Sul diafano si veda ARISTOTELE, *I sensi e i sensibili*, 3, 439 a 22-30; 3, 439 b 5-10; *L'anima*, 418 b 9, 419 a 11; TEOFRASTO, *De causis plantarum*, VI, c. 1, 1 195r. L'identificazione fra colore e superficie era già stoica, cfr. PLUTARCO, *Placita philosophorum*, I, 15, p. 1693.

<sup>232</sup> *De elementis*, V, p. 83 B.

differenti ipotesi sulla definizione di colore. Contarini ha già proposto all'inizio del discorso la *ratio* aristotelica (colore come estremo di un corpo diafano). Ora invece egli introduce l'opinione critica di Avempace, secondo il quale il colore non si distingue per specie e per natura dalla luce.<sup>233</sup> L'opinione del filosofo arabo impone alcune conseguenze radicali: il colore diviene estremità della luce; inoltre, nelle tenebre il colore permane solo in potenza ma non in atto. Contarini ritiene che la posizione di Avempace sia tuttalpiù verosimile, poiché ha creduto che la colorazione di corpi dipenda interamente da qualcosa di estrinseco e non anche da una componente intrinseca. Avempace, però, non è in grado di dar conto di un dubbio ulteriore: perché mai una luce maggiore offusca una minore, come nel caso di una lucerna confrontata col sole? Per questa ragione, è preferibile la soluzione proposta da Averroè nel commento al *De anima*: il colore è motore del diafano secondo l'atto, e cioè della luce.<sup>234</sup> Permane però una differenza ontologica fra luce e colore: la stessa cioè che intercorre fra recipiente e sostanza contenuta.

#### *Un bilancio complessivo*

V'è un aspetto del *De elementis* che sembra decisivo per comprendere il valore dell'opera e l'obiettivo del suo autore, e cioè la continuità delle parti dell'universo. Basterebbe già un'analisi dei modi con cui Contarini organizza il rapporto forma-materia negli elementi per capire che la continuità dovette costituire una preoccupazione costante della sua ricerca.

L'esempio delle qualità primarie, componenti formali dell'elemento, è significativo: esse, infatti, permangono *remissae* nel sinolo in una soluzione di continuità 'formale'; a loro volta, le forme sostanziali degli elementi permangono di grado diminuito nella forma dei corpi composti. Il passaggio dalla materia prima alla genesi dei corpi perfetti è una sequela di atti informativi che sussistono – seppure

---

<sup>233</sup> *De elementis*, V, p. 83 C-D. L'opinione di Avempace è riportata da AVERROÈ, *In De anima*, II, c. 67, f. 84 E.

<sup>234</sup> *De elementis*, V, p. 83 D. Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, II, 7, 418 a 31 – b 2 e 419 a 10; AVERROÈ, *In De anima*, II, c. 67 f. 85 A sgg.; TOMMASO D'AQUINO, *Sententia De anima*, lib. 2 l. 14 n. 5, l. 15 n. 1; P. POMPOZZI, *De reactione*, II, c. 9, p. 806.

intensivamente variabili – nello sviluppo dei composti. Per questa ragione Galilei segnalerà la peculiarità della proposta di Contarini contro quella dell'averroista Alessandro Achillini: le forme sostanziali degli elementi e dei composti non sussistono discrete (*in instanti*) per poi intensificare le qualità (*successive*); al contrario, esse nascono proprio dalla variazione graduale delle qualità primarie, in virtù dei rapporti di intensità e attenuazione. Tutta la sequela delle composizioni fisiche è ridotta al termine minimo universale delle variazioni qualitative primarie.

Le ragioni di questa preoccupazione per le strutture discrete vanno ricercate senz'altro nella sua formazione filosofica. Egli non ha mai mostrato simpatia né per l'atomismo greco, che puntualmente viene criticato nel *De elementis*, né tantomeno per le dottrine pitagoriche dei numeri interi. Nella sola occasione in cui li menziona, a proposito dei solidi platonici, non tarda a dirsi di parere diverso: impedendo la continuità delle parti, l'atomismo produce disgregazione e non è in grado di rendere conto dell'unità dell'universo. Infine, la lezione anticalcolatoria di Pietro Pomponazzi deve avere avuto un impatto rilevante. I professori mertoniani intendevano riformulare gli intervalli di alterazione qualitativa sulla base di scale matematiche quantificate, inserendo una serie di *gradus* determinati a partire da un livello zero (o 'non-grado').<sup>235</sup> L'esposizione della tesi calcolatoria non lasciava dubbi sulla natura discreta di questi gradi, comparati a un cumulo di pietre:

---

<sup>235</sup> Lo notano F.P. RAIMONDI – J.M. GARCIA VALVERDE, *Monografia introduttiva*, p. 27: «In ogni caso il Pomponazzi ritiene che su un piano puramente matematico i termini *distantia* e *appropinquatio* hanno il loro vero e proprio significato in relazione al luogo e che il loro uso più corretto si riferisce alla quantità, specialmente a quella discontinua»; *Ivi*, p. 28: «si può supporre che i termini *distanza* e *vicinanza* abbiano un uso transuntivo che faccia riferimento alla quantità continua. [...] In questo senso la qualità può essere considerata *per modum quantitatis* quasi per una sorta di convenzione, se non addirittura per una vera e propria *fictio*, come può essere il caso del calore quando lo immaginiamo come alcunché di continuo che a partire dal non grado cresce di un certo numero di gradi che si collocano a distanza reciproca in un ordine spaziale o temporale, benché nessuno di essi sia situabile in un luogo. Ma tale uso transuntivo di distanza e di vicinanza non sembra trovare riscontro *ad mentem Calculatoris* [...]».

come nell'accumulazione delle pietre, così che per giustapposizione di una pietra all'altra, permanendo l'una e l'altra, cresca il cumulo delle pietre, così per aggiunzione di un determinato grado di calore a un grado precedente, permanendo entrambi i gradi, si determina quella intensità.<sup>236</sup>

Il cuore della critica di Pomponazzi ai *calculatores* stava nella nozione di non-grado, che lo stesso Contarini porrà come problema nel *Compendium*, discutendo del non-ente. Integrando questa replica polemica che già era iniziata nel trattato del 1525, nel *De elementis* Contarini intende mostrare che la discrezione qualitativa dei calcolatori è insoddisfacente anche da un punto di vista fisico, poiché non sa dare conto delle variazioni qualitative alla base della generazione e corruzione della materia.

La continuità, infine, è ricercata anche a livello macroscopico, poiché dall'analisi dei corpi più minuti Contarini vorrebbe spostare l'attenzione sui principi metafisici. Si tratta di una catena di enti disposti secondo il modello più e più volte menzionato della *privatio entis*: da una perfezione ontologica maggiore – assegnata a Dio e poi alle intelligenze celesti – fino al non-ente relativo, cioè l'elemento primo, vincolato alla mutazione e al ciclo eterno di potenza e atto. Questo percorso d'indagine è riassunto al termine del *De elementis*:

La filosofia contempla tutto questo. Da qui si è trasportati verso la forza dei corpi celesti e delle intelligenze che li muovono; e poi oltre, fino alla causa prima di tutte le cose.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> P. POMPONAZZI, *De intensione*, III, I, 1: «Sicut in accumulationibus lapidum: ut ex appositione lapidis supra lapidem, utrisque remanentibus, crescat cumulus lapidum. Sic ex superadventu alterius gradus caliditatis ad gradum priorem, utrisque remanentibus, fiat illa intensio».

<sup>237</sup> *De elementis*, V, p. 90 E: «Haec omnia contemplatur philosophia. Ex hisque ad vim caelestium corporum et mentium illa moventium; indeque subvehitur ad primam rerum omnium causa».





*Contarini contra Pomponazzi*

Basta una rapida analisi dei trattati e delle lettere per notare che Gasparo Contarini fu introdotto al problema dell'anima in modo del tutto accidentale. La prima circostanza che lo costrinse a discutere di questo tema fu la celebre disputa *De immortalitate animae* seguita alla pubblicazione del trattato di Pietro Pomponazzi nel 1516: probabilmente Contarini non avrebbe neppure composto una risposta, se lo stesso Pomponazzi non lo avesse invitato a esprimere un parere. Una nuova occasione di discutere l'essenza dell'anima e delle sue facoltà, specie *l'intellectus* e la *mens*, gli si presentò all'inizio degli anni Trenta, ma ancora una volta sotto richiesta di un corrispondente, Trifone Gabriel. Questa trattazione circostanziale potrebbe lasciar intendere che Contarini non abbia sviluppato il problema in modo sistematico, ma così non è: al contrario, le risposte al maestro Pomponazzi si strutturavano su solidi e coerenti presupposti argomentativi, desunti dalla psicologia avicenniana. A ciò va aggiunto che Contarini darà consistenza alla sua posizione nella parte conclusiva del *Compendium* in cui l'indagine sui trascendentali e sulla causazione divina dell'universo approda infine alla natura dell'anima e dell'*intellectus*.

Qualche indicazione sui diversi momenti di questa maturazione filosofica è fornita dallo stesso Contarini, che più volte nel corso degli anni Venti menziona lo scambio con Pomponazzi e le rispettive obiezioni: ciò a controprova che ancora rivedendo il *Compendium* nel 1527 egli percepiva la questione dell'anima umana e della sua immortalità come un problema interessante, meritevole di una ennesima definizione nel trattato di metafisica. Questi richiami da un testo all'altro consentono di ricostruire complessivamente la posizione di Contarini nel corso di un decennio, tenendo conto dello sviluppo e delle variazioni che si stratificarono sulla primaria risposta, inviata nel 1517 a Pomponazzi.

Per introdurre il *casus belli* della polemica sull'immortalità dell'anima, è utile indagare preliminarmente quale rapporto legasse Pomponazzi a Contarini, al punto da indurre il maestro a sottoporre il *Tractatus* al vaglio dell'allievo. Contarini aveva frequentato l'ateneo padovano proprio negli anni in cui Pomponazzi commentava il *De anima* tra il 1503/4; in questo contesto, Pomponazzi confrontava l'interpretazione averroista con quella alessandrista e per la prima volta introduceva Contarini ad alcuni aspetti caratteristici della posizione avicenniana (tra i quali, un accenno all'esempio dell'uomo volante).<sup>1</sup> Inoltre, Pomponazzi cassava l'ipotesi averroistica sull'intelletto unico e iniziava a studiare con simpatia all'esposizione alessandrista – una simpatia che nell'introduzione del suo trattato Contarini confessa di aver condiviso sui banchi universitari.

Ciò che deve aver contraddistinto la posizione dell'allievo rispetto al maestro è senz'altro la lettura di Avicenna, la cui traduzione latina fu pubblicata a Venezia nel 1508. Tracce significative di questa lettura sono riscontrabili sia nel *Compendium*, sia ancora negli anni Trenta, con la revisione del *De elementis*.<sup>2</sup> Nel caso del *De immortalitate animae*, invece, queste tracce sono decisive, poiché la lettura del *De anima* avicenniano deve aver condizionato fortemente l'impostazione che Contarini diede alla propria risposta. La controprova del suo interesse particolare per il filosofo arabo ci è fornita da una lettera che l'amico Tommaso Giustiniani gli invia da Camaldoli nel maggio del 1512. Nel dispaccio, il novizio frate eremita accusa gli amici di trascorrere troppo tempo nello studio delle discipline filosofiche, trascurando così la devozione religiosa: bersagli di questa invettiva sono Euclide, Aristotele e Avicenna, rei di distrarre gli studenti dalla Sacra Scrittura.<sup>3</sup> Inconsapevolmente Giustiniani ci fornisce un indizio

---

<sup>1</sup> Del corso sono disponibili due *reportationes*. La prima venne raccolta da Antonio Surian ed è stata edita in P. POMPONAZZI, *Expositio super I De anima*. La seconda è di Lorenzo Campeggi ed è stata edita in A. POPPI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, vol. 2, pp. 1-25.

<sup>2</sup> A questo proposito va segnalato il fondamentale contributo di C. GIACON, *L'aristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini. L'influenza platonica in Contarini* è studiata anche da G. SANTINELLO, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta*, pp. 170-176

<sup>3</sup> Tommaso/Paolo Giustiniani a Contarini, Tiepolo ed Egnazio, 12 maggio 1512, col. 553: «Credo che ora conosci quanto sia più alta e sublime la

prezioso per ricostruire i riferimenti filosofici dell'amico Contarini: non si fa menzione di Averroè o Alessandro, nonostante l'ateneo padovano fosse letteralmente spaccato fra seguaci dell'una o dell'altra corrente; e invece menziona un *cursus studiorum* basato sulla matematica, la geometria e – significativamente – elementi del pensiero avicenniano.

Già a Padova, dunque, Contarini matura un pensiero autonomo, distaccandosi tanto dalla dilagante posizione averroista sull'intelletto unico, quanto dalla posizione alessandrista:

Quando mi trovavo a Padova, nell'università più famosa d'Italia, il nome e l'autorità del commentatore Averroè aveva grande peso: tutti assentivano alle sue posizioni e capitava che queste venissero prese come oracoli. [...] tuttavia, io non sono mai riuscito a convincermi che quel commento di Averroè corrispondesse al vero, coerente con la ragione e conforme al parere di Aristotele. Non credevo affatto neppure a quelli che ritenevano gli animi immortali e molteplici, sia per i molti argomenti che mi sembravano contraddire questa posizione, ma soprattutto perché il loro discorso non mi pareva contribuire efficacemente a costruire una conoscenza dell'immortalità dell'anima. Per queste ragioni ritenevo preferibile la posizione di Alessandro di Afrodisia, sebbene non del tutto confacente a molti passaggi di Aristotele.<sup>4</sup>

---

semplicità cristiana che la sagacità filosofica; e non dubito punto che se a questo mondo ritornasti, non penseresti più né ad Aristotele né ad Avicena, ma al Vangelo ed alla Sacra Scrittura la quale c'illumina nella Fede, c'innalza alla Speranza, ci accende di Carità, con le quali virtù alla visione beatifica di Dio si perviene e dalla quale le dispute de' filosofi Gentili ci allontanano».

<sup>4</sup> Delle divisioni accademiche di Padova dà testimonianza lo stesso Contarini nell'esordio del trattato. Cfr. *De immortalitate animae*, I, p. 179 C-D: «Ceterum, cum Patavii essem, quo in gymnasio totius Italiae celeberrimo Averrois commentatoris nomen atque auctoritas plurimum poterat, omnesque eius autoris positionibus assentiebantur, easque velut oracula quedam cernui excipiebat. [...] numquam tamen mihi persuadere potui id Averrois commentum verum esse atque rationi consentaneum, Aristotelisque sententiae conveniens. Illis quoque qui arbitrantur animos immortales esse ac multos minime assentiendum putabam cum propter multas rationes quae positionem eam mihi refellere videbantur, tum etiam quod nulla mihi videbatur ratio efficax esse ad efficiendam de animi immortalitate scientiam.

Questa prima confessione di simpatia è speculare allo sviluppo della questione da parte di Pomponazzi, che da un moderato averroismo proprio a inizio Cinquecento si spostava su posizioni apertamente alessandriste.<sup>5</sup> Presto, però, Contarini riconosce anche i limiti di Alessandro e decide di affrontare una revisione della *quaestio animastica* col solo criterio del proprio giudizio: in questo momento potrebbe essere subentrata la terza interpretazione filosofica, cioè quella avicenniana – che del resto non è mai confessata ma resta sempre riconoscibile.<sup>6</sup> Non va scordato, infine, che lo stesso Pomponazzi menzionava spesso Avicenna nelle *quaestiones* del 1503-4, quando Contarini era presente, e riconosceva nel filosofo arabo un'autorità rilevante.<sup>7</sup>

---

Quare Alexandri Aphrodisei sententiam omnibus aliis preferendam existimabam, licet multis Aristotelis dictis non plane consentientem».

<sup>5</sup> Cfr. M. PINE, *Pietro Pomponazzi*, p. 100. A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, p. 41-46.

<sup>6</sup> Sulla decisione di riconsiderare criticamente le posizioni in campo, si veda *De immortalitate animae*, I, p. 180 E-F: «In hac dubitatione constitutus, coepi animo mecum utrorumque rationes perpendere penitusque eas perscrutari. Nonnullas rationes perspiciebam eorum qui immortalem animum affirmant, quas non satis intelligebam. Econtra, eorum qui asserunt animum mortalem, maximam omnium rationem existimabam quod, cum nulla adferri posset demonstratio ad immortalitatem comprobendam, nullique assentiendum sit viro philosopho, quod neque per se sit notum, neque efficaci ratione comprobatum, concludendum apud philosophos videretur animum non esse immortalem, sed mortalem». La presenza di tesi avicenniane è già segnalata da P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, p. 64.

<sup>7</sup> P. POMPONAZZI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, v. II. Si prenda in esame un caso significativo. Nell'introdurre il corso, Pomponazzi elenca le *rationes* a sostegno dell'immortalità dell'anima. La terza *ratio*, concernente il *modus intelligendi*, è detta essere l'opinione di Avicenna – non di Tommaso – è pare a Pomponazzi «potissima omnium» (*Ivi*, p. 3). Come si vedrà, anche Contarini adotterà il medesimo argomento. Un altro caso interessante è tradito dalla *reportatio* di Antonio Surian sul primo libro del *De anima* (1503). In questo corso, infatti, Pomponazzi menziona la scissione fra anima e organi corporei che Avicenna aveva trattato con l'esempio dell'uomo volante (P. POMPONAZZI, *Expositio super I De anima*, p. 27); lo stesso esempio viene ripreso da Contarini, memore della lezione universitaria, nella sua risposta al maestro.

Il risultato di questa articolata formazione è un pensiero eclettico, che si allinea per temi e concetti all'aristotelismo padovano, ma corregge alcuni luoghi critici grazie all'inserzione di elementi eterogenei. I due luoghi di maggiore problematicità sono la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto e il vincolo dell'anima umana alla conoscenza sensibile. Nel primo caso come si è visto sopra, Contarini non esita a dirsi nettamente contrario alla posizione averroistica, prediligendo Alessandro. Nel secondo caso egli tenta di aggirare il ruolo essenziale della conoscenza sensibile, facendo leva su argomenti alternativi che l'esegesi avicenniana gli fornisce. Non è possibile invece ridurre *tout court* le tesi di Contarini sull'anima al tomismo. Egli non è teologo di formazione e i suoi riferimenti filosofici sono tutti ad Aristotele, anziché Tommaso. È evidente che l'argomentazione contariniana si rifà a strutture e concetti propri della tradizione aristotelica, comuni anche al tomismo; ma se entriamo nel merito di ogni argomento, notiamo che le scelte specifiche fanno la differenza. Per questa ragione, pur condividendo molti argomenti e concetti dell'interpretazione tomista del *De anima*, Contarini contrassegna – e differenzia – nel merito la propria posizione in direzione avicenniana: egli non esita talora a dirsi contrario a Tommaso stesso e lo rimpiazza con esempi e prove tratti dal filosofo arabo.<sup>8</sup>

#### *L'anima come forma sostanziale*

Ogniqualvolta Contarini deve introdurre il discorso sull'anima, egli muove da premesse strettamente metafisiche sulle varie tipologie di ente: l'ente per accidente, secondo il vero e il falso e l'ente per sé.<sup>9</sup> Si

---

<sup>8</sup> Sull'adesione al tomismo si veda, tra l'altro, G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, p. 180 e p. 291; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, II, p. 30; F.P. RAIMONDI – J.M. GARCIA-VALVERDE, *Monografia introduttiva*, pp. 111-114. Lo scarto sul tomismo è fatto esplicito, per esempio, in *De immortalitate animae*, I, p. 185 B: «Ab Thoma vero, qui aliter sentit, hoc non negatur quia repugnet actui per se subsistenti actuare, sed quia materia ordinatur ad formam et ad utilitatem formae referri debet, quod non est in intelligentiis apud ipsum. Verum si in alicuius formae per se subsistentis utilitatem cedere posset aliqua materia, per se subsistere nullum impedimentum adferret, quin ea forma actus esset materiae illius»).

<sup>9</sup> *De immortalitate animae*, p. 182 F: «Ens quod neque per accidens est, neque veritatem propositionis significat, a philosophis divisum est in substantiam et

tratta di una scelta nient' affatto scontata dal punto di vista della stretta adesione al commento aristotelico, poiché il *De anima* non discute mai problemi analoghi, prediligendo l'aspetto 'funzionale' dell'anima; inoltre, si tratta di una scelta sistemica, poiché almeno nel *Compendium* consente a Contarini di agganciare il discorso sulle anime all'esposizione del *descensus* metafisico dal Primo Principio. Nel trattato del 1527 Contarini edificherà una vera e propria concatenazione di enti che dall'Essere primo e necessario giunge agli enti contingenti, passando attraverso la mediazione delle Intelligenze celesti.

Tralasciati i due casi dell'ente per accidente e dell'ente come 'vero' – che ottengono un discorso specifico nel *Compendium*<sup>10</sup> – è l'ente per sé a fornire una fondazione della natura dell'anima, in quanto consente di introdurre il problema della sostanza. Si danno due generi di sostanza, cioè due tipologie di ente in grado di sussistere autonomamente: la materia e la forma. Contarini caratterizza la materia come sostrato indeterminato della generazione e della corruzione degli enti.<sup>11</sup> La materia non contribuisce realmente all'indagine sulla natura dell'anima umana a causa della sua imperfezione, che Contarini definisce *inchoatio* rifacendosi ad Alberto Magno: la materia è qualcosa di incompleto, che attende un intervento estrinseco in grado di porla in atto e determinarla verso qualche natura; essa possiede al più una attitudine [*aptitudo*] verso l'agente informante, ossia una predisposizione a essere congiunta alla

---

accidens. Differt vero ab accidente substantia, quod substantia per se subsistit et per se est ; accidentis vero esse est in alio esse». Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 7, 1017 a 6 – 1017 b 9.

<sup>10</sup> Cfr. *Compendium*, III, p. 121 B-C (sull'ente come *verum*) e *Ivi*, VII, p. 172 F-G (sugli accidenti).

<sup>11</sup> *De immortalitate animae*, p. 182 F-G: «Deinde cum ad considerationem substantiam conversi philosophi fuissent, multasque substantias viderent generationi atque corruptioni obnoxias esse, ratione coacti dissolverunt substantiam per se subsistentem in duas naturas, quarum alteram appellarunt formam, alteram vero materiam. Illarum deinde diversitatem inter se contemplati sunt ac materiam, quia subiectum generationis est, diversisque formas substantiales recipit, appellarunt potentiam in genere substantiam, scilicet inchoationem quandam per se incompletam illius substantiae quae per se existit [...]». Cfr. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, I, 2, 317 a 20-27, nonché I, 4, 320 a 2-5.

determinazione formale.<sup>12</sup> È assai probabile che Contarini non abbia in mente la materia prima del *Timeo* platonico, completamente priva di determinazioni: egli fa piuttosto riferimento alla materia 'seconda' del ricettacolo aristotelico, cioè predisposta a ricevere qualcosa che ancora le manca.<sup>13</sup> In ogni caso, la materia da sola sconta la propria incompleta sussistenza e non è utile a definire cosa sia l'anima.<sup>14</sup>

Scartata la prima alternativa, non rimane che la forma per poter considerare la natura dell'anima. La forma è propriamente il *complementum* necessario affinché la materia si determini entro una qualche natura: ne costituisce la delimitazione, la sagoma e, con ciò, l'attualizzazione.<sup>15</sup> Tale funzione della forma è argomentata sulla base di una illustre e antica tradizione che risale direttamente ad Alessandro di Afrodisia: egli per primo, stando alle parole di Simplicio, parlò di completamento.<sup>16</sup> Ma il vincolo tra materia seconda e forma propria

---

<sup>12</sup> Sull'*aptitudo* si veda per confronto anche la distinzione di TOMMASO D'AQUINO, *Super sententiarum*, lib. 1 d. 18 q. 1 a. 2 co.: «Aptitudo autem ad dandum potest attendi dupliciter; vel ex parte ipsius dati, quasi passiva, sicut calefactibile ad calefactionem aptitudinem importat: vel ex parte dantis quasi activa; et talis aptitudo est secundum rationem qua aliquid datur liberaliter».

<sup>13</sup> PLATONE, *Timeo*, 48e 4; ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1042 a 27. Sull'inserimento del ricettacolo nella categoria dell'avere si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 1023 a 10, nonché *Fisica*, I, 5-7.

<sup>14</sup> La trattazione sull'incompletezza della materia e l'*inchoatio* accompagnerà Contarini anche nei trattati maggiori. Cfr. *De elementis*, p. 15 A: «At in elementis, quae sunt composita ex duobus tantum principiis simplicissimis, forma scilicet simplicis et materia prima, quae est ens in pura potentia, neque determinata est a quapiam natura, utique principium activum motus eorum forma est, et gravitas seu leuitas. Materia vero, quae principium passivum est, nullum habet actum, nullamque naturam».

<sup>15</sup> *De immortalitate animae*, p. 182 G: «formam vero dixerunt esse actum seu complementum substantiae per se subsistentis; et cum pro tanto unumquodque vere sit, pro quanto est in actu pronunciarunt quod formam substantialem insequitur esse substantiale».

<sup>16</sup> SIMPLICIO, *On Aristotle's Categories 1-4*, p. 61: «The form which is in matter, by contrast, is as in what is formless (*hos en aneideoi*) and [is] a part of substance. And that which is in a substrate takes its being from the substrate, whereas form gives matter its being. And that which is in a substrate does not complete (*sumpletoi*) the substance of the composite, as is shown by definition, whereas that which is in matter does complete it». In merito alle forme sopravvenienti si veda M. RASHED, *Alexandre d'Aphrodise*, pp. 135-140. In

era stato ampiamente discusso anche da Alberto Magno nei suoi commenti alla *Fisica*, al *De caelo* e al *De anima*.<sup>17</sup> Infine, Contarini poteva ritrovare un vincolo analogo nella descrizione avicenniana del nesso anima-corpo: l'anima, come forma, fornisce l'essere e l'atto a un pezzo ben delimitato di materia [in arabo *qarīb*, tradotto in latino con sia con *proximum* che con *proprium*], predisposta per privazione a essere informata segnatamente da una specifica anima.<sup>18</sup>

Tuttavia, discutere della forma non è sufficiente per individuare l'essenza dell'anima umana. Del resto, anche per Pomponazzi l'anima era forma; ma il maestro mantovano ne accentuava così nettamente il vincolo col corpo, che l'anima finiva con l'essere destinata a seguirne le sorti di generazione e corruzione.

---

questo saggio Rashed mostra anche l'origine alessandrista del concetto di *symplerein* (*Ivi*, p. 452), offrendo ampi riferimenti bibliografici.

<sup>17</sup> ALBERTO MAGNO, *De anima*, I, tr. 2, c. 7: «Haec materia propter appropriatam privationem quae est in ea, efficitur propria materia huius formae, et similiter hic motor proprius efficitur huius moti; et haec privatio in essentia est idem formae, licet secundum esse sit differens, et in subiecto est idem materiae, licet in essentia sit differens». Cfr. B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, p. 89. Fortemente critico di questo assetto, Tommaso d'Aquino segnala che la materia incoata diverrebbe *de facto* il terzo principio della natura, accanto a materia prima e forma (TOMMASO D'AQUINO, *In Physic.*, lib. 2, l. 1, n. 3: «Dicunt ergo quidam quod etiam in huiusmodi mutationibus principium activum motus est in eo quod movetur; non quidem perfectum, sed imperfectum, quod coadiuvat actionem exterioris agentis. Dicunt enim quod in materia est quaedam inchoatio formae, quam dicunt esse privationem, quae est tertium principium naturae [...]»).

<sup>18</sup> AVICENNA, *De anima*, I, 3, pp. 58-59: «Ergo proprium subiectum animae impossibile est esse id quod est in effectu nisi per animam, et anima est causa ei unde est sic. Et impossibile est dici quod subiectum proprium habeat esse in natura sua [...]. Sed anima est constituens suum proprium [*qarīb*, prossimo] subiectum et dat ei esse in effectu». Le parentesi nel testo sono mie. Cfr. anche AVICENNA, *Kitāb al-najāt*, 13, p. 59): «Thus the attachment of the soul to the body is not the attachment of an effect to the necessary cause. The truth is that the body and the temperament are an accidental cause of the soul, for when the matter of a body suitable to become the instrument of the soul and its proper subject comes into existence, the separate causes bring into being the individual soul, and that is how the soul originates from them. [...] Again, if an individual soul were to come into being without an instrument, through which it acts and attains perfection, its being would be purposeless».



Contarini non può limitarsi alla sola trattazione delle forme come complementi di materia: egli deve individuare una certa forma che sia anche in grado di sussistere di per sé, prescindendo così dal legame con la sensibilità e con la materia. Per raggiungere questo scopo, egli propone due tipi di indagine sulle forme. Avicenna aveva indagato la natura dell'anima sulla base insieme dei suoi rapporti con la materia e col movimento [*secundum comparationem ad materiam et ad motum*].<sup>19</sup> Andando oltre lo stesso Avicenna, Contarini radicalizza questa indagine e separa i due criteri, cosicché il rapporto con la materia e quello col movimento consentono di definire due tipi di forma del tutto diversi tra loro.

Le forme che subiscono strettamente il legame con la materia, con la generazione e la corruzione (per esempio, le forme dei composti elementari) sono definite forme 'materiali': la materia agisce in esse come *sustentaculum* ed esse le sono a tal punto vincolate da non poter sussistere in sua assenza.<sup>20</sup> Una dinamica opposta accade per le forme considerate in relazione al movimento.<sup>21</sup> Queste seconde forme sono in grado di trasmettere l'atto ai corpi materiali, e tuttavia possono permanere separate da essi. In questa dimostrazione Enrico Peruzzi ha individuato la coincidenza di due concetti classici: l'*entelecheia* e l'*endelecheia*.<sup>22</sup> Le anime, in quanto forme sostanziali, sono atti di corpi organici (*en-telo-echein*), come voleva Aristotele; allo stesso tempo,

---

<sup>19</sup> AVICENNA, *De anima*, I, 1, p. 27: «Et ideo tractatus de anima fuit de Scientia naturali, quia tractare de anima secundum hoc quod est anima, est tractare de ea secundum quod habet comparationem ad materiam et ad motum». Cfr. T. ALPINA, *Intellectual knowledge*, cit., p. 182.

<sup>20</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 183 A: «[...] deinde de huiusmodi forma materiali dixerunt quod eam per se non sit, sed indigeat materia tanquam sustentaculo quodam in quo sit, quod materia est causa in essendo talis formae».

<sup>21</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 183 B-C: «His hactenus declaratis, pretere addamus philosophos, ratione sumpta non a generatione et corruptione, sed a motu et operatione, cuius principium est forma, devenisse ad cognitionem formarum alterius cuiusdam generis. Nam cum vidissent substantias naturales moveri, has quidem viderunt moveri ab alio, veluti a principio. Illas vero viderunt moveri ex se».

<sup>22</sup> E. PERUZZI, *Gli allievi di Pomponazzi*, pp. 353-354. Per la relazione tra semovenza ed eternità del movimento rimando anche a E. PERUZZI, *Natura e destino dell'anima umana*, p. 174.

però, esse operano come principi di continuo movimento (*endelechein*), secondo la nota di Cicerone nella prima *Tuscolana*.<sup>23</sup> In conclusione, l'anima viene identificata proprio con questo genere di forma, capace a un tempo di vincolarsi al corpo, attualizzandolo, ma restandone potenzialmente separata.

Il tema della *perfectio* dell'anima è un punto centrale nell'argomentazione di Contarini contro Pomponazzi; inoltre, è il punto in cui il debito avicenniano emerge con chiarezza contro ogni riduzione al tomismo. La *perfectio* costituisce un concetto d'uso comune nella tradizione aristotelica e scolastica; tuttavia, nel nostro caso incontriamo almeno due spie testuali che dicono molto sui termini di riferimento di Contarini. Egli per due volte menziona l'operazione propria dell'anima come forma sostanziale, per sé sussistente, e in entrambi i casi contesta l'espressione *actuare* preferendole il sinonimo *perficere*:

Da ciò si deduce che attraverso il movimento i filosofi arrivarono alla conoscenza di un qualche genere di forme, le quali perfezionano e attuano – per così dire – la materia; e sono atti.<sup>24</sup>

La ragione che spinge Contarini a prediligere la *perfectio* sull'*actuatio* è presto detta: nell'*actum* egli vedeva ancora il vincolo strutturale al sinolo ilemorfico di matrice aristotelica; e dunque il rischio di cadere nelle forme materiali. Il *perficere* esprime invece una relazione più

---

<sup>23</sup> CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, 10, 22: «Aristoteles, longe omnibus Platonem semper excipio praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et tam multa [alia] meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari, haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat; quantum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum endelecheian appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem».

<sup>24</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 184 E: «Ex quibus omnibus colligitur quod per viam motus philosophi devenerunt in cognitionem alicuius generis formarum, quae perficiunt et actuant – ut ita dicam – materiam et sunt actus». *Ivi*, p. 185 A-B: «Nam quamvis forma huiusmodi sit in actu et per se perfecta, est tamen actus. Quamobrem perficere et – ut crassius loquar in re difficili – actuare potest».

specifica, nella quale la forma attua il corpo organico ma rimane sempre autonoma rispetto a esso.<sup>25</sup> Sarà questa peculiare natura – una natura anfibia, a cavallo tra due ordini di realtà – a fondare l’immortalità dell’anima nell’interpretazione di Contarini.

La seconda spia sui riferimenti del filosofo veneto è data da una breve valutazione del pensiero tomista sulle forme per sé sussistenti: un argomento eloquente, poiché smentisce ogni tentativo di ridurre la *perfectio* contariniana all’Aquinata. Tommaso infatti aveva discusso della *perfectio* sempre in termini ilemorfici.<sup>26</sup> Tuttavia il *doctor angelicus* – secondo l’obiezione di Contarini – ammetteva un contatto fra materia e forma solamente per le forme del composto ilemorfico, ma lo negava

---

<sup>25</sup> Cfr. AVICENNA, *De anima*, I, 1, p. 20: «Clarum est igitur quod, cum in doctrina de anima dicimus quod ipsa est perfectio, hoc plus significat eius intellectum et etiam hoc plus comprehendit omnes species animae undique, et hoc necesse est animae separatae a materia». Sulla distinzione delle perfezioni e il legame dell’anima al corpo è molto utile il commento di T. ALPINA, *The Soul of, the Soul in Itself*, pp. 198-199. Si veda anche S. VAN RIET, *Le «De anima» d’Avicenne*, p. 26; O. LIZZINI, *Avicenna*, p. 236. Sulla frattura rispetto alla posizione di Aristotele, che riteneva l’anima semplicemente una forma, rimando a M. LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 71-72: «[...] le nozioni di forma (*ṣūra*) e perfezione (*kamāl*) si situano infatti su piani diversi, ontologico e (meta)fisico l’uno, logico e funzionale l’altro, per cui non è allo stesso titolo che esse si predicano dell’anima. In particolare, mentre la forma si qualifica in rapporto alla materia in cui esiste [...], la perfezione va intesa in rapporto al ‘genere’ di cui costituisce la differenza». Sul rapporto con Tommaso si veda anche D. N. HASSE, *Avicenna’s De anima in the Latin West*, pp. 69-73: 72.

<sup>26</sup> Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 14 a. 2 ad 1; *Summa Theologiae* I, q. 76 a. 6 ad 1; *De veritate*, q. 18 a. 4 ad 9; *De veritate*, q. 28 a. 7 co; *De potentia*, q. 6 a. 6 ad 13; *Q. d. de anima*, a. 6 co.; *Q. d. de anima*, a. 9 ad 14. Il disaccordo di Contarini è comprensibile anche sotto un altro punto di vista. Come rileva M. LENZI, *Alberto e Tommaso sullo statuto dell’anima umana*, pp. 48-49: «quantunque Tommaso non cessi mai, lungo l’arco della sua carriera, di sostenere l’appartenenza dell’anima al genere delle sostanze spirituali [...], è pur sempre in qualità di ‘parte’ e di ‘natura incompleta’ che – *proprie loquendo* – gli appartiene, perché ciò che ne qualifica la ‘quiddità’ è il fatto di essere ‘forma’ di un corpo, e ciò che contraddistingue la ‘forma’ è lo statuto mereologico di ‘parte’ [...]». Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, ad 1: «Ad primum ergo dicendum, quod anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturae, sed est pars naturae». L’indicazione sulla natura di *pars* è ripetuta *in via Aristotelis* anche nel ‘respondeo’.

per le sostanze sussistenti. In altre parole, agli occhi di Contarini, Tommaso negava che una forma per sé sussistente potesse mai entrare in contatto con qualche materia.<sup>27</sup> Per contro, invece, Contarini non vede impedimenti affinché una forma per sé sussistente attualizzi una qualche materia: la sussistenza della forma rimarrà tale, senza essere condizionata dal contatto con la sensibilità. Il concetto di *perfectio* consente proprio questa versatilità, poiché riunisce insieme le funzioni della causa formale aristotelica (atto di un corpo fisico) e della causa efficiente estrinseca (forma per sé sussistente).<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 185 B: «Ab Thoma vero, qui aliter sentit, hoc non negatur quia repugnet actui per se subsistenti actuare, sed quia materia ordinatur ad formam et ad utilitatem formae referri debet, quod non est in intelligentiis apud ipsum. Verum si in alicuius formae per se subsistentis utilitatem cedere posset aliqua materia, per se subsistere nullum impedimentum adferret, quin ea forma actus esset materiae illius». Il riferimento potrebbe essere a TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 4 n. 4: «Transmutatio igitur materiae in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam, privatio vero consequitur praeter intentionem».

<sup>28</sup> Cfr. M. PINE, *Pietro Pomponazzi*, pp. 145-146. L'autore segnala che anche Tommaso condivide una dottrina dell'*hoc aliquid* (TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones de anima*, art. I) benché, a onor del vero, i passi da lui segnalati a p. 145 (argg. 2, 6, 8, 9) sostengano proprio il contrario e meglio sarebbe stato indicare il *respondeo*. Inoltre, va segnalato che Tommaso nell'art. I non ricorre quasi mai (specie nel *respondeo*) al termine *perfectio*, nel significato che invece contraddistingue l'argomento di Contarini. A tal riguardo si veda quanto afferma T. ALPINA (*The Soul of*, p. 210) sulla *perfectio* dell'anima per sé sussistente: «Once the substantiality of the soul has been ascertained, Avicenna recalls the term *kamāl* (perfection), which has been used in *Nafs*, I, 1 to refer to the soul with no reference to its essence, and concludes that, when it is referred to the soul, it always designates a substance, not an accident: "the soul is perfection as substance, not as accident, but it does not follow necessarily from this that it is separable or inseparable". [...] In doing so, he also succeeds in unifying the notion of *kamāl*: when applied to the soul, it always refers to a substance, regardless of its being an instance of separable or inseparable perfection». Tale sussistenza dell'anima, come sostanza indipendente dal corpo, sembra non concordare in pieno invece con la posizione di Tommaso, per il quale, anche in stato di separazione, l'anima è contrassegnata dall'incompletezza che la lega al proprio corpo come forma di esso; cfr. *Super Sent.*, lib. 4 d. 50 q. 1 a. 1 ad 5: «Ad quintum dicendum, quod anima habet esse perfectius in corpore quam separata, in quantum est forma,

Le ripercussioni della forma per sé sussistente sul problema dell'immortalità dell'anima sono evidenti. In quanto forma autonoma, l'anima svolge una duplice funzione: essa può attualizzare un corpo organico; ma è in grado di sussistere autonomamente in stato di separazione.<sup>29</sup> Con queste premesse metafisiche Contarini conta di far breccia nell'argomentazione di Pomponazzi, che invece sottolineava la dipendenza dell'anima dal corpo per tutte le sue operazioni.

#### *Le operazioni dell'anima nel corpo*

Il trattato che nel 1516 Pietro Pomponazzi indirizzò a Contarini sollevava il problema della mortalità dell'anima a partire da due riferimenti incrociati dell'esegesi aristotelica. Nel primo libro del *De anima* Aristotele descriveva il pensiero come l'operazione propria dell'anima, con la precisazione però che tale pensiero o corrispondeva all'immaginazione oppure necessitava di essa per poter funzionare. Questo primo argomento concludeva nel riconoscere che l'operazione del pensiero non è autonoma rispetto al corpo. A corroborare la tesi mortalista contribuiva anche un passo del terzo libro del *De anima*, in cui Aristotele ribadisce che «l'anima non pensa mai senza immagini».<sup>30</sup>

---

non autem inquantum est intellectus; nisi forte jungatur tali corpori quod est omnino animae subditum, in nullo intellectum distrahens, sicut erit corpus gloriosum»; *Ivi*, lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3: «Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam»; *Ivi*, ad 4: «Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius».

<sup>29</sup> In un recente saggio su Contarini, Enrico Peruzzi ha messo in luce la coincidenza di due concetti classici all'interno dell'argomentazione: l'*enthelecheia* e l'*endelecheia* (E. PERUZZI, *Gli allievi di Pomponazzi*, pp. 353-354. Per la relazione tra semovenza ed eternità del movimento rimando anche a ID., *Natura e destino dell'anima umana*, p. 174). Le anime come forme sostanziali sono, certo, atti di corpi organici (*en-telo-echein*), come voleva Aristotele; ma allo stesso tempo esse vanno intese come principi di continuo movimento (*endelechein*), rifacendosi a quel modello che Cicerone proponeva nel passo della prima *Tuscolana* (I, 10, 22).

<sup>30</sup> ARISTOTELE, *L'anima*, I, 1, 403 a 2-11; *Ivi*, III, 7, 431 a 17. Cfr. P. POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae*, 4, p. 936 (ed. it., p. 11): «Verum quod hoc

Ciò spingeva Pomponazzi a far leva sulle funzioni dell'immaginazione per mostrare che, se ci atteniamo alla *ratio* aristotelica, dobbiamo necessariamente concludere la mortalità dell'anima individuale: in assenza di un corpo materiale, infatti, l'immaginazione non potrebbe più operare e dunque il pensiero verrebbe meno.<sup>31</sup> Naturalmente

---

Aristoteli non consonet, eiusque sententiae contrarietur, satis patet, cum Aristoteles in fine citati textus 12 primi *De anima* dicat intelligere aut esse phantasiam aut non esse sine phantasia. Et quamvis ibi condicionaliter loquatur, tertii tamen *De anima* textu 39 clarissime dicit quod non est intelligere absque phantasmate, quod et experimento comprobatur. Nullo igitur modo intellectus humanus secundum Aristotelem habet operationem prorsus a corpore independentem, quod est oppositum concessi». La disgiuntiva aristotelica è ripetuta anche in P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, p. 7. A tal riguardo si veda anche V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, p. XLVII; EAD., *L'Apologia*, p. X. In particolare, l'autrice si sofferma sull'importanza, ai fini dell'argomentazione, del nesso fra la disgiuntiva di *De anima* I, il passo di *De anima* II, 1, 411 a 29-30 e la constatazione sulla fantasia di *De anima* III 431 a 17: «Nel presupposto della consistenza interna del sistema aristotelico, Pomponazzi aveva assunto queste tre proposizioni come punti centrali e fondanti della psicologia di Aristotele; e a esse aveva subordinato l'interpretazione di tutte le altre sue prese di posizione sullo stesso argomento».

<sup>31</sup> A tal riguardo si veda G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel rinascimento*, pp. 247-248 e pp. 250-253; É. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, p. 188: «La raison fondamentale qui prouve que l'âme est mortelle (selon Aristote) est qu'elle est matérielle. La raison fondamentale qui prouve que l'âme est matérielle (selon Aristote) est qu'elle ne peut former aucune connaissance sans recourir aux images des choses sensibles: Sur ce point, Pomponazzi abonde en arguments»; M. PINE, *Pietro Pomponazzi*, p. 140: «Pomponazzi's assertion of mortality rested above all on the unbreakable connection between mind and matter. Vegetation, sensation and imagination were all necessary links in the gradual production of knowledge. Knowing was simply the end of a biologically graded chain, no link of which could ever be broken» (cfr. anche *Ivi*, p. 144: «[...] it still remains true that any real understanding of Aristotle's insistence on the linking of sensing and knowing required in the end an admission of the corruptibility of the highest human function»). Lo stesso giudizio sulla rilevanza della fantasia nell'argomentazione mortalista propone V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del Cristianesimo nel De fato di Pomponazzi*, p. LVIII, n. 107: «Che Alessandro commentasse Aristotele alla luce di proprie esigenze ideologiche [...] è provato persino dal suo commento

Pomponazzi non giunge – almeno per il momento – a localizzare il pensiero in un determinato organo corporeo: egli si tutela con una distinzione scolastica, notando che l’anima dipende realmente dal corpo *ut obiecto* (cioè come oggetto di conoscenza e fonte delle rappresentazioni sensibili) ma ne è slegata *ut subiecto* (quanto alla proprietà di tali operazioni di conoscenza).<sup>32</sup>

Trovatosi davanti a un’argomentazione serrata, che sfruttava la prova dell’immaginazione per scardinare le tesi di Averroè, di Platone e di Tommaso, Contarini deve aver sentito la necessità di scontrarsi su

---

al *De anima* aristotelico. Vengono lasciate cadere sia l’affermazione che il pensiero fa sempre riferimento all’immaginazione, sia la nozione dell’anima come motore mosso dall’oggetto di appetizione: entrambi i punti sono invece fondamentali per Pomponazzi» (nello stesso saggio si veda anche p. XLV-XLVI).

<sup>32</sup> Pomponazzi ricorre numerose volte a questo argomento fondamentale, che individua la dipendenza dell’anima dal corpo *ut obiecto*. Lo nota bene V. PERRONE COMPAGNI, *L’Apologia*, pp. X-XI: «L’intelletto umano, funzione che sussume in sé tutte le attività dell’individuo ‘uomo’ e atto primo del corpo, non opera mediante un organo (non è fantasia) ma richiede la presenza di una rappresentazione della fantasia come motore per iniziare la sua attività (non è senza fantasia)»; A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, pp. 64-65: «incontriamo qui la richiesta teoretica che copre l’intero svolgimento del *De immortalitate*: poiché l’intelletto umano, pur non essendo ‘phantasia’, cioè organico, tuttavia non è mai ‘sine phantasia’, cioè ha una funzione essenziale alla sensitività corporea, ‘syllogizanda est conclusio principalis intenta [...]’». Nello stesso saggio (*Ivi*, p. 60) Poppi riporta anche un interessante stralcio dalla *reportatio De anima* del 1504 (Napoli, Biblioteca Nazionale ‘Vittorio Emanuele II’, ms. VIII E. 42, f. 182r) in cui il Maestro mantovano «rispose all’obiezione facendo perno sulla dipendenza del corpo ‘tamquam ab obiecto’ anche nel processo ideativo, in base alla quale, come sarà svolto ampiamente nel 1516, un principio rimane essenzialmente vincolato alla corporeità pur ergendosi sino all’astrazione universalizzatrice». Si veda infine L. SPRUIT, *The Pomponazzi affair*, pp. 226, 231-232. Una radicalizzazione del discorso sull’*ut obiecto* si rende esplicita solo nel 1522 con il commento al *De generatione et corruptione* (Bibl. Apostolica Vaticana, ms. *Regin. lat.* 1279, f. 105v, trascritto in B. NARDI, *Il preteso desiderio naturale dell’immortalità*, p. 391; ristampato poi in ID., *Studi su Pietro Pomponazzi*, p. 254): «Dico quod, secundum fidem et veritatem, anima intellectiva creatur a deo et remanet post mortem; sed secundum Aristotelem, credo quod sit extensa ad extensionem subiecti; sicut animae bestiarum».

un terreno diverso. Egli ha lavorato con senso di opportunità, e cioè omettendo il più possibile il discorso sull'immaginazione per sostituirvi la fondazione metafisica delle forme per sé sussistenti. Questa scelta argomentativa è già riscontrabile a livello lessicale: Pomponazzi menziona il tema *phantas-* (*phantasia*; *phantasma*) 102 volte nel *Tractatus*, riferendolo per un terzo a citazioni di Aristotele, per due terzi in argomentazione; Contarini, invece, cita il tema solo in 17 occorrenze.<sup>33</sup> L'allievo risponde al maestro con una dimostrazione del tutto differente, poiché sfrutta alcune premesse metafisiche sull'indipendenza dell'anima dal corpo, in grado di aggirare il problema della fantasia. D'altro canto, Contarini sa bene che l'autosussistenza dell'anima non cancella il problema del rapporto col corpo: sarà pure per sé sussistente, ma comunque l'anima possiede una qualche relazione, un contatto e un'influenza reciproca col corpo. È dunque interessante analizzare il modo in cui egli cerca di dare conto delle operazioni dell'anima nel sinolo.

L'indagine sullo stato dell'anima nella congiunzione col corpo è nettamente distinta rispetto a quella sulla sua natura. Contarini le separa come studio dell'*essentia* e studio dell'*existentia*.<sup>34</sup> L'argomento proviene dal primo libro del *De anima* di Avicenna dove, trattando delle parti del composto, il filosofo arabo distingueva il corpo dall'essenza dell'anima, cioè quella parte del composto che funge da forma o perfezione.<sup>35</sup> In quel contesto Avicenna osservava che l'essenza di una qualunque cosa, considerata separatamente dal composto, non corrisponde a quella stessa forma unita alla materia:

l'essenza di una qualsiasi cosa, presa di per sé, non è certamente una forma materiale o nella materia. Infatti, la

---

<sup>33</sup> Ho dato già conto di queste disparità argomentative in L. BURZELLI, *Aspetti della tradizione aristotelica nel De immortalitate animae*.

<sup>34</sup> Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *L'Apologia*, pp. XXI-XXII.

<sup>35</sup> AVICENNA, *De anima*, I, 1, pp. 17-18: «Si autem fuerit corpus cum forma, tamen ipsum non est principium ex hoc, quod est corpus, sed erit principium propter illam formam, et emanatio illarum dispositionum erit ab essentia illius formae, quamvis mediante hoc corpore [...]. Constat ergo quod essentia animae non est corpus, sed est pars animalis ut vegetabilis, quae est ei forma aut quasi forma aut quasi perfectio».



forma che sta nella materia è una forma impressa in essa ed esistente grazie ad essa.<sup>36</sup>

I termini della divisione avicenniana introducono direttamente alla distinzione fra *essentia* ed *existentia* che Contarini fa propria. Si è già mostrato, nei paragrafi precedenti, che l'indagine dell'essenza porta a dimostrare la sussistenza dell'anima di per sé.<sup>37</sup> L'esistenza è invece un fatto accidentale, che condiziona le operazioni della forma ma non al punto tale di determinarne un cambio d'essenza.

Con questa divisione, Contarini conta di poter inglobare nell'*existentia* tutte le operazioni dipendenti dalla fantasia.<sup>38</sup> Nell'*Apologia* Pomponazzi non esiterà a bocciare questa distinzione, percependola come inconsueta ed erronea rispetto a una corretta esegesi di Aristotele: l'errore di Contarini, a giudizio del maestro, sta nell'aver mescolato i temi metafisici sull'autosussistenza dell'anima

---

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 19-20: «cuiuscumque perfectionis est essentia per se separata, ipsa certe non est forma materiae nec in materia: forma etenim quae est in materia, est forma impressa in illa et existens per illam [...]». A tal riguardo è illuminante la pagina di T. ALPINA, *The Soul of, the Soul in Itself*, p. 190: «Both investigations aim to ascertain the existence and the essence of the soul, in relation to the body, of which it is the soul, and in itself respectively». L'autore ritorna sull'indagine relativa all'esistenza alle pp. 195-199, discutendo della *perfezione*; sull'indagine relativa all'essenza alle pp. 208-210, discutendo l'immagine dell'uomo volante.

<sup>37</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 204 F: «priora praedicata, quae attribuuntur formae, coniunguntur formae per esse, quod significat essentiam; et idcirco attribuuntur formae, non autem composito: nam forma est actus, non autem compositum est actus; et forma actuat, non autem compositum actuat».

<sup>38</sup> *Ibidem*: «Dicendum ergo quod operationes seu passiones animae possunt ipsi soli attribui duobus modis, vel secundum esse quod significat essentiam, vel secundum esse quod significat existentiam, verbi gratia sicuti dicimus formam esse actum ut actuare materiam, et dicimus formam vel generari, vel corrumpi, vel movere aut aliquid agere». La distinzione è ben segnalata anche da E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, p. 211: «Bref, le Contradicteur interprète ainsi Aristote: si, quant à son essence, l'intellection est liée à l'imagination, elle n'est pas séparable du corps, et l'âme est matérielle et mortelle; mais si le lien qui l'attache à l'imagination tient seulement au fait qu'elle se trouve dans un corps, l'âme n'est ni matérielle ni mortelle, puisque son *essence* resterait la même si ses conditions matérielles d'*existence* étaient changées».

con le considerazioni naturalistiche delle sue operazioni.<sup>39</sup> Ma, a ben vedere, Contarini si allontana anche dal tracciato di Tommaso, per il quale *l'essentia* non poteva prescindere così nettamente dalla situazione di congiungimento col corpo.<sup>40</sup> Contarini però ha dichiarato di non adeguare la dimostrazione all'autorità di nessun filosofo, ma di vagliare criticamente tutte le prove disponibili. Per questo motivo, un'obiezione sulla correttezza dell'esegesi aristotelica non è adeguata né incide sulla domanda di base: l'interazione della forma con la materia altera l'essenza della forma stessa?

Quando limitiamo l'analisi alla sola *existentia* dell'anima, giustificare il rapporto con l'immaginazione non fa più problema, l'esegesi aristotelica è sostanzialmente rispettata e si fa salvo il proposito fondamentale dell'immortalità personale. Contarini, infatti, non nega che i ragionamenti di Pomponazzi sulla dipendenza dal corpo *ut obiecto* siano veri e cogenti: tuttavia, egli ne limita la validità alla sola vita terrena – cioè la vita in cui l'anima sta immersa in un corpo materiale. Se osserviamo le quindici critiche che l'allievo sottopone al maestro, notiamo che la netta maggioranza è dedicata a chiarire la dipendenza dell'anima dal corpo. La prima obiezione del *De*

---

<sup>39</sup> V. PERRONE COMPAGNI, *L'Apologia*, p. XXII; E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, p. 217: «Si on lui parle d'une forme qui serait en vertu de son *esse*, ou de son *exister*, Pomponazzi refuse de suivre». Il focus di Pomponazzi sulle operazioni dell'esistenza è ben segnalato da G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, p. 291: «poteva un puro *naturalis*, fermo allo *experimentum* a cui riduceva la prospettiva aristotelica, rendersi conto di tale visione tomistica dell'anima-forma, senza notare i presupposti di una filosofia che era solo tomismo, e non era più un aristotelismo emendato? [...] poteva il Pomponazzi non gridare allo scandalo di un aristotelismo antiaristotelico?». Unica obiezione da muovere a Di Napoli è su questo tomismo schietto, che si rivela in realtà avicennismo con tratti di esplicito rifiuto di Tommaso: nel caso delle *forme* delle Intelligenze celesti (*De immortalitate animae*, p. 185 B).

<sup>40</sup> E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, p. 217: «Cette primauté de l'être formel sur l'*esse exister* suffit à rendre vain tout appel à la métaphysique et à la psychologie thomistes». Per confronto si veda TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1: «Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa».

*immortalitate animae* di Contarini introduce il problema: l'argomento sulla dipendenza dal corpo,

è vero in relazione allo stato presente, ma è falso in relazione allo stato di separazione; infatti l'anima separata dal corpo non ha affatto bisogno del corpo; perciò neppure della fantasia.<sup>41</sup>

Delle obiezioni seguenti, almeno otto ripercorrono per strade diverse il percorso illustrato dalla prima: individuare un qualche *modus operandi* che contrassegni l'esistenza dell'anima in stato di separazione.

Di particolare interesse sono le obiezioni sesta, settima e ottava, poiché mettono a fuoco i diversi *modi operandi* dell'anima nello stato presente e in quello di separazione.<sup>42</sup> Al sesto punto Contarini riconosce che l'anima umana può avere modalità d'azione diverse in rapporto a disposizioni diverse; per questo all'uomo è consentito dormire o stare sveglio, muoversi o stare fermo.<sup>43</sup> La prova si consolida col settimo argomento, nel quale Contarini dichiara che in stato di separazione le componenti materiali dell'anima (vegetativa e sensitiva) cessano di operare poiché è venuta meno l'unione. In entrambi i casi egli fa leva sull'autonomia dell'anima *post mortem*, mentre Pomponazzi ribatte incessantemente che l'anima è sempre condizionata dal corpo *ut obiecto*.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr. *De immortalitate animae*, I, p. 195 A: «primo hoc pacto intelligere non est sine phantasia, ut patet; ergo anima non est separata nec immortalis»; riportato anche da P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, p. 7.

<sup>42</sup> Delle restanti obiezioni, la seconda riguarda la capacità umana di operare astrazione; la decima si occupa dell'inclinazione delle anime immateriali verso la materia; la quattordicesima e la quindicesima concernono l'operazione intellettuale senza fantasmi.

<sup>43</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 195 B: «Sexto, anima separata vel ociabitur vel intelliget. Non est dicendum ociaturam: nulla enim est forma a qua non sit actio aliqua. Si vero intelliget, vel a phantasmate vel sine phantasmate: cum phantasmate dici non potest, quia separata est a corpore, si sine phantasmate, dico quod hoc esse non potest, quia diversus modus operandi indicat diversitatem in essentia et in specie. Quare anima coniuncta et separata non erit eiusdem speciei, quod est impossibile». Cfr. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, p. 28.

<sup>44</sup> P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, pp. 29-31. Pomponazzi accoppia i due argomenti rispondendo al settimo, in cui rimanda alla risposta data al sesto.

Anche l'ottava obiezione è mossa sulla linea delle due precedenti, ma apre un ulteriore contenzioso fra allievo e maestro a proposito delle intelligenze celesti. Contarini, infatti, ribadisce che non è contraddittorio per una sostanza autosussistente diventare anche atto di un corpo e adduce l'esempio delle Intelligenze celesti: queste infatti sarebbero contemporaneamente sostanze sussistenti di per sé e forme del cielo.<sup>45</sup> Pomponazzi si impegna in una lunga risposta di confutazione dell'argomento sulle Intelligenze: stando ad Aristotele e ai commentatori, queste non possono in alcun modo essere considerate come forme del cielo. In base all'autorità di Averroè, Pomponazzi osserva che le anime dei cieli sono 'anime' per omonimia, per similitudine con le anime umane: tutt'al più egli concede loro una 'informazione' impropria, in quanto l'anima del cielo infonde movimento al cielo stesso.<sup>46</sup> Tolto di mezzo l'esempio autorevole delle Intelligenze celesti, Pomponazzi è convinto di aver cassato l'intero argomento contariniano, ma l'allievo ribatte dicendosi meravigliato delle parole del maestro. Contarini fa appello agli anni accademici e alle lezioni di Pomponazzi contro l'insegnamento dell'averroista Antonio Francanziano:

Caro maestro, qui non posso non meravigliarmi del fatto che tu su questo tema abbia cambiato l'idea che proclamavi a gran voce all'università di Padova. Anzi, quando mi ricordo delle tue dispute asprissime su questo tema con Antonio Francanziano, che riteneva l'Intelligenza non fosse una forma che dà l'essere al corpo celeste, non riesco a non stupirmi che tu abbia mutato opinione.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 195 C: «Octavo, illud quod est hoc aliquid nullius esse potest actus. Sed si anima sit immortalis simpliciter, erit hoc aliquid, quare non erit actus corporis, quod est contra definitionem animae».

<sup>46</sup> P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, pp. 34-39, in particolare pp. 35-36. Cfr. ID., *Expositio libelli de substantia orbis*, II, p. 101: «In prima duo facit: primo probat quod forma caeli est anima; secundo probat quod anima caeli non est sicut sunt animae istorum inferiorum»; *Ivi*, p. 103: «In hac parte commentator ostendit quod anima quae est in caelo non est sicut anima quae est in animalibus [...]».

<sup>47</sup> *De immortalitate animae*, II, p. 214: «Non possum etiam hoc in loco clarissime praeceptor non mirari quod etiam hac in re mutaveris eam sententiam quam clarissima voce profitebaris in gymnasio patavino. Imo cum memoria repeto acerrimas disputationes tuas cum Antonio Trachanciano de hac re, qui

Contarini aveva probabilmente frequentato il corso pomponazziano del 1507 sul *De substantia orbis* e non era ignaro della distinzione per omonimia avanzata dal Commentatore.

Sulla base delle operazioni proprie dell'anima Contarini e Pomponazzi – come già Tommaso d'Aquino – organizzano una catena degli enti, cioè una scala gerarchica al cui vertice stanno le Intelligenze celesti e alla base l'anima delle bestie.<sup>48</sup> Ciò che differenzia i due poli è ancora una volta il ruolo del corpo: mentre le Intelligenze non hanno bisogno di dati sensibili per operare, gli enti inferiori sono vincolati al corpo sia come soggetto e sostrato sia come oggetto. Pomponazzi e Contarini pongono l'anima umana nel punto intermedio di questa catena, ma l'interpretazione di questo ruolo medio è radicalmente divergente. Nella seconda obiezione mossa al maestro, Contarini osserva che basta una operazione in comune con le Intelligenze celesti per far sì che l'anima umana possa essere ricompresa nella regione superiore della gerarchia e possa disporre di immaterialità e immortalità. Questa operazione è il pensiero che costituisce l'attività

---

tenebat intelligentiam non esse formam dantem esse corpori coelesti, nequeo non obstupescere quod sententiam mutaveris». Il passo è stato opportunamente segnalato da A. POPPI, *Causalità e infinità*, pp. 199-200.

<sup>48</sup> P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, p. 44: «tra questi due estremi – cioè, non aver bisogno del corpo né come soggetto né come oggetto e aver bisogno del corpo sia come soggetto sia come oggetto – c'è un livello intermedio, che non è totalmente astratto dalla materia né vi è totalmente immerso [...]. E questo è l'intelletto umano». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> q. 85 a. 1 co.: «Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet»; ID., *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 80 n. 13: «Quia, cum anima humana, ut supra ostensum est, in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo, appropinquat ad summum. Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet». Altrove, in *Apologia*, I, 1, p. 30, Pomponazzi controbatte all'obiezione di Contarini reinterpretando la stessa metafora gerarchica. Sul problema della gerarchia si veda anche V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, pp. XLVII-XLIX.

principale dell'intelletto.<sup>49</sup> Lo stesso argomento ritorna nella terza obiezione, dove Contarini osserva che l'intelletto, pur essendo debole a causa della dipendenza dalla materia, non è tanto debole da non potersi congiungere all'estremo superiore della catena.<sup>50</sup> Del parere opposto si dice invece Pomponazzi, che interpreta la funzione mediana dell'anima umana all'interno della catena nella prospettiva dell'estremo inferiore. Pomponazzi riconosce troppo deboli le operazioni immateriali dell'intelletto e riscontra l'operazione del pensiero solo in pochi uomini, lasciando che la maggior parte degli esseri umani disponga di doti mentali minime, paragonabili a quelle delle bestie.<sup>51</sup>

È interessante notare che i punti caratterizzanti del discorso di Contarini non si esauriscono nella risposta del 1518, ma si protraggono almeno nei quindici anni seguenti. Anzitutto troviamo la gerarchia nel *Compendium* del 1527, nel cui settimo libro Contarini dispone in ordine gli intelletti inserendo quello umano a metà fra gli intelletti puri e quelli delle bestie. L'intelletto risulta dunque immortale e immateriale poiché le sue operazioni principali (il conoscere e il volere) fanno riferimento alla sfera superiore, nonostante il vincolo degli stimoli materiali condizioni le operazioni della forma.<sup>52</sup> Lo stesso tema si può

---

<sup>49</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 196 E-F: «Ad secundam dicimus quod quamvis omnes operationes praeter unam convincerent animam esse formam materialem, una vero tantum covinceret illam esse immaterialem [...]. Proprium autem hominis, in eo quod homo est, intelligere et velle, quo fit ut in illis operationibus philosophus inquiret hominis foelicitatem; reliquas vero operationes, quas connumerat excellentia tua, sunt communes homini et bruto; quare ab illis et non ab istis debet sumi natura propria humani animi». Cfr. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, pp. 13-14.

<sup>50</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 196 G: «Ad tertiam dicimus quod, licet nostra intellectio comparata intelligentiis sit valde debilis, animalibus vero aliis comparata est admodum magna et est eius natura, ut superius ostedimus, quod ex ea apertissime colligitur immaterialitas intellectus nostri. Qua in re illud etiam in capacitate naturalem humani animi agnoscedam inducere nos potest, quod scientiam hanc, quam habet, non magnam putat. Ex quo colligitur quod multo perfectioris scientiae capax est in qua summa eius perfectio consistit». Cfr. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, pp. 18-19.

<sup>51</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 1, p. 19: «il nostro atto intellettivo non si eleva al punto da condurci a una reale immortalità, ma soltanto a una mortalità per somiglianza».

<sup>52</sup> *Compendium*, VII, p. 170.

ritrovare nelle lettere che egli invia a Gabriele nei primi anni Trenta.<sup>53</sup> Nella prima, dove Contarini chiarisce all'interlocutore trevigiano la distinzione tra mente e intelletto, troviamo ancora una volta esposta la gerarchia degli enti e delle anime. Dio ha creato una catena di enti, articolati per gradi; ha disposto su lati opposti gli enti corporei e quelli incorporei: incorporee sono le Intelligenze celesti, mentre corporei sono tutte le sostanze che non vivono indipendentemente e separatamente dal corpo.<sup>54</sup> Anche in questo testo Contarini colloca l'intelletto umano in un punto centrale intermedio: per un verso questo intelletto comprende e riceve le nozioni intellettuali dall'alto; per altro verso invece è stimolato dalla materia che avvia gli impulsi noetici.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Si tratta di un gruppo di tre lettere che Contarini invia all'umanista trevigiano Trifone Gabriel, amico e coetaneo di Bembo (cfr. L. FORTINI, *Gabriel Trifone*). Le lettere sono collocabili nei primissimi anni Trenta: Gigliola Fragnito propone il 24 dicembre 1530 per la lettera sulla differenza *mens-intellectus*, mentre le altre due lettere sul rapporto volontà-intelletto sono del 10 gennaio 1531 e 13 dicembre 1532 (G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, pp. 34-35). Nella trascrizione del testo si è optato per il testimone manoscritto della Venerabile Biblioteca Ambrosiana, cod. *E 32 inf.*, ff. 142r-144r. Tale codice contiene lettere di uomini illustri all'editore Manuzio. L'analisi della scrittura mostra con ampia probabilità che si tratta di un autografo. In attesa di un'edizione critica delle lettere, si segnalerà in nota il testo manoscritto assieme alla corrispondente indicazione nel volume a stampa.

<sup>54</sup> Contarini a Trifone Gabriel, 24 dicembre 1530, ff. 172v – 173r [ed. cit. pp. 455-456]: «[...] la sapientia diuina ha cusì bene coniuncto insieme tute le cose et substantie radunate, che sempre la suprema specie de li ordine inferiori è coniuncta cum la infima de li ordine superiore talmente et fra questi ordeni si ritrovano alcune nature medie le quale de li dui ordeni apartengono. [...] Le substantie omnino incorporee sono quelle le quale propriamente si chiamano intellecti, la operatione delle quale è per la grande capacità loro et il grande lume intelligibile subito sencia fatica né discorso, comprendere la verità delle cose et questo è propriamente intendere, che è simi[le] al vedere. L'occhio comprende quel che il vede sencia discorso alcuno, ma subito che si è posto inanzi il colore et il lume lo vede et comprende».

<sup>55</sup> *Ivi*, f. 173r [ed. cit. p. 456]: «Per tanto essendo alcune substantie omnino incorporee (chiamo substantia qui la essenza, la natura over la forma, lo acto substantiale delle cose) et alcune altre corporee fra queste substantie et questi ordeni ha posto la natura un mezo il quale benché sia incorporeo, per quanto credo io è perhò molto imperfecto et ha grandissima affinità cum le substantie corporee».

Questa partizione degli intelletti porta Contarini a fare una precisazione linguistica e tassonomica. Egli preferisce riservare il termine *intellectus* alle sole intelligenze celesti incorporee, poiché solo esse ne dispongono in modo pieno e perfetto.<sup>56</sup> Quando invece egli deve riferirsi alla mente umana e alla parte superiore ed eminente di questa, egli ricorre al termine *mens*, che richiama il concetto della rammemorazione:

Questa operatione propriamente se chiama discorso over, per acostarmi al latino, la chiamo *riminiscentia*; la qual non si ritrova in latino ma si ritrova il verbo *comminiscor*. La suprema [parte] adonque di l'anima umana, per la quale *comminiscimur*, propriamente si dimanda 'mente' et quelle substantie incorporee si dimandano propriamente 'intellecti'.<sup>57</sup>

La distinzione tra *mens* e *intellectus* viene descritta a Gabriel attraverso l'efficace esempio dell'apprendimento umano. Contarini immagina che le Intelligenze celesti operino in modo analogo a un uomo dotto, il quale comprende il senso di un testo a prima vista, senza doverne analizzare ogni aspetto morfosintattico. La mente umana, invece, è più simile a un giovane fanciullo, il quale non accede immediatamente al senso del discorso, ma deve prima analizzarne la grammatica, la struttura delle frasi e i rapporti di dipendenza fra i termini.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibidem*: «Propinqua a questa ma molto imperfecta è la suprema parte dell'anima dell'homo, la quale non si puoli chiamare propriamente intellecto perché non ha tanta capacità né tanto lume, che subito sencia discorso comprendi la verità, ma la comprende imperfectamente et cum grande fatica et longi discorsi, excitata dalla cognitione delle cose sensibile et da loro ascendendo alla invention delle cause loro et dalla verità di esse».

<sup>57</sup> *Ivi*, f. 143r-v [ed. cit. pp. 456-457].

<sup>58</sup> *Ivi*, f. 144v [ed. cit. p. 457]: «Si prenderete un fanciullo et uno homo docto. Questo homo docto, subito postosi un libro inanzi, sencia persarvi lo lege, intende il senso et lo sa explicare. Il fanciullo non lo saperà leggere non chè intendere si non combina prima le letere insieme et poi le silabe et cusì lo andarà legendo et ererà in multi loci, si veramente serà un più provecto che lo sapia legere; ma in pari grammatica, non lo saperà intendere si non lo costruisse et ritrovi prima il verbo principale cum li nomi suppositi et appositi et poi li altri di mano in mano. Ecco il modo del discorso della mente humana: la quale va a combinando et costruendo nelle cose sensibile et da quelle



*Le operazioni dell'anima indipendenti dal corpo*

La distinzione delle operazioni dell'anima *secundum essentiam* e *secundum existentiam* ha permesso a Contarini di mostrare che l'argomento principale di Pomponazzi, cioè l'immaginazione, pur nella sua validità deve essere circoscritto al solo stato di congiunzione.<sup>59</sup> In parallelo, egli ha individuato due operazioni fondamentali che dimostrano l'autonomia dell'anima dal sinolo col corpo e che dunque possono garantirne l'immortalità:

Le operazioni dell'anima intellettiva, in quanto intellettiva, sono due: la prima è l'intellezione; la seconda è la volontà e la scelta, che riguarda l'appetito conseguente all'intellezione.<sup>60</sup>

Gli argomenti con i quali egli dimostra l'immaterialità dell'atto noetico e volitivo provengono dalla tradizione aristotelica. Un ruolo di rilievo spetta però ancora una volta ad Avicenna, che in *De anima* V, 2 sviluppava punti analoghi a quelli di Contarini, fornendogli l'esempio dell'uomo volante.

L'immaterialità dell'intellezione è dimostrata attraverso quattro argomenti.<sup>61</sup> Il primo di essi riguarda l'oggetto della conoscenza: l'intellezione può avvenire solamente sulla base degli universali, i quali prescindono dalla materialità.<sup>62</sup> Questa prova fa

---

comprende la verità imperfectamente. Questo è *comminisci* et la potentia che è principio di questa operatione è mente. Quello altro che da l'homo docto è intelligentia et colui è simile a li intellecti, comparato dico a quelli fanciulli».

<sup>59</sup> A tal proposito si veda E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, p. 208.

<sup>60</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 186 G-H: «Duae sunt operationes propriae animae intellectivae, quatenus intellectiva est: harum altera est intelligere, altera vero quae pertinet ad appetitum sequentem intellectum est, velle atque eligere».

<sup>61</sup> Si darà conto dei primi tre, poiché il quarto è autoritativo e posto in dubbio persino da Contarini, che parla indefinitamente di tripliciter seu quadrupliciter probari (*De immortalitate animae*, I, p. 186 H). Il quarto argomento recupera una massima scolastica sulla differenza tra il recipiente e il ricevuto.

<sup>62</sup> *De immortalitate animae*, pp. 186 H – 187 C: «forma omnia quae intelligit, universalia intelligit et quicquid est eorum intelligit. Omnis autem huiusmodi est per se stans et immaterialis. [...] in virtute seu forma cognoscente universale et ipsum quod quid est necesse est formam rei intellectae esse

riferimento sia alla lezione tomista sia a quella avicenniana. Da un lato, infatti, Contarini sfrutta l'indicazione di Tommaso: l'intellezione degli universali garantisce che l'anima sia *simpliciter* immortale. Dall'altro lato, Contarini conosceva bene anche la formulazione avicenniana proposta in *De anima* V, 2, poiché l'aveva studiata a Padova con Pietro Pomponazzi. Nel suo corso del 1503, il professore mantovano aveva fatto riferimento proprio ad Avicenna e al suo *modus intelligendi* come la più forte argomentazione a sostegno dell'immortalità dell'anima.<sup>63</sup> Dal filosofo arabo Contarini recupera in particolare l'autonomia dell'intellezione da ogni determinazione di spazio e tempo.<sup>64</sup>

Nel secondo argomento il discorso passa dall'intellezione degli universali alla facoltà di autoriflessione dell'anima. Contarini ritiene che un'intellezione riflessiva del soggetto, pur comprendendo gli

---

secundum esse abstractum ab hic et nunc [...]. Forma secundum esse abstractum impossibile est ut sit in corpore aut ulla parte corporis quia omne corpus limitatum est».

<sup>63</sup> P. POMPONAZZI, *Utrum anima rationalis sit immaterialis et immortalis*, p. 3: «Tertia ratio sumitur ex modo intelligendi, et ista est potissima rationum quae possunt fieri in ista materia, et est ratio Avicennae quam adducit Commentator in c. 19 huius: intellectus enim intelligit quidquid intelligit sine hic et nunc, sine quantitate et sine conditionibus materialibus». Contarini potrebbe aver fatto memoria delle lezioni accademiche anche nel *Compendium*, dove annovera la posizione avicenniana accanto a quelle aristotelica e platonica (*Compendium*, VII, p. 175 A-B: «Hanc Platonis sententiam Aristoteles pluribus in locis reprehendit, sed praecipue in septimo libro *Primae philosophiae* [...]. Idcirco existimaverim ego Platonem posuisse idaeas esse rationes rerum inferiorum, quae sunt in primo intellectu quem etiam appellat mundum intelligibilem, ac causam exemplarem constituit, quemadmodum supra ostendi ac intellectum nostrum a sensu ac phantasmatis inferiorum sensibilibus excitari, ut ad rationes rerum convertatur quae sunt in superioribus intellectibus. Quam sententiam Avicenna secutus est».

<sup>64</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 188 E: «ergo affectio materiae, quae est hic et nunc, non pertingit ad ipsam». Cfr. AVICENNA, *De anima*, V, 2, pp. 88-89: «Ergo impossibile est dividi formam intellectam. Quandoquidem autem impossibile est dividi formam intellectam, et impossibile est ut subiectum eius sit terminus mensurarum indivisibilis, cum ipsa necessario egeat receptibili, tunc omnino necesse est iudicare quod subiectum intelligibilem substantia est quae non est corpus, nec est etiam divisibilis, nec est virtus quae sit in corpore [...] virtus intellectiva abstrahit intelligibilia a quantitate designata et ab ubi et a situ et a ceteris omnibus quae praediximus».

organi che lo compongono, tuttavia non è dipendente da uno di questi organi. Si tratta invece di una virtù autonoma e slegata dalla materia, poiché se dipendesse da un qualche organo, non potrebbe riflettervi sopra.<sup>65</sup> Il terzo argomento rincara la dose sul medesimo tema: Contarini ritiene che un organo non possa costituire un medio fra se stesso e l'intellezione; e dunque l'intellezione deve essere priva di dipendenza dalla materialità.<sup>66</sup>

L'ultimo degli argomenti sull'intellezione ha a che fare con l'intelletto agente: Contarini si chiede più volte quale sia la causa attiva nel processo di intellesione, cioè quella che consente l'astrazione dall'empiria e il riferimento agli universali. Fin dall'inizio del trattato egli si era detto contrario alla tesi averroistica di un'unicità dell'intelletto, optando invece per un timido alessandrismo. Nel frattempo, aveva potuto leggere l'edizione aldina di Avicenna,

---

<sup>65</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 188 E-G: «virtus comprehendens omnia organa corporea, non est mixta alicui organo, quare per se est. [...] virtus quae intelligit et comprehendit omnia organa corporea, in sui operatione non utitur organo corporeo. Quo fit ut etiam in esse mixta non sit organo corporeo: res enim non potest operari nisi eo modo quo est; sequitur ergo quod per se sit».

<sup>66</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 188 G: «virtus comprehendens omnia se ipsam comprehendit et suas operationes intrinsecas; sed nulla virtus comprehendens seipsam utitur organo aliquot, quia semper organum est medium inter obiectum et ipsam virtutem. Ergo virtus cognoscens omnia non est virtus organica: quare in esse non dependet ab organo aliquo corporeo». Cfr. AVICENNA, *De anima*, V, 2, pp. 93-94: «dicemus igitur quod virtus intellectiva, si intelligeret instrumento corporali, oporteret ut non intelligeret seipsam, nec intelligeret instrumentum suum, nec intelligeret se intelligere: inter ipsam etenim et essentiam suam non est instrumentum, nec inter ipsam et instrumentum eius est instrumentum, nec inter ipsam et id quod intelligit est instrumentum; sed intelligit seipsam, et ipsum instrumentum quod ascribitur ei, et intelligit se intelligere: ergo intelligit per seipsam, non per instrumentum». AVICENNA, *De anima*, V, 2, p. 98: «ex his etiam manifestum est quod omnis virtus apprehendens per instrumentum non apprehendit essentiam suam, nec instrumentum suum, nec quia apprehendit; quam debilitat exercitium, nec apprehendit debile post forte, quia forte enervat eam et debilitat eius operationes: instrumenta enim suae actionis debilitat. Virtus autem intelligibilis est contraria huic».

confrontando la teoria della Colcodea<sup>67</sup> con l'ipotesi alessandrista dell'intervento divino.<sup>68</sup> Nei due libri del *De immortalitate animae* non riesce a risolvere la questione in maniera netta e preferisce riportare entrambe le ipotesi.<sup>69</sup> Ancora negli anni Trenta, scrivendo a Gabriel, proponeva la vecchia alternativa:

Ben è vero che nella mente humana quel lume intelligibile per il quale intende (sia o substantia over accidente) si chiama intellecto agente, il quale è il massimo per il quale la mente nostra da ignorante si fa docta et sapiente. Si è substantia, è certamente uno delli intellecti superiori, over il primo come disse Alexandro Aphrodisieo over l'ultimo come credeva Avicenna.<sup>70</sup>

La seconda serie di argomenti sulle operazioni immateriali è dedicata alla volontà e anche in questo caso Contarini sceglie di fare leva sull'universalità dell'appetizione. Nel primo libro del *De immortalitate anime* egli distingue tra volontà e appetito sensibile proprio sulla base della differente universalità dell'oggetto di appetizione: nel caso della volontà, infatti, questo è il Bene universale

---

<sup>67</sup> Sulla ricezione rinascimentale, D.N. HASSE, *Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy*, pp. 233-237.

<sup>68</sup> ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima*, p. 82. Cfr. P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima di Aristotele*, p. 280; V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, p. LXV.

<sup>69</sup> *De immortalitate animae*, II p. 220 E: «Verum quo ad principium activum, quod est lumen naturale, finis hic secundum philosophos est etiam naturae intellectus proportionatus, ut patet ex Avicenna et Algazel, licet Avicenna posuerit quod in Colcotea illi copuletur noster intellectus; idem etiam patet ex Averroee qui voluit quod post perfectionem intellectus speculativi cursu naturae deveniat homo ad eam copulationem». Sulla Colcodea Contarini aveva ascoltato anche la lezione di P. POMPONAZZI, *Quaestio de speciebus intelligibilibus et intellectu speculativo*, p. 199: «Posuit enim Themistium animam intellectivam esse causam omnium formarum materialium, quam Avicenna vocavit colchodeam [...]». Cfr. B. NARDI, *Origine dell'anima umana*, p. 234; D.N. HASSE, *Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy*, p. 229.

<sup>70</sup> Contarini a Trifone Gabriel, 24 dicembre 1530, p. 144v.

e assoluto; mentre per l'appetito sensibile si tratta di un bene particolare e circoscritto a un qualche organo specifico.<sup>71</sup>

Contarini distingue due prospettive d'indagine sulla volontà, poiché entrambe lasciano intravedere chiaramente l'indipendenza dell'operazione volitiva dal corpo e dalla materia. In primo luogo, egli si occupa dell'individuazione del fine volitivo. Il fine ultimo della volontà è quella categoria di bene che la volontà non può rifiutare poiché soddisfa interamente l'atto volitivo; inoltre, si tratta di un fine che raccoglie in sé ogni bene particolare e per questa ragione la volontà lo persegue in maniera necessaria.<sup>72</sup> Contarini osserva che una funzione capace di tendere al bene universale deve essere svincolata dalla mera soddisfazione dell'appetito sensitivo, ossia deve necessariamente essere una virtù immateriale e immortale. Nel caso contrario, una virtù organica sarebbe limitata al solo appetito sensibile e a beni determinati e materiali.<sup>73</sup> Appare evidente che questa prima dimostrazione sulla volontà si basa sul presupposto tomista di una precedenza delle determinazioni sull'intelletto: nella fattispecie, la volontà persegue come fine ultimo solo una determinazione che l'intelletto ha già descritto.<sup>74</sup>

Il secondo e ultimo argomento sulla volontà non si costruisce a partire dal fine ultimo, bensì dall'operazione specifica della scelta, o elezione. In primo luogo, Contarini distingue tre diverse tipologie di

---

<sup>71</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 190 H – 191 A: «Voluntas, sicuti dicit Philosophus, differt ab appetitu sensitivo in eo quod appetitus sensitivus est particularis cuiusdam boni; voluntas autem est boni uniuersalis».

<sup>72</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 191 C: «Argumentum ergo bonum, quod voluntas appetit ut ultimum finem, est bonum quod voluntas renuere non potest et quod omni ex parte voluntatem implet. Sed huiusmodi bonum esse non potest nisi bonum illud quod continet omne bonum, vel status omnium bonorum aggregatione perfectus».

<sup>73</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 192 H: «huic conclusioni adiungamus quod virtuti mortali ac formae materiali huiusmodi finis convenire minime potest, quod probatur quia virtuti limitatae convenit bonum limitatum; cuiusmodi non est bonum quod diximus. [...] ergo sequitur quod animus humanus, cuius finis ille est continens omne bonum, sit immaterialis et immortalis».

<sup>74</sup> TOMMASO D' AQUINO, I<sup>o</sup> q. 82 a. 4, in particolare *ad 3*: «Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis».

scelta, a seconda della parte di anima coinvolta: si dà una scelta materiale, una sensitiva e una intellettuale, che è scelta in senso proprio. Le prime due specie sono vincolate al corpo e alla materia, poiché dipendono dalla struttura fisica e organica del corpo; solamente l'elezione intellettuale è scelta in senso proprio poiché è principio a sé stessa e non dipende da nessuna facoltà organica.<sup>75</sup> Gli argomenti esposti in questa circostanza avranno un grande peso nella formazione filosofica di Contarini, che li recupererà vent'anni più tardi, nella lettera a Vittoria Colonna, per descrivere le diverse forme dell'arbitrio nei moti naturali e violenti.<sup>76</sup>

Oltre all'autorità aristotelica, Contarini fa riferimento a due fonti filosofiche di grande rilievo. La prima è quella di Platone, che aveva definito l'anima immortale in quanto capace di semovenza.<sup>77</sup> La seconda autorità è Avicenna con il suo esempio dell'"Uomo volante":

Se qualcuno considererà anche sé stesso, potrà comprendere ciò benissimo. Si chieda infatti "chi sono io?". Vedrà che senz'altro egli non è il cervello, né il cuore, né una qualche altra parte del corpo; ma è qualcosa di superiore, che sta sopra tutte le parti del corpo.<sup>78</sup>

Si tratta di una citazione quasi letterale dell'esempio avicenniano secondo la formulazione che ne viene data nel primo e nel quinto libro

---

<sup>75</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 193 A: «Ea quae appetitu naturali tantum moventur, neque cognoscunt finem neque ea quae sunt ad finem, sed a superiori causa diriguntur per convenientia media ad suum finem. Illa quae moventur appetitu sensitivo, licet cognoscant id ad quod proxime moventur, secundum tamen impressionem formae obiecti moventur, non autem ipsa consultant aut deliberant; quare absolute non se agunt, sed aguntur, quae vero moventur electione, non aguntur, sed se ipsa agunt et dominantur suis actibus». Sulle anime intellettive, invece, si veda *Ibidem*: «Sed anima intellectiva sola se ipsam agit in eligendo, cum sit domina sui actus liberumque arbitrium habeat».

<sup>76</sup> A tal riguardo si veda *infra*, pp. 209-210.

<sup>77</sup> PLATONE, *Fedro*, 245e.

<sup>78</sup> *De immortalitate animae*, I, p. 193 C: «Si quis etiam se ipsum consideres, poterit hoc perspicue comprehendere. Interroget enim se quisque, quis sum ego? videbit utique se non esse cerebrum, neque cor, neque aliquam corporis partem, sed superius quoddam partibus omnibus corporis superstans».

del *De anima*.<sup>79</sup> Contarini potrebbe aver omissso il riferimento esplicito perché l'esempio era talmente noto da costituire un patrimonio comune tra i filosofi; oppure perché aveva dichiarato nel preambolo di non volersi rifare all'autorità di alcun filosofo. Ad ogni modo la mancata menzione di Avicenna non basta a nascondere la paternità dell'esempio, tant'è che Pomponazzi si accorge presto della paternità dell'argomento: «Il Contraddittore [cioè Contarini] aggiunge anche un argomento ricavato dal VI libro di filosofia naturale [cioè il *De anima*] di Avicenna».<sup>80</sup>

### *Sviluppo della dottrina*

Si è più volte fatto riferimento alle lettere che Contarini ha inviato al corrispondente Trifone Gabriel nei primi anni Trenta per mostrare che le posizioni assunte nel *De immortalitate animae* non sono rimaste circoscritte alla polemica con Pomponazzi, ma hanno avuto un seguito. Nel corso di questo sviluppo Contarini ha avuto l'occasione di definire ulteriori aspetti della materia, arricchendo il discorso di implicazioni metafisiche interessanti.

---

<sup>79</sup> AVICENNA, *De anima* V, 7, p. 163: «Si autem ipsum membrum, scilicet aut cerebrum aut cor aut aliquid aliud aut multa simul membra huiusmodi sint idem, aut eorum coniunctio sit idem ipsum de quo percipio quo sit ego, tunc oportet ut perceptio qua ipsum ego percipio, sit perceptio illius rei. Non est autem ita in re [...]». Il solo ad aver finora notato questa citazione è stato E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, II, p. 31. Per una considerazione generale delle ricorrenze dell'Uomo volante e dei relativi significati si veda D.N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West*, pp. 80-92. Per una bibliografia sull'immagine si veda T. ALPINA, *The Soul of, the Soul in Itself*, p. 202. In quest'ultimo articolo Alpina mostra con ampi argomenti che l'argomento dell'uomo volante introduce l'analisi dell'essenza dell'anima (p. 208); a esso si accompagna l'indagine complementare sull'esistenza dell'anima nella sua relazione al corpo («The investigations conducted in *Nafs*, I, 1 and I, 3, respectively, are thus complementary: the latter ascertains the quiddity of the thing of which the former ascertains the existence on the basis of its relation to the body»).

<sup>80</sup> P. POMPONAZZI, *Apologia*, p. 64. Del resto, è verosimile che fosse stato proprio Pomponazzi a discutere dell'uomo volante a lezione, cfr. P. POMPONAZZI, *Quomodo anima intellectiva sit forma hominis*, p. 49.

Come è noto, il primo riferimento al problema dell'anima negli anni Venti è rintracciabile nel settimo libro del *Compendium*, quando Contarini introduce la trattazione delle forme sostanziali e dell'incoazione della materia ricordando proprio la polemica col suo vecchio professore.<sup>81</sup> L'inserzione è degna di nota, poiché stabilisce il vincolo tra discorso metafisico e questioni legate all'anima: l'individuazione della classe delle forme per sé sussistenti segue e dipende da tutta la trattazione sull'essere divino e sulla sua partizione. Tale vincolo è approfondito poi nella prima lettera destinata a Gabriel, il 10 gennaio 1531.

Il tema generale della lettera riguarda il rapporto fra Intelletto e Volontà, ossia se la conoscenza sia o meno più efficace rispetto all'appetito per attingere alla Verità divina. Ancora una volta Contarini ripercorre le definizioni di *verum* e *bonum* sulla scorta di quanto aveva già accennato nel *De immortalitate animae* e completato nel *Compendium*: Dio è verità piena e assoluta e gode di priorità in quanto è verità creatrice; al contrario, tutte le altre verità discendenti, a partire da quelle sensibili, si conformano a esso.<sup>82</sup> Dio diviene la regola sulla base della quale stabilire ciò che è vero e ciò che è falso. L'intelletto umano viene descritto proprio a partire da questa funzione conformatrice: esso è come la cera, che subisce l'impressione degli oggetti sensibili, riproducendo così l'immagine della realtà delle cose; la veracità delle specie intelligibili è sancita poi dal lume divino, che Contarini identifica con l'intelletto agente.<sup>83</sup>

D'altro canto, Dio è definito anche come bontà assoluta, distinguendola però dalle determinazioni particolari dell'appetito

---

<sup>81</sup> *Compendium*, VII, p. 170 E-F.

<sup>82</sup> Contarini a Trifon Gabriele, 10 gennaio 1531, p. 11: «Onde, non depende la verità dello intelletto divino dalle cose, ma per contrario, la verità delle cose depende dalla verità ch'è in quello intelletto. Et però Dio è la prima verità, poiché ogni altra verità intanto è vera in quanto è conforma alla verità ch'è in Dio».

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 12: «Et questa spetie tanto meglio si forma, et più espressamente esplica la natura della cosa che intendiamo, quanto il lume dello intelletto nostro è maggiore et più chiaro. Il qual lume, secondo l'openione d'alcuni peripatetici è lo intelletto agente».



sensibile.<sup>84</sup> Il perseguimento della ricerca di Dio attraverso la volontà è ritenuto più efficace rispetto alla via della conoscenza intellettuale: benché l'uomo sia strutturalmente vincolato alle immagini sensibili, tuttavia l'esercizio della volontà pare più immediato e forte, poiché muove da un impulso autonomo; la volontà «si parte et si dilunga dal termine nel quale è, e si approssima al suo obiecto et cerca congiungersi et farsi intrinseca allui».<sup>85</sup>

### *Conclusion*

L'esame analitico di tutti i testi contariniani specificamente o marginalmente relativi alla natura dell'anima e al suo destino ultraterreno consente di fare un bilancio sulla posizione di Contarini nella storia del dibattito mortalista. La sua aperta ostilità alla soluzione averroista e le perplessità sull'esegesi di Alessandro – sia da solo, sia nella versione radicale proposta da Pomponazzi – collocano il filosofo veneziano su un versante interpretativo del tutto *sui generis*. Il suo desiderio di vagliare ogni posizione in maniera critica e l'influenza implicita di Avicenna permettono di validare quella categoria storiografica di 'Aristotelismo avicennistico' che Carlo Giacon aveva proposto negli anni Sessanta, senza però indagarla a fondo nei testi sull'immortalità dell'anima.

Contarini, infatti, non si limita a difendere la sola tesi dell'immortalità individuale: l'anima riceve un'ulteriore fondazione metafisica nel sesto libro del *Compendium*; una descrizione analitica delle funzioni organiche nel *De immortalitate animae* e nelle due lettere a Trifone Gabriel; infine, una trattazione delle facoltà *post mortem* nelle medesime opere. La coerenza fra le tre direzioni d'indagine è garantita dai frequenti intrecci argomentativi, che Contarini non esita a richiamare in più sedi, quasi che i dati acquisiti una volta risultassero poi spendibili per ogni successiva occasione di riflessione. Un passo della lettera a Trifone del 1531 consente di valutare questa tendenza

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 14: «Diciamo Dio esser Buono non di una bontà conveniente a qualunque natura – perché ogni tal bontà, quantunque sia perfetta in sé, è però assolutamente imperfetta – ma diciamo ch'è buono assolutamente di una unica et semplicissima bontà, la qual contiene in sé ogni altra bontà».

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 18.

nell'arco di un quindicennio. Interrogandosi su cosa sia la felicità, Contarini osserva che essa è stata collocata da alcuni nell'esercizio dell'intelletto e da altri nella libera azione della volontà; ma, insoddisfatto di entrambe le ipotesi, egli ne propone una terza, che fa riferimento a Dionigi Areopagita. L'intelletto e la volontà sono operazioni necessaria al perseguimento della felicità umana, e tuttavia esse non ne colgono l'essenza propria, ossia l'essere stesso, l'atto di esistere. La vera felicità dunque è identificata «nella congiunzione et nella unione dell'esser nostro con Dio», quale primigenia fonte ontologica<sup>86</sup>: ancora una volta, la fondazione ontologica della sussistenza dell'anima trova il proprio compimento in un discorso dedicate all'essere.

È utile, in conclusione, domandarsi quali ragioni spingessero Contarini ad avanzare contro il maestro una serie di obiezioni che ne contestavano radicalmente le tesi. Contarini aveva senz'altro motivi circostanziali per prediligere l'argomento sulla sostanzialità dell'anima: ridimensionare le funzioni dell'immaginazione sembrava essere l'unica possibilità di far breccia nell'esegesi rigorosa del *De anima* aristotelico. D'altra parte, l'allievo non appare mai interessato a 'sconfiggere' il maestro sul piano dottrinale – al pari di Nifo e Fiandino – ma si limita a segnalare aspetti teorici che doveva trovare realmente problematici: a riprova di questo dialogo 'disinteressato' fra i due filosofi basterebbe ricordare che Contarini neppure immaginava di finire pubblicato nell'apologia del maestro. Le obiezioni che egli solleva, dunque, rispondono a preoccupazioni non retoriche, ma sistematiche, controprova di interessi metafisici autentici che già almeno dal 1517 Contarini veniva sviluppando.

Grazie alla sua formazione filosofica e alla lettura di Avicenna Contarini comprendeva che i termini in cui l'università padovana aveva impostato e fissato la questione erano travisanti: l'immortalità dell'anima non poteva dipendere dal solo calcolo delle funzioni legate al senso, cioè la fantasia; occorreva invece un cambio radicale di paradigma, che lavorasse su criteri d'analisi completamente differenti. Comprendeva anche che l'indagine sulla natura delle forme sostanziali non poteva prescindere da alcune premesse metafisiche legate al rapporto fra essenza ed esistenza. Non è un caso, allora, che la

---

<sup>86</sup> Contarini a Trifone Gabriele, 1531, p. 18.

trattazione dell'anima si accompagni sempre a digressioni sull'essere e sul Principio primo.

L'elenco delle obiezioni rivolte al suo maestro Pomponazzi mostra che i due filosofi si scontrano su terreni inconciliabili a priori, poiché incardinati su due prospettive epistemologiche diverse – l'una metafisica, l'altra fisica. Pomponazzi aveva buon diritto a far dipendere la sussistenza dell'anima dalla dipendenza dal corpo, ma in questo modo lasciava aperto il problema dell'intelletto, quale unica ed eccezionale facoltà immateriale. Contarini invece trascura la rilevanza dell'immaginazione e il rapporto con il corpo per concentrare l'argomentazione sulle funzioni immateriali – ciò a costo di sovrainterpretare Aristotele e lo stesso Avicenna con considerazioni personali relative al moto e alla materia. Ciascuna delle due proposte è intrinsecamente coerente ma le premesse rimangono inconciliabili tra di loro: nel tentativo di confutarsi a vicenda, i due filosofi finivano con l'occuparsi di altro.



*Tra filosofia e teologia*

Le questioni del libero arbitrio e della predestinazione sono al centro di una serie di scambi epistolari che Contarini intrattenne nel corso degli anni Trenta. A questi due temi, la cui complessità è fatta manifesta dalla lunga catena di interpreti – a partire da Alessandro di Afrodisia, per arrivare ai più recenti Valla e Pomponazzi – Contarini dedica alcune importanti lettere e parte di un trattato. A un primo sguardo, dunque, le circostanze e i modi in cui egli affronta tali questioni fanno sì che il discorso non venga mai approfondito in maniera sistematica, né raggiunga una profondità analitica paragonabile a quella del suo maestro. Nondimeno, la necessità di ricostruire un pensiero che sembra a tutta prima superficiale e discontinuo, è motivata da più fattori, anzitutto per una ragione di coerenza interna: Contarini prende posizione; commenta criticamente i testi luterani e l'apologetica cattolica; propone definizioni e fissa un linguaggio. Se è innegabile che il discorso è penalizzato dall'assenza di un'argomentazione ampia e articolata, oltre che da una forma tendenzialmente descrittiva – peraltro imposte dal contesto epistolare – è altresì necessario riconoscere al questo pensiero una struttura, un lessico e dei concetti precisi.

In secondo luogo, un chiarimento sui temi del libero arbitrio e della predestinazione è funzionale a comprendere le tappe successive del pensiero contariniano, a partire dalla dottrina della giustificazione che impegnerà Contarini nei primi anni Quaranta. La *Rechtfertigungslehre*, uscita dai colloqui religiosi di Regensburg tra il 5 aprile e il 29 luglio 1541, rappresenta uno degli aspetti più conosciuti e studiati del pensiero contariniano – secondo forse solo agli studi sul *De magistratibus* e il mito di Venezia – a motivo della formula compromissoria di *duplex iustitia* promossa dal Cardinale.<sup>1</sup> Nella sua

---

<sup>1</sup> Limitando l'elenco ai contributi dedicati al solo Contarini, segnalo F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, pp. 675-9; H. LÄMMER, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, pp. 186-197; A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der*

monografia sull'argomento, Walter von Löwenich intuiva che il tema della giustificazione avrebbe dovuto essere inserito in un contesto teoretico più ampio, che considerasse la giustificazione assieme alle premesse e alle conseguenze filosofiche che essa implicava; tuttavia egli stesso limitava il discorso all'analisi dell'*Epistola de iustificatione* (1541), per un'evidente analogia tematica.<sup>2</sup> Ma la *Contarini-Deutung*, cioè il valore dato da Contarini alla dottrina della giustificazione, non può non tener conto di ulteriori parametri filosofici, quali l'impatto sociale della dottrina, il rapporto con la libertà dell'individuo, il valore delle opere, la relazione tra eletti e dannati. Per soddisfare questa richiesta d'indagine, è necessario compiere un percorso a ritroso, che tenga la *Rechtfertigungslehre* come punto di arrivo ma che indaghi anche la posizione sul libero arbitrio e la predestinazione dalla sua genesi e sviluppo.

### *I testi*

Contarini affronta il problema del libero arbitrio in tre circostanze. La prima di queste è la *Confutatio articulorum Lutheranorum*, ossia un testo-commento redatto nel 1530 in cui l'allora magistrato veneziano si confrontava criticamente con gli articoli della

---

*Rechtfertigungs und Versöhnung*, p. 135; I. DÖLLINGER, *Die Reformation*, vol. 3, pp. 308-13; F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, p. 378; J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, p. 189; F. HÜNERMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini*, pp. 1-22; A. N.S. LANE, *Justification by faith*, pp. 46-60; W. VON LÖWENICH, *Duplex justitia*, pp. 23-47; P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*; H. JEDIN, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, pp. 5-18; H. MACKENSEN, *The diplomatic role of Gasparo Contarini*, pp. 312-330; ID., *Contarini's Theological Role at Ratisbon*, pp. 36-57; A. MARRANZINI, *I colloqui di Ratisbona*, pp. 167-206; P. PRODI, *I colloqui di Ratisbona*, pp. 207-222; P. RICCA, *I colloqui di Ratisbona*, pp. 223-242; B. LUGIOYO, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, pp. 160-2; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, pp. 186-255.

<sup>2</sup> W. VON LÖWENICH, *Duplex justitia*, pp. 38-39: «Da es uns hier wesentlich um Luthers Stellung zu der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit geht, können wir die Probleme der Contarini-Deutung nur am Rande streifen; ganz umgehen können wir nicht. Wir beschränken uns dabei auf die „scheda“ oder auch „schedula“ die Contarini seinem Brief an Ercole Gonzaga vom 3. Mai 1541 beilegte und auf die „Epistola de iustificatione“ vom 25. Mai 1541».

*Confessio augustana*.<sup>3</sup> La recensione degli articoli luterani non è esaustiva, ma considera una serie di voci che interessano Contarini in modo particolare: il rapporto fede-opere (artt. I-II), il ruolo del peccato originale (art. III), il libero arbitrio (art. IV), la confessione (art. V), la funzione dei santi (art. VI), la regola monastica (art. VII), il canone della messa (art. VIII), l'astinenza (art. IX) e il compito dell'istituzione ecclesiastica. Contarini mostra un'attitudine molto particolare verso i capisaldi della teologia protestante: poco interessato allo scontro dottrinale e agli irrigidimenti dogmatici, egli passa in rassegna gli articoli con attenzione critica e vivo interesse, sottolineando ciò che lo trova d'accordo e ciò che non lo convince. In più occasioni, poi, egli non esita a dirsi del tutto persuaso che le parole di Lutero si confacciano perfettamente alla dottrina cristiana, se bene intesa.<sup>4</sup>

Anche la scelta degli articoli dice molto sull'attitudine di Contarini, il quale affronta il commento dal punto di vista di un nobile veneziano in carica presso le magistrature cittadine. Come segnala Elisabeth Gleason, nell'argomentazione domina il modello di ordine civile che Venezia simboleggiava alla metà del Cinquecento: in questa prospettiva, il buon cittadino del governo statale si sovrappone e si confonde col cittadino della città di Dio. Ma a queste osservazioni possiamo anche aggiungere che il discorso sulle buone opere non ha solo un fine 'teologico'; non vuole solo rispondere alla nota opposizione di Lutero. Al di là del caso veneziano, Contarini crede realmente che le buone opere dell'uomo determinino la stabilità e la prosperità della comunità: del resto, l'esaltazione della vita attiva costituisce uno dei tratti costitutivi del pensiero di Contarini almeno dalla metà degli anni Dieci, nella corrispondenza con Giustiniani.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Un inquadramento generale del testo è offerto da H. JEDIN, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, pp. 19-48; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, pp. 98-107; F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, pp. 303-16, in particolare pp. 307-8 sul libero arbitrio e le opere.

<sup>4</sup> E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, pp. 103. Cfr. la lettera *De poenitentia* di Contarini a Pole, Luglio 1542, pp. 353-61: «però il fundamento dello aedificio de' Lutherani è verissimo, né per alcun modo dovemo dirli contra, ma accettarlo come vero et catholico, immo come fundamento della religione christiana».

<sup>5</sup> A tal proposito mi limito a segnalare G. ALBERICO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, pp. 177-225; A. PROSPERI,

Il secondo testo è una lettera destinata a Vittoria Colonna, marchesa di Pescara, il 13 novembre 1536. Si tratta di un momento fondamentale per la carriera politico-religiosa di Contarini: in quegli stessi giorni egli si radunava con altri sette prelati nella commissione pontificia che avrebbe prodotto il *Consilium de emendanda ecclesia*.<sup>6</sup> La lettera alla Colonna è il solo documento epistolare pervenutoci nell'arco di tempo che va dal novembre 1536 (riunione della commissione) al marzo 1537 (lettura pubblica del documento finale). Dittrich ipotizza che Contarini e la Colonna si fossero conosciuti tra il 1528 e il 1529, quando la marchesa di Pescara aveva dovuto lasciare Ischia per Roma, a causa di un'epidemia sull'isola, e Contarini serviva come oratore veneziano presso la corte papale di Clemente VII.<sup>7</sup> Lo scambio epistolare è documentabile a partire dall'agosto del 1535, quando la Colonna scriveva sulla riforma degli usi monastici francescani nella corrente dei Cappuccini.<sup>8</sup> L'interesse della marchesa per la complessa questione dottrinale non è limitato alla sola lettera sul libero arbitrio, tanto è vero che ancora nel 1541, dopo i fatti di Regensburg, essa seguiva le discussioni sulla giustificazione facendosi inviare copia dello scritto di Contarini nella sua residenza di Orvieto.<sup>9</sup>

---

*Tribunali della coscienza*, p. 21. È però utile segnalare che la preoccupazione per una partecipazione attiva alla vita civile ritorna anche nella lettera del 1537 a Lattanzio Tolomei, in un discorso che vuole sbugiardare gli avversari mostrandone le conseguenze dottrinali: «Et se mi rispondessi: non è determinato se io son electo et che mi debba salvare over non; io te replicherò: non è determinato se dei far raccolto et qual raccolto dei fare, non è determinato la vita et la morte tua; perché adonque non te governi con questa ragione nelle actione civile, sì come te voi governare in pervenire alla felicità et [evitare] la miseria? Guardate che pazzia, oltre la arrogantia, ci ha condotto il nostro inimico!» (Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 438).

<sup>6</sup> A tal proposito segnalo E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, pp. 129-157; A. AUBERT, *Alle origini della Controriforma*, pp. 345-351; F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 360.

<sup>7</sup> Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 451. Altre informazioni sono disponibili in M. FUREY, *Erasmus, Contarini and the republic of letters*, p. 99.

<sup>8</sup> V. COLONNA, *Carteggio*, pp. 93-6, pp. 110-22. Cfr. M. FUREY, *Erasmus, Contarini and the republic of letters*, p. 100.

<sup>9</sup> Cfr. V. COLONNA, *Carteggio*, p. 441.



Il terzo testo è la lettera destinata a Lattanzio Tolomei e composta tra la fine del 1537 e l'inizio del 1538.<sup>10</sup> Il pretesto per tornare sul tema del libero arbitrio è offerto a Contarini dai disordini cittadini scoppiati a Siena in seguito alla predicazione del frate Agostino Museo: quest'ultimo avrebbe infatti discusso pubblicamente di argomenti complessi e pericolosi (il libero arbitrio e la predestinazione, per l'appunto), generando un senso di smarrimento spirituale nella folla e provocando il disappunto del suo stesso Ordine.<sup>11</sup> Ma la preoccupazione di Contarini andava ben oltre il caso senese: dalla primavera del 1537 anche il Veneto era travolto da disordini dovuti ai frati predicatori. A Padova, presso il monastero di Santa Giustina, Marco da Cremona aveva predicato sugli stessi temi, mentre il vescovo suffraganeo di Vicenza Dionigi Zanettini, detto 'il Grechetto', si scagliava con toni aspri contro i predicatori agostiniani contrapponendo un'interpretazione radicalmente opposta – quasi pelagiana – del libero arbitrio: una contromisura che finiva anch'essa col creare preoccupazione nella popolazione.<sup>12</sup> La stessa Verona di

---

<sup>10</sup> Il testo è comunemente noto come *Epistola de praedestinatione* ma si tratta di un titolo aggiunto solo nell'edizione parigina del 1571; il manoscritto redatto dal Beccadelli riporta unicamente «La lettera a messer Lattantio di monsignor rev.mo» (Archivio Segreto Vaticano, *Archivium Arcis*, Arm. I-XVIII, cod. 6461, f. 130v; segnalato da A. STELLA, *La Lettera del cardinale Contarini sulla Predestinazione*, pp. 421-41). Il riferimento alla sola predestinazione non descrive bene il contenuto della lettera, che è più ampio e articolato e affronta anche la questione del libero arbitrio. Per un inquadramento generale si veda F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, pp. 825-31; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, pp. 261-2. Non comprendo per quale ragione Gleason abbia trattato le lettere a Tolomei, Crispoldi e il *Modus Concionandi* – tutti del 1538 – a ritroso in un capitolo intitolato *After the storm*, dedicato al rientro da Regensburg nel 1541. Questa disposizione, totalmente astorica, non consente lo studio genetico della posizione sul libero arbitrio che invece pare essenziale per inquadrare meglio la *Rechtfertigungslehre*.

<sup>11</sup> Sulla predicazione di Museo rimando a C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 136; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 261; V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, pp. 18-24; H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum*, pp. 354-57; ID., *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, p. 7; P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, pp. 69 sgg.

<sup>12</sup> Contarini a Gian Matteo Giberti, 12 giugno 1537, p. 270: «[...] et credendo questi tali contradire a Lutero, contradicono a Santo Augustino, Ambrosio,

Giberti era gravata dal «medesimo tumulto», come racconta Gregorio Cortese in una lettera a Contarini in cui racconta che i disordini minacciavano anche Verona e Mantova.<sup>13</sup> La lettera a Tolomei è dunque il risultato di una lunga gestazione, alimentata dalle dispute teologiche di vari mesi.

Rivolgendosi al nobile senese, Contarini ripercorre i punti salienti della predicazione di Museo e tenta di fissare le interpretazioni false e quelle corrette del rapporto fra libertà individuale e grazia divina. Questa cura esegetica non è utile solo a rispondere all'interlocutore senese. Da due anni il Cardinale veneziano è preposto vescovo a Belluno, in cui si insedierà solo nel luglio del 1538. Nel breve trattato *Modus concionandi*, composto alla fine del 1538, Contarini istruisce il clero e i predicatori della sua diocesi bellunese sulle modalità corrette ed efficaci della predicazione e, tra le altre cose, segnala quali argomenti debbano essere menzionati con insistenza, quali vadano invece omessi o toccati con moderazione. Il libero arbitrio e la predestinazione rappresentano i temi maggiormente spinosi nell'ottica di una educazione popolare: è opinione di Contarini – ma già ampiamente maturata dal maestro Pomponazzi – che la complessità lessicale e concettuale siano terreno per dottori, non per il popolo; esse, anzi, gettano gli uomini semplici in grande confusione e disorientamento; per questo occorre non farne menzione o edulcorare

---

Bernardo, Hieronimo, San Thomaso; et breviter mossi da buono zelo ma con qualche vehementia et ardore di animo, non se ne accorgendo, in queste contradictioni loro deviano dalla verità catholica et si acostano alla heresia pellagiana e pongono tumulti nel populo». Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 482; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 265; G. FRAGNITO, *Il cardinale Cortese*, p. 439. Giustamente Gleason sottolinea che Contarini non si scaglia contro Marco da Cremona poiché questo discuteva davanti a studenti, e dunque un pubblico preparato a temi complessi e *difficilia fidei* (p. 266).

<sup>13</sup> Gregorio Cortese a Contarini, 20 giugno 1537, c. 23r: «È ben vero che alquanto è fastidio per li tumulti et controversie novamente excitate dalli oppugnatori della divina gratia. La qual cosa non solo dà molestia a sua P. ma in questi paesi interturbat omnia a tal che se quelli a cui spetta no li fanno matura provisione, dubito assai di qualche inconveniente grande. Il più fervido et impetuoso in questo movimento si è lo episcopo suffraganeo de Vincenza, et re et nomine Greculus, qual imputo della opinione de tutti quelli suoi scrittori, concivit maximas turbas [...]». Cfr. *infra*, n. 145.

il messaggio educativo con indicazioni etiche puntuali, lasciando la discussione concettuale a teologi di professione.<sup>14</sup>

Lo spettro delle complessità dottrinali sul libero arbitrio accompagna dunque Contarini nella corrispondenza con gli amici, così come nella guida pastorale della diocesi. Inoltre, nella lettera a Tolomei si fa chiaro che tale indagine va di pari passo con un'analisi parallela sulla predestinazione, sul rapporto fra eletti e dannati, sul peccato originale: questi formano un tutt'uno, un ragionamento complesso in cui la coppia disgiuntiva 'libero arbitrio o predestinazione' costituisce un binomio irriducibile.<sup>15</sup> Per questa ragione, lo studio dei tre testi suddetti diventa funzionale a chiarire la posizione di Contarini a Regensburg: la soluzione compromissoria della *duplex iustitia* può essere compresa solo se messa in rapporto alle premesse filosofiche e religiose che Contarini stava maturando da almeno dieci anni.<sup>16</sup>

#### *Le fonti*

Introducendo il quarto articolo della *Confutatio*, Contarini dichiara di non aver potuto leggere il *De servo arbitrio* di Lutero (1525). In assenza di questa fonte essenziale, base della dottrina riformata confluita poi nell'articolo 28 della *Confessio augustana* (1530), Contarini ripiega su due resoconti alternativi: qualcuno di imprecisato [*ex nonnullis*] deve avergli raccontato delle dottrine luterane e della loro rapida diffusione in Germania; ma è soprattutto Erasmo a fornire indicazioni testuali sull'opuscolo luterano.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Per la funzione e la struttura dei testi sui predicatori rimando a W.V. HUDON, *Two Instructions for Preachers*, p. 457-70. Per un confronto con Pietro Pomponazzi, si veda V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, p. 80.

<sup>15</sup> Sul problema analogo in Pomponazzi si veda V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo*, p. CXXXIII-VII.

<sup>16</sup> Con ciò si vorrebbe riconsiderare il giudizio di P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano*, p. 79, per il quale la soluzione contariniana è frutto di esigenze politiche, anziché di premesse teologiche.

<sup>17</sup> *Confutatio*, p. 7: «Non vidi ego librum Lutheri, quem inscripsit, ut accipi, „De servo arbitrio". Verum, quae ex nonnullis intellexi ac collegi ex opusculo Erasmi». Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 305. Un anno più tardi,

Il riferimento a Erasmo è complesso e ambiguo, fin già dal passo della *Confutatio* in cui Contarini non precisa se consultava il *De libero arbitrio* ovvero *l'Hyperaspites* (1526/7).<sup>18</sup> Nel 1508 Erasmo soggiornò in Italia ed ebbe contatti quotidiani con alcuni esponenti del patriziato veneto, molti dei quali legati al giovane Contarini.<sup>19</sup> Nonostante questa stretta vicinanza, lo stato attuale delle fonti non consente di accertare un contatto diretto tra i due filosofi, né una effettiva influenza filosofica precedente al 1530. Per questa ragione, descrivendo la genesi del *De officio episcopi*, Gigliola Fragnito preferisce parlare di 'riecheggiamenti' di motivi erasmiani, per segnalare la presenza di immagini e concetti che richiamano passi degli *Adagia*.<sup>20</sup>

Nell'ambito della questione sul libero arbitrio, la lettura di Erasmo è fatta esplicita da Contarini stesso. L'opuscolo *De libero arbitrio* deve aver influenzato la posizione di Contarini in due modi. In primo luogo, esso offre un paradigma del rapporto grazia-libertà che, salvo qualche aggiustamento filosofico, Contarini recupera nelle sue lettere:

---

trovandosi ad affrontare i disordini di Vicenza Contarini confesserà in una lettera al patriarca di Venezia di aver letto anche alcuni testi di Melantone (Contarini a Geronimo Querini, metà 1537, p. 289: «nunc vero, quantum potui conicere ex quibusdam scriptis Melantonis, longe magis quam principio accedunt ad catholicum sensum»).

<sup>18</sup> Cfr. E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 101. La menzione di un *opusculum*, un testo breve, lascerebbe supporre che si tratti del *De libero arbitrio*, ma la recensione critica di Erasmo allo scritto luterano è disponibile solo nell'*Hyperaspites*. È però verosimile che Contarini – forse non del tutto consapevole della disposizione temporale degli scritti – abbia presente il primo testo di Erasmo, e da questo ricavi i concetti fondamentali della posizione di Lutero, poi divulgati nel *De servo arbitrio*. Un indizio importante in questa direzione potrebbe essere la ripresa della metafora del bambino, sorretto dalle braccia del padre (ERASMO, *Libero arbitrio*, pp. 108-9), nella lettera di Contarini a Vittoria Colonna del 1536.

<sup>19</sup> Sul viaggio di Erasmo a Venezia si veda A. RENAUDET, *Érasme et l'Italie*, pp. 83 sgg.; M. DAZZI, *Aldo Manuzio e il Dialogo Veneziano di Erasmo*; sul rapporto tra Erasmo e la cerchia degli amici di Contarini, si veda G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, pp. 156-151. I contatti di Erasmo con Giovanni Battista Egnazio e Marco Musuro, maestro di Contarini a Padova, sono documentati da un ricco carteggio (per un regesto delle lettere si veda G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 148).

<sup>20</sup> G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 156.

entrambi infatti ritengono che il libero arbitrio sia concretamente efficace nel guidare l'uomo alla salvezza; e perciò sottolineano il ruolo del consenso nell'inclinazione al bene mossa dalla grazia divina.<sup>21</sup> L'unico aspetto che caratterizza la posizione di Contarini a differenza di quella erasmiana è l'argomentazione: Erasmo mantiene il discorso sul piano dell'esegesi biblica, soprattutto neotestamentaria, mentre Contarini discute questioni tecnicamente filosofiche, citando spesso Aristotele e il problema delle cause.<sup>22</sup> Nella lettera a Vittoria Colonna si menziona Aristotele, Platone, Porfirio e Agostino, mentre il solo riferimento biblico esplicito è al Salmo 118. In secondo luogo, Erasmo offre veri e propri esempi concettuali, utili a chiarire il discorso. Non è inverosimile che Contarini sia stato colpito dall'esempio erasmiano del padre affettuoso, utile a chiarire il rapporto grazia-consenso:

Il padre rialza il suo bambino, ancora incapace di camminare, che è caduto e gli fa vedere un frutto per attirarlo; ma la debolezza delle sue membra è tale che egli cadrebbe ancora se suo padre non gli tendesse la mano per sostenerlo e guidare i suoi passi. Così, condotto dal padre, il figlio arriva al frutto che il padre gli dà volentieri come ricompensa della

---

<sup>21</sup> Cfr. F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Introduzione*, pp. 30-1: «L'intervento della grazia non altera l'inscindibile connessione tra possibilità di intendere razionalmente il comando etico e libertà del volere di attuarlo: essa fornisce semplicemente un aiuto a realizzare il bene, che si è reso indubbiamente indispensabile a causa del peccato ma che non cancella comunque il contributo della volontà umana». Stessa posizione sulla grazia sarà sostenuta da Seripando, concorde con Contarini, in una lettera a Flaminio: «Questo movimento non solo è esteriore per la scrittura et la predica, ma anchora interiore per buone cogitationi et inspirationi; et questo movimento può chiamarsi gratia» (Girolamo Seripando a Marcantonio Flaminio, 3 luglio 1538, p. 215).

<sup>22</sup> Come segnala puntualmente F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Introduzione*, p. 28, Erasmo individua nel Nuovo Testamento la «fonte primaria del sapere necessario al cristiano, con una chiara e netta contrapposizione alla cultura Scolastica fatta di sillogismi e sterili dispute» (Discutendo *en passant* della necessità del conseguente, Erasmo fa riferimento a «quelli che discutono intorno a queste questioni con una sottigliezza del tutto Scolastica», dedicando loro un brevissimo paragrafo, senza mostrare vero interesse verso «questo genere di arguzie» (ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 83). Contarini invece deve apparire come erede di questa tradizione Scolastica: aveva studiato con Pietro Pomponazzi, adottando lo stesso metodo sillogistico degli scolastici.

sua camminata. [...] Che cosa potrà dunque attribuire a sé il bambino? Ha tuttavia fatto qualche cosa, ma non può vantarsi delle proprie forze dato che deve a suo padre tutto ciò che egli è.<sup>23</sup>

L'esempio sembra compendiato da Contarini, che però modifica il significato generale del racconto e accosta il fanciullo all'immagine dell'animale bruto, privo di coscienza del proprio scopo:

Si come dicessimo d'un fanciullo nella prima età, che incomincia a imparare l'alfabetto, il qual è condotto per mano dalla nutrice, o dal pedagogo alla scuola; anchora che questo fanciullo si mova da per sé, caminando co' propri suoi piedi, et vada a la scuola, per la qual camina, et poi vede la scuola, dov'è condotto; non fa però che l'imparare in quella scuola sia il fine, per il quale ha fatto quel camino, nella proportionione et convenientia, la qual ha la strada, che 'l fa pervenire alla scuola ma è guidato dalla nutrice. Il simile interviene agli animali.<sup>24</sup>

Certo, anche Aristotele nella *Politica* e nell'*Etica nicomachea* aveva descritto la costituzione fisica e razionale del bambino come punto intermedio tra l'uomo e l'animale.<sup>25</sup> Tuttavia il ruolo di guida svolto da nutrice o pedagogo non era perspicuo nel testo aristotelico; ed emergeva invece solo dall'esempio erasmiano.

Si può segnalare infine un secondo punto di contatto fra l'argomentazione di Contarini e il testo di Erasmo a proposito del peccato originale. Contro la stringente posizione di Agostino e Lutero, per i quali il peccato originale ha interamente corrotto l'uomo condannandolo alla dannazione eterna, Erasmo e Contarini intendono

---

<sup>23</sup> ERASMO, *Liberio arbitrio*, pp. 108-9.

<sup>24</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 443.

<sup>25</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 2, 1111 b 8-9; ID., *Ricerche sugli animali*, VIII, 1, 588 a 20; VIII, 1, 588 b 2-3, p. 421: «Alcuni animali differiscono rispetto all'uomo per una differenza secondo il più e il meno, come pure l'uomo rispetto a molti animali [...] Ciò risulta chiarissimo dall'osservazione dell'età infantile. Nei bambini infatti è dato scorgere come delle tracce e dei germi di quelli che diventeranno in futuro i tratti del loro carattere, benché la loro anima in questo periodo si può dire non differisca affatto da quella delle bestie». Cfr. G. CAMBIANO, *Diventare uomini*, p. 87.

porre un limite a tale corruzione.<sup>26</sup> Per entrambi il peccato ha, certo, oscurato la ragione umana e la volontà, inclinandola al male; ma non lo ha fatto del tutto: all'uomo è comunque concesso un margine di intervento e di iniziativa, manifesta anzitutto nel *consensus* alla grazia divina. Questa parziale redenzione dal male si traduce per Erasmo nella constatazione che l'uomo gode sempre e comunque della ragione: «il peccato l'ha oscurata, certo, ma non l'ha spenta».<sup>27</sup> Contarini completa il discorso erasmiano con l'analisi delle 'conseguenze' del peccato:

il peccato originale non manda l'homo alla dannatione eterna; ben lo priva della felicità supernaturale et della visione divina, ma lo lassa in quella fine et quella intelligentia la quale conviene alla capacità di quelli homeni li quali sono morti cum il peccato originale senza batesmo.<sup>28</sup>

Per i due filosofi, dunque, la fondazione del libero arbitrio umano procede dall'ammissione di una sostanziale autonomia della ragione rispetto alla grazia divina. Ma Contarini si spinge oltre l'ambito d'indagine di Erasmo: l'uomo gode di una facoltà intrinseca di giudizio, grazie alla quale può condurre una vita etica a prescindere dall'influsso salvifico celeste; da appassionato lettore di Aristotele, egli non può non riconoscere ai non battezzati, ma soprattutto ai Gentili, la dignità filosofica di un'etica terrena. Su questo aspetto emerge una seconda influenza, cioè la lezione universitaria di Pietro Pomponazzi.

Tre circostanze sono utili a ricostruire il rapporto tra Contarini e Pomponazzi sul libero arbitrio. L'allievo ebbe modo di ascoltare le lezioni padovane del maestro sulla *Quaestio de substantia orbis*, nel 1507 e in quel contesto poté affrontare per la prima volta il problema delle cause. Nella conclusione del suo ciclo di lezioni, Pomponazzi si

---

<sup>26</sup> Cfr. Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, pp. 433-4: «Dice adonque Augustino che, essendo per il peccato originale tutti li homeni per iustitia debiti et obnoxii alla dannatione eterna, dalla quale non seclude Augustino etiam li putti li quali in infantia moreno senza baptesmo [...]. Hora siane licito, cum ogni debita reverentia parlando di tanto sancto, il quale io certamente adoro quanto ogni homo che mai sia vissuto, ma siane licito a dire la mia ignorantia, non empie le mie orecchie».

<sup>27</sup> ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 60.

<sup>28</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 434.

occupava di Dio, valutando se questo potesse essere inteso unicamente come causa finale del mondo o anche come causa efficiente.<sup>29</sup> In questo modo Pomponazzi riconosceva una dipendenza ontologica del mondo dall'azione causale di Dio, tramite un processo emanativo che coinvolgeva le intelligenze celesti.<sup>30</sup>

La stessa dipendenza, affrontata nella coda di un corso universitario nel 1507 – e quindi temporalmente molto lontana dalle lettere degli anni Trenta – diventa poi oggetto di una trattazione profonda e sistematica nel *De fato* (1520). Il *De fato* non ebbe una edizione a stampa, circolando unicamente in forma manoscritta; non è però inverosimile che Contarini, membro della cerchia degli allievi più vicini al maestro e rimasto in buoni rapporti anche dopo la polemica *De immortalitate animae* (1516-18), avesse potuto accedere al testo quando ancora Pomponazzi era in vita. La probabilità cresce se consideriamo che l'esecutore testamentario di Pomponazzi, nonché responsabile della circolazione delle carte manoscritte, cioè Lazzaro Bonamico, fu anche caro amico di Contarini, al quale dovette la convocazione presso l'ateneo padovano.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> P. POMPONAZZI, *Super libello de substantia orbis*, vol. I, pp. 299-304; cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, pp. 62-3. Pomponazzi accoglie la stessa soluzione indicata nel 1270 da Sigieri di Brabante: la natura opera *propter aliquid*; nelle cose naturali c'è una causa finale (SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in Physicam*, pp. 176-8; ID., *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. Dunphy, p. 60; ID., *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. Maurer, p. 49, p. 54; cfr. G. P. KLUBERTANZ, *St. Thomas' Treatment of axiom, 'Omne Agens Agit Propter Finem*, p. 101 sgg.; S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, pp. 6-8).

<sup>30</sup> Lo nota bene A. POPPI, *Introduzione*, vol. I, p. XIX: «[...] è possibile un modo di efficienza superiore a quello puramente trasformativo descritto da Aristotele: si può dare cioè una efficienza semplicemente *producens*, o emanativa, non richiedente il sostrato materiale».

<sup>31</sup> Sull'assunzione di Bonamico a Padova si veda M. SANUDO, *Diarii*, LVII, p. 39v, col. 121: «Et il Contarini messe, atento domino Lazaro Bonamico da Bassan, qual leze in latin et greco a Padoa, vol andar a lezer a Bologna, li sia intimato non vada et lezi tutte do le letion con ducati 350 a l'anno per un anno». Su Bonamico e le vicende del testamento di Pomponazzi si veda R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, p. 175. P. ZAMBELLI, *Aristotelismo eclettico*, p. 537; R. AVESANI, *Bonamico Lazzaro*, pp. 533-40.



Il *De fato* di Pietro Pomponazzi, con la sua duplice argomentazione *in via philosophiae* e *in via theologiae*, costituisce la fonte più prossima a Contarini per la trattazione del libero arbitrio, per la recensione delle autorità principali, degli argomenti salienti e delle aporie più complesse.<sup>32</sup> I primi due libri dell'opera monumentale indagano il rapporto fra catena causale e libero arbitrio secondo l'esegesi aristotelica, con la conclusione che, nella stretta necessità che vincola le cause seconde all'influsso della causa prima, non si danno margini di contingenza, cosicché lo stesso arbitrio umano viene assoggettato al nesso causale.<sup>33</sup> A partire dal terzo libro, Pomponazzi dichiara di voler abbandonare il punto di vista della filosofia e considerare lo stesso problema in base alla fede cristiana.<sup>34</sup> Contarini adotta una distinzione del tutto analoga e lo fa in entrambe le lettere (alla Colonna, nel 1536; a Tolomei, nel 1537): egli introduce i testi con ampia digressione filosofica, nella quale studia la struttura del nesso causale *in via Aristotelis*; quindi inserisce l'autorità biblica sulla questione; infine cerca una formula compromissoria, che renda il discorso teologico almeno filosoficamente non aporetico.

Non va trascurato, infine, che nel 1515 Pomponazzi dedicò proprio a Contarini il trattato *De reactione*. In quell'opera il maestro studiava la reazione che il corpo agente subiva nel compiere l'atto. Prescindendo dall'ingente apparato di riferimenti fisici, comprendenti la scuola calcolatoria inglese e la scuola padovana, non si può non rilevare che il discorso si concentra costantemente sul problema del

---

<sup>32</sup> Se ne accorge, senza però fornire argomenti a proposito, F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 452: «Fatum und Freiheit bei den Griechen, göttliche Providenz und Prädestination und Willensfreiheit im christlichen Lehrsystem – das alles zog er in den Kreis seiner Betrachtung und entschied Freiheit zu wahren schien, leider nicht immer im Einklang mit dem Dogma». In nota a questa frase Dittrich appunta il riferimento al *De fato* di Pomponazzi.

<sup>33</sup> A tal riguardo si veda il capitolo '*Pomponazzi determinista*' di V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma nel De fato*, pp. XL-LVII.

<sup>34</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *Il fato*, p. 453. Per un'interpretazione di questa scelta si veda V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma nel De fato*, pp. CXIX: «I libri III-V del *De fato* non presentano un nuovo approccio della critica anticristiana, che sostituirebbe alla tattica frontale dell'attacco *in via rationis* (libri I-II) la tattica sinuosa dell'erosione interna e della ridicolizzazione della dottrina della fede». L'interpretazione cui Perrone Compagni fa riferimento è di G. DI NAPOLI, *Libertà e fato*, pp. 205-6, p. 210.

nesso causale e sulla reciprocità dell'azione. La seconda sezione del trattato affronta anche la natura di Dio, principio causale di tutti gli enti.<sup>35</sup> Proprio in questa sezione Pomponazzi ricorda a Contarini un aspetto della natura divina che sarà dirimente nell'interpretazione delle lettere sul libero arbitrio: Dio contiene tutte le cose nel modo della causa efficiente.<sup>36</sup> Di nuovo, poi, nella *Quaestio* del 1515 *An species intentionalis immediate possit producere rem realem* Pomponazzi fa discendere l'azione causale di Dio sul mondo dall'esercizio di intelletto e la volontà sugli enti creati:

Per questa ragione Dio è causa di ogni cosa. Secondo Platone e Aristotele Dio non è causa dell'intero essere se non conoscendo e volendo; per tal motivo Aristotele, nel dodicesimo libro [della *Metafisica*] disse che Dio è il primo conoscente e volente; e Platone nel *Parmenide* disse «è incredibile privare Dio della conoscenza».<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> P. POMPONAZZI, *De reactione*, II, 6, p. 769-71: «Questo è, infatti, il primo fattore che non resiste a nulla perché da Lui dipende ogni altro essere e a Lui nulla può essere contrario. Egli è affatto impassibile e nel libro XII della *Metaphysica* è definito atto purissimo, al quale non si può attribuire nessuna potenzialità». Cfr. F.P. RAIMONDI - J.M.G. VALVERDE, *Monografia introduttiva*, p. 48: «Il paradigma ontologico di riferimento è ancora una volta quello di una gerarchia di gradazioni della realtà. I due poli estremi, superiore e inferiore, sono da un lato il principio attivo, che è o direttamente il primo agente o ciò che agisce in virtù del primo agente, e dall'altro il principio passivo, che è o la materia prima o ciò che si risolve nella materia prima. Il primo agente è il primo motore ed agisce come la prima causa efficiente; la materia prima è il primo sostrato».

<sup>36</sup> P. POMPONAZZI, *De reactione*, II, 2, p. 755: «Perciò alla fine del commento 18 del libro XII della *Metaphysica* Averroè ha detto che tutte le cose sono nel primo motore, come nella prima causa efficiente, e nella materia prima, come nel primo sostrato». Cfr. ARISTOTELIS *Metaphysica*, p. 305 I.

<sup>37</sup> P. POMPONAZZI, *An species intentionalis immediate possit producere rem realem*, art. I, p. 872: «Quapropter omnium Deus est causa. Secundum autem ipsum Platonem et Aristotelem non causat totum ens Deus nisi intelligendo et volendo, propter quod dixit Aristoteles in eodem XII esse primum intelligens et primum volens et Plato in *Parmenide* dixit: "Mirabile est Deum privare cognitione"». I riferimenti sono ad ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 18-23 e PLATONE, *Parmenide*, 134 -e, ma si veda anche ID., *Filebo*, 21a-c; 64b-c.

La struttura delle lettere sul libero arbitrio pone un'ultima questione in relazione alle fonti, e cioè come intendesse Contarini accordare discorso teologico e discorso filosofico. Se la confrontiamo alla *Confutatio* del 1530, dove l'argomentazione era seguita da un intero paragrafo di autorità bibliche<sup>38</sup>, la lettera a Vittoria Colonna si caratterizza per il tono molto diverso. Contarini ritiene che la verità teologica possa essere accordata al sapere filosofico, a patto di intendere questo come 'vera filosofia': non una disciplina sterilmente dialettica e astratta, bensì un sapere guidato dal lume naturale; quel lume che Dio ha impresso nella mente degli uomini e che si esplica nell'attività della ragione.<sup>39</sup> Il testo procede con la descrizione filosofica del libero arbitrio nei corpi inanimati, nei bruti e nell'uomo; poi, avviandosi alla chiusura della lettera, Contarini si dice pronto a mutare registro: «Veniamo hora alla verità della fede Catholica, dove vedremo chiaramente esplicato il rimedio chiaro il quale essi hanno sognato».<sup>40</sup> Ciò comunque non gli impedisce, nell'arco di una sola pagina, di intervallare l'autorità paolina con riferimenti all'*Etica* aristotelica, alla *Politica*, a Platone e Porfirio.

La lettera a Tolomei segna forse un passo in avanti nello sviluppo del rapporto fra i due saperi: Contarini non lavora più per blocchi tematici (scienza filosofica delle cause – autorità religiose, mescolate a filosofi) ma combina tutti i riferimenti in un'argomentazione unitaria. Non è un caso che almeno in due circostanze i due poli epistemologici vengano detti concordi: all'inizio della descrizione dei nessi causali («devemo prima sapere et ben notare essere sententia de tutti e philosophi e theologi christiani che... »);<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> *Confutatio*, pp. 9-10. Solo in un passaggio iniziale del quarto articolo Contarini osserva che la *ratio Lutheri* deve essere considerata falsa sia sotto il profilo della ragione naturale, sia in base alle Sacre scritture (*Ivi*, p. 7).

<sup>39</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 442: «et comincerò dalle cose che naturalmente et per la filosofia sappiamo del libero arbitrio; et poi veniremo alla dottrina cattolica et christiana di quello. Né spaventi Vostra Ecc. questo nome di filosofia, perché non sarà quella vana, la qual repudia San Paolo, ma sarà quella vera, per la quale il lume naturale impresso da Dio nel nostro intelletto, ne dimostra la verità in tutte le cose che sono allui sottoposte».

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 449.

<sup>41</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 422.

poco oltre, nella descrizione di Dio come causa efficiente («Onde concludeno li philosophi et doctores christiani insieme che... »).<sup>42</sup> A differenza della lettera alla Colonna, però, il testo del 1537 ha una vocazione polemica, contro i predicatori che divulgavano dottrine erronee al popolo senese. Si giustificano così le frequenti digressioni contro Agostino, cavallo di battaglia delle predicazioni, e contro Pelagio, strumento di risposta dei cattolici intransigenti. Nel rispondere a questi due gruppi contrapposti, ma ugualmente esasperati, Contarini ricorre ad argomenti biblici (Paolo di Tarso, sulla scienza divina) e a ragionamenti filosofici (la teoria del motore estrinseco) e metafore espositive (l'immagine dei quadrelli).

## **Il libero arbitrio**

### *Confutatio* (1530)

La posizione di Contarini sul libero arbitrio può dirsi maturata già nel 1530 con la *Confutatio articulorum Lutheranorum*. Le lettere redatte nei successivi sette anni non fanno che rivestire questo nucleo iniziale di concetti erasmiani entro un discorso che supera Erasmo e che Contarini costruisce partendo dalla sua formazione universitaria e dalla lettura di Pomponazzi. La *Confutatio* sviluppa la risposta sul libero arbitrio in quattro punti essenziali.

In primo luogo, Dio è descritto come la causa suprema, precedente ogni altro tipo di nesso causale necessario o contingente, volontario o naturale, libero o non libero.<sup>43</sup> Contarini combina

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 423. Non è inverosimile che proprio a questi testi faccia riferimento Girolamo Seripando, nel confessare a Flaminio la propria idiosincrasia per la distinzione tra teologia e lume naturale (Girolamo Seripando a Marcantonio Flaminio, 3 luglio 1539, p. 218).

<sup>43</sup> *Confutatio*, p. 8: «Animadvertendum est primo illud: Deum supremam non esse causam determinati cuiusdam generis, scilicet necessariam aut contingentem naturalemve aut cuiuspiam alterius modi, qualem cogitatio humana assequi potest, sed esse supremam omnium causam, quae moderetur et temperet pro cuiusque natura tum causas necessarias, tum contingentes necnon naturales et voluntarias, liberas et non liberas». Questa indicazione è recuperata quasi alla lettera nella lettera a Tolomei (pp. 422-3).

l'eminenza di Dio su tutte le altre cause con la stretta dipendenza che queste subiscono come cause seconde dipendenti da una causa prima: Dio è *causa complectens omnium*.<sup>44</sup> Solo nel 1537, rispondendo a Tolomei con un elenco di nessi causali pressoché identico a questo, Contarini aggiungerà che Dio non solo è *causa complectens*, bensì anche *causa efficiens*, proprio come il maestro Pomponazzi aveva mostrato nel 1507 e come il suo sistema eziologico imponeva inderogabilmente.<sup>45</sup> L'argomento porta il discorso su un piano diverso rispetto alle posizioni di Erasmo, il quale non discuteva della causalità divina e anzi, nell'*Elogio della follia* aveva quasi deriso la classificazione aristotelico-scolastica delle cause.<sup>46</sup> Per Erasmo la funzione causale divina non poneva un problema di nessi eziologici tanto quanto per un filosofo aristotelico, il quale doveva giustificare la presenza del libero arbitrio entro questi nessi. L'argomento, dunque, è studiato da Contarini non sulla base dell'opuscolo erasmiano, bensì sulla base della ragione 'naturale' filosofica, col proposito – questo, sì, in comune con Erasmo – di assolvere Dio dall'empia accusa di essere la causa del male compiuto dagli uomini.<sup>47</sup>

In secondo luogo, nella *Confutatio* Contarini mette in evidenza il ruolo della mente umana, la quale è in grado di giudicare

---

<sup>44</sup> *Ibidem*: «Hanc primae causae excellentiam universitatem omnium complectentem nequaquam possumus mente concipere [...]».

<sup>45</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, pp. 422-3: «Onde concludeno li philosophi et doctores christiani insieme che in ogni actione delli agenti et cause inferiori, in quanto quello che ci è di actione et non di effecto nel actione, Dio supremo è la prima causa efficiente di quella actione, et le altre cause secunde et limitate ad una certa natura sono come instrumenti de Dio [...]».

<sup>46</sup> ERASMO, *Elogio della follia*, pp. 88-9: «gli apostoli battezzavano, ma non insegnavano mai quale fosse la causa formale, la causa materiale e la causa efficiente, nonché quella finale del battesimo». Cfr. *infra*, n. 105.

<sup>47</sup> *Confutatio*, p. 7: «Quis etenim sanae mentis diceret Deum esse auctorem malorum nostrorum operum?». Cfr. ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 84: «La malvagità di questo atto, invece, non viene da Dio ma dalla nostra volontà, a meno che non si possa affermare, come si è detto, che Dio sia causa in noi anche della malvagità del volere lasciandola andare là dove essa vuole, invece di trattenerla mediante l'intervento della grazia». Sullo stesso tema cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 162.

liberamente se perseguire il bene o allontanarsi da esso.<sup>48</sup> Alla volontà umana è commesso il potere di valutare un bene particolare e di ripudiarlo o inseguirlo. È proprio in questo frangente che si inserisce il libero arbitrio: l'uomo è in grado di giudicare e deliberare secondo il proprio parere e agire di conseguenza, senza alcuna coercizione esterna – tantomeno quella divina.<sup>49</sup> A proposito di questo secondo punto, il confronto con la lettera a Vittoria Colonna mostra lo sviluppo della posizione di Contarini. In quel testo, infatti, egli preciserà che la differenza sostanziale fra l'uomo e gli animali risiede nell'attenzione prestata al beneficio: gli animali hanno appetito ristretto a soli beni particolari, ma non possono elevare il proprio agire a un bene superiore; viceversa, all'uomo è concesso di guidare la volontà dai beni particolari a quello supremo, cioè Dio.<sup>50</sup> Spingendosi oltre i brevi argomenti della *Confutatio*, nel 1536 Contarini riduce il binomio libertà-servitù al binomio ampiezza-ristrettezza della volontà umana.

In terzo luogo, il perseguimento del bene ha comunque bisogno dell'intervento di Dio che agevola la volizione umana guidandola al giusto proposito. Nell'agire, dunque, l'uomo gode di libero arbitrio come condizione formale ma non sufficiente, poiché si richiede anche il contributo della grazia divina, che accompagna l'esercizio della volontà.<sup>51</sup> In questa affermazione Contarini si dichiara concorde col giudizio di Lutero, per cui nulla di buono viene dall'uomo senza

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 8: «Liberum vero arbitrium nihil aliud est nisi de eligendis iudicium liberum ac optio libera, quae non ex impressione formae conceptae procedit, sed ex consultatione et iudicio mentis nostrae, quae excellentia ideo menti nostrae tributa est [...]».

<sup>49</sup> *Ibidem*: «Opera nostra mala a libero arbitrio sunt et, quatenus sunt mala, sunt tantum nostra et a nobis, non autem a Deo».

<sup>50</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 445: «Bisogna anchor per conseguente, haver l'appetito non angusto, determinato a un certo particular bene, ma ampio, capace d'ogni bene, e del bene universale. Onde non essendo negli animali brutti questa potentia comprensiva del bene universale, ma di certi particolari convenienti a loro et l'appetito anchora angusto et determinato, proportionato alla cognition loro, non hanno arbitrio libero [...]».

<sup>51</sup> *Confutatio*, p. 9: «Bona vero opera nostra humana a libero arbitrio sunt, non tamen sine ope primae causae et primi moventis».

l'intervento divino.<sup>52</sup> Questo rappresenta tuttavia l'argomento di maggior difficoltà nella struttura della confutazione: nel tentativo di tenere insieme struttura causale, libertà e grazia, non si fa chiaro se l'influsso salvifico della grazia divina sia concretamente cogente per l'uomo, se Dio possa o meno prevedere l'alternativa di un rifiuto; o ancora, cosa determini nella volontà l'inclinazione al rifiuto della grazia. A queste domande Contarini tenterà di dare risposta nelle lettere degli anni seguenti.

È lecito infine chiedersi – e questo costituisce il quarto punto – perché l'azione libera umana non basti da sola al perseguimento del Bene. Il chiarimento di questo punto impegna Contarini dalla *Confutatio* alla lettera del 1537 in un progressivo sviluppo di temi filosofici e teologici mescolati. Per il momento, egli si limita a parlare dell'agire umano come *natura deficiens*, una natura manchevole che per sua intrinseca debolezza tende ad allontanarsi dalla propria causa finale (cioè Dio).<sup>53</sup> Non si adducono motivazioni a tale debolezza, né se ne indaga il comportamento da un punto di vista eziologico, ma questa domanda sarà incalzante negli scritti successivi: come è possibile, in un sistema di vincoli causali interamente assoggettati alla prima causa, ammettere che vi siano margini di libero arbitrio o di deroga dall'influenza superiore?

#### *La lettera a Vittoria Colonna (1536)*

I temi che Contarini aveva esposto velocemente nella *Confutatio* diventano argomento di trattazione più approfondita nella lettera a Vittoria Colonna, marchesa di Pescara, del 1536. In questa nuova circostanza Contarini ammassa argomenti e digressioni filosofiche su quei nuclei tematici già individuati sulla scorta di Erasmo, ma che richiedono ora una strutturazione logica più solida, formata non solo

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 10: «et iccirco pulchre et excellenter meo iudicio hac in parte dicit Lutherus, recurrendum nobis esse ad gratiam Dei si bona facturi sumus [...]».

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 8: «A nobis tamen sunt et a libero arbitrio, quia ex nobis deficere possumus; imperfecti namque sumus et deficientem naturam habemus, quae adhuc ex peccato aegritudinem contraxit, factaque est magis deficiens». Per una descrizione più precisa della *causa deficiens* del peccato si veda *Ivi*, p. 7.

sulle autorità bibliche bensì anche sulla filosofia.<sup>54</sup> La combinazione di questi due saperi diversi ha un obiettivo preciso: da un lato, si definisce con precisione *in via Aristotelis* cosa significhi 'libero' e 'servo'; dall'altro lato, la Sacra Scrittura giustifica la tendenza dell'uomo al male attraverso il peccato.

Convinto che una trattazione filosofica sia indispensabile per illuminare le difficoltà dei concetti teologici, Contarini apre la lettera con una digressione lessicale:

Debbiamo sapere, che si come colui è servo, che non è posta sua, né si move nell'operationi le quali fa come servo, da sé stesso, ma è mosso dal patrone; così per contrario, libero è colui, il qual è di sé, et non d'altri, et si muove da sé et non da altri.<sup>55</sup>

Questa definizione compendia la lezione di Aristotele in *Etica Nicomachea* III: è volontario ciò il cui principio sta in chi agisce; involontario è tutto quel che avviene per costrizione.<sup>56</sup> Fatta questa precisazione, che funge da norma generale di riferimento, Contarini passa in rassegna diversi casi di applicazione della regola per valutare

---

<sup>54</sup> Di tutt'altro parere è E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 150: «His ideas are expressed without much energy, in a dry pedantic way, as if he had written an academic exercise». L'autrice descrive molto sommariamente il contenuto della lettera alla Colonna, chiosando che Contarini «discussed free will without a trace of contentiousness or originality». Quand'anche prescindessimo dal fatto che il giudizio sull'irenismo di Contarini viene immotivatamente accostato a quello sull'originalità, tale valutazione richiederebbe almeno di essere giustificata sulla base delle fonti o della coerenza teorica degli argomenti ma nulla di ciò si troverà nella mezza pagina dedicata da Gleason alla lettera. Pare infine superficiale il giudizio sullo stile (*pedantic way*): se l'argomento filosofico risulta *ipso facto* pedantesco, allora sarà pedante l'intera filosofia accademica cinquecentesca, dato che argomenta proprio come Contarini. Egli non scrive certo con la vivacità e la violenza di Lutero, preferendo affidarsi al ragionamento filosofico: al contrario, il tentativo di accordo fra filosofia e teologia sembra costituire il vero tratto di originalità di Contarini (come del resto la stessa Gleason nota a p. 23; cfr. G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 142).

<sup>55</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 441. Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 452.

<sup>56</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 1111 a 22-24, p. 527.



come avvenga il movimento. Il criterio per quest'analisi è fornito con evidenza da Aristotele, in *Fisica* VIII.

Il primo caso indagato è quello dei gravi, i quali godono di due soli tipi di movimento: un moto naturale, cioè la discesa; un moto violento, cioè la salita.<sup>57</sup> In questa descrizione il concetto fondamentale, ai fini dell'argomento contariniano, è 'inclinazione', cioè una predisposizione intrinseca del corpo rispetto a un certo movimento – nel caso dei gravi, l'inclinazione intrinseca è la gravità.<sup>58</sup> I termini 'naturale' e 'violento' si definiscono sulla base della relazione con questa inclinazione: è detto naturale il moto che la asseconda, poiché conforme a una disposizione che la natura ha imposto nel corpo. Questa definizione riprende l'osservazione aristotelica per cui la natura è «principio interno di movimento».<sup>59</sup> Il moto invece che contrasta tale inclinazione è detto violento, in quanto viene impresso dall'esterno, contro la tendenza naturale a scendere, che in altre condizioni la pietra assumerebbe.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, pp. 442-3: «Una zolla di terra, un sasso, possiamo muovere o vero all'ingiu, lasciandolo scendere al basso, o l'insu, gittandolo nell'aere. Di questi due modi, uno è naturale, cioè il dissenso, l'altro è violento, ch'è l'ascenso». Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 4, 254 b - 255 a, p. 262: «Delle cose che sono mobili per sé, alcune sono mosse da sé, altre da altro, e alcune secondo natura, altre per violenza e contro natura. [...] tra le cose che son mosse da altro, alcune sono mosse secondo natura, altre contro natura: contro natura, ad esempio, le cose terrestri verso l'alto e il fuoco verso il basso [...]».

<sup>58</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, IV, 1, 307 b 30 – 308 a 3, p. 405: «[...] noi usiamo le qualificazioni di pesante e leggero in relazione all'attitudine che i corpi hanno di muoversi di un determinato moto naturale. Per l'essere in atto di queste attitudini invece non si hanno dei nomi, a meno che non si ritenga che questo possa essere il termine 'inclinazione' [ροπή]».

<sup>59</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, II, 1, 192 b 13-15; III, 1, 200 b 2-13; VIII, 3, 253 b 5-9; VIII, 4, 245 b 16-17; ID., *Il cielo*, I, 2, 268 b 16; ID., *Metafisica*, E, 1, 1025 b 18-21. Il corollario è tratto in *Fisica*, II, 8, 199 b 15-17, p. 104: «sono, infatti, secondo natura tutte le cose che, mosse continuamente da un principio a loro immanente, giungono ad un fine».

<sup>60</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 443: «Imperoché nel moto naturale si muove quella zolla dall'inclinazione et gravità intrinseca; nel violento non si muove d'alcuna cosa ad essa intrinseca, anzi contra l'inclinazione intrinseca, sforzata dalla violentia dell'impellente». Cfr.

Già nel primo libro del *De elementis*, scritto pochi anni prima della lettera, Contarini aveva trattato i movimenti naturali a proposito della costituzione elementare dei corpi. In quella circostanza egli aveva sottolineato che l'inclinazione naturale al movimento contrassegna già gli elementi costitutivi dei corpi gravi: sono gli elementi stessi a muoversi per un principio intrinseco; il principio prossimo di movimento è una inclinazione verso il luogo a cui ciascuna cosa si muove; l'inclinazione propria negli elementi è la loro pesantezza e leggerezza, con la quale si dirigono in basso o in alto.<sup>61</sup> Nello stesso contesto Contarini indagava anche la causa di questa inclinazione. La natura, infatti, generando l'elemento, gli attribuisce l'inclinazione verso un luogo naturale proprio: per questa ragione gli elementi non si muovono da sé come le cose dotate di anima, bensì grazie ad altro, cioè a un generatore.<sup>62</sup>

Come propostosi all'inizio della lettera, dopo aver esposto il caso di studio Contarini trae conclusioni utili al discorso sul libero arbitrio: nel moto violento i gravi sono indubbiamente servi, poiché costretti da una forza esterna che contrasta la loro inclinazione intrinseca; nel moto naturale, invece, sembrerebbero a tutta prima godere di una certa libertà, essendo privi di costrizione. Ma si tratta di una libertà apparente: la pietra o la zolla che cade, si muove secondo una legge inderogabile di cui essa stessa non è causa; è altresì mossa da una causa generante che l'ha disposta in quel modo.<sup>63</sup> Tuttavia il

---

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 b 15-17, p. 523: «sembra che ciò che è forzato sia ciò il cui principio è esterno e a cui non contribuisce affatto colui che viene costretto».

<sup>61</sup> *De elementis*, I, p. 11 B: «Moventur igitur elementa a principio intrinseco: non tamen propterea moventur ex se, ut animalia; sed ea de causa moventur ab alio, quoniam proximum principium motus est inclinatio ad locum, ad quem unaquaque res movetur: inclinatio vero in elementis propria eorum gravitas seu levitas est; qua deorsum sursumve tendunt». Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, IV, 4-5.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 11 C: «Sed in elementis nihil est quod queat esse causa gravitatis levitatisve, quarum nixu moventur: verum generans elementum tribuit ei simul cum forma inclinationem hanc, quam habet ad proprium naturalemque locum: ideo non moventur ex se elementa ut animalia; sed ab alio, a generante inquam, a quo inest eis propria naturalisque inclinatio ad locum proprium».

<sup>63</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 443: «Onde in questo moto, è in tutto serva. Nel moto naturale, perché da principio intrinseco si

principio di questo movimento non può essere attribuito al corpo in quanto tale: come già sottolineato nel *De elementis*, «non ex se moventur, sed a generante».<sup>64</sup>

L'impossibilità di trovare un movimento veramente libero nel mondo dei gravi impone a Contarini di passare a una nuova esplorazione, che ora indaga i corpi dotati di anima.<sup>65</sup> Nel *De elementis* egli aveva segnalato che il funzionamento dei corpi inanimati deve essere distinto dagli animali bruti: «negli animali, invece, l'inclinazione propria è un appetito (sia esso razionale o sensitivo), come mostra Aristotele in *De anima* III».<sup>66</sup> Tale appetito sancisce sul piano pratico la distinzione tra un corpo grave e un corpo dotato di anima: mentre il primo tende naturalmente a un luogo, il secondo è in grado di apprendere un certo bene o un certo male; se ne può formare una cognizione elementare [*apprehensio boni sive mali*] e valutarla nell'atto pratico.<sup>67</sup>

Rispondendo a Vittoria Colonna Contarini spiega che l'animale è caratterizzato dalla consapevolezza della propria inclinazione verso qualcosa. Tale consapevolezza è decisiva, poiché in linea teorica dovrebbe consentire all'animale la libera scelta di perseguire o fuggire l'oggetto appetito<sup>68</sup>: gli animali, infatti, possiedono un certo livello di

---

discosta dalla servitù et accostasi alla condition del libero. Non è però libera, perché si move per quella impression di gravità, della quale il sasso o ver la terra non è stato autore né causa, ma l'ha havuta da quella causa che l'ha generato, et però si move secondo la legge che gli è stata data».

<sup>64</sup> *De elementis*, I, p. 11 C. A seguito di queste parole Contarini precisa che la causa di questo movimento è intrinseca al corpo stesso: «habent tamen nihilominus principium proximum motus intra se, inclinationem videlicet illam, cuius nixu feruntur ad suum quaeque locum».

<sup>65</sup> Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, pp. 452-3.

<sup>66</sup> *De elementis*, I, p. 11 B: «in animalibus vero propria inclinatio est appetitus sive rationalis sive sensitivus, ut ostendit Aristoteles in tertio de anima». Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 10, 433 a 10 sgg.

<sup>67</sup> *Ibidem*: «Appetitus autem quicumque animalis sequitur apprehensionem sive boni sive mali: at apprehensio omnis est propria et intrinseca animalis operatio».

<sup>68</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, pp. 443-4: «[...] si movono dalla cognition propria del senso loro, alla qual seguita l'inclination dell'appetito loro, a perseguir quello che conoscono, o vero a fuggirlo.

*cognitione* ed *estimatione* delle cose da perseguire.<sup>69</sup> Ancora una volta, però, si tratta di una libertà apparente e incompleta. Gli animali non hanno coscienza del fine cui si stanno dirigendo; inoltre, non sanno trovare mezzi proporzionati al perseguirlo.<sup>70</sup> L'assenza di razionalità negli animali bruti fa sì che il senso raffiguri l'oggetto di appetizione in maniera irriflessa e spontanea, ma senza offrire una reale conoscenza di esso. Ciò ha conseguenze anche sul piano dei mezzi, poiché l'animale non valuta, non soppesa ciò che occorre al perseguimento del fine semplicemente ma vi si avventa o ne rifugge.

Per fare chiarezza su questo limite intrinseco degli animali Contarini si serve di Erasmo e Aristotele: il primo offre, come si è detto, l'esempio del padre che accompagna il figlio; il secondo, invece, aveva già discusso l'assenza di scelta per animali e bambini nel terzo libro dell'*Etica nicomachea*.<sup>71</sup> I fanciulli che si dirigono a scuola sono ben consapevoli di muoversi in vista di qualcosa; tuttavia non sono consapevoli né del luogo cui si dirigono, né del percorso più opportuno per arrivarvi. A tal fine vengono soccorsi dai maestri e dalle

---

Adunque movendosi per l'inclination dell'appetito, la qual' è causa dell'operation loro conoscitiva, s'approssimano più all'esseri liberi che non fanno le cose inanimate».

<sup>69</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Il movimento degli animali*, VI, 700 b 19-22, p. 1262: «Vediamo poi che i fattori di moto dell'animale sono il pensiero, l'immaginazione, la decisione, la volontà e il desiderio. Tutti questi si riportano a intelligenza e tendenza. L'immaginazione e la percezione occupano lo stesso posto dell'intelligenza, perché concernono tutte il giudizio, e differiscono per le differenze dette altrove [nei libri II e III del *De anima*]. La volontà invece, lo slancio e il desiderio costituiscono tutti la tendenza».

<sup>70</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 444: «Ne gli animali brutti è arbitrio perché v'è cognitione et certa estimatione delle cose che comprendono; ma non è libero perché non è da sé ma dalla natura, secondo l'impression dell'obbietto. Onde non conoscono il fin de lor moti – dico – come fine et secondo la natura di fine. Né conoscono la proportion c'hanno li mezzi per li quali procedono ne lor moti ad esso fine; ma sono guidati dalla natura».

<sup>71</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 2, 1111 b 8-9: «Infatti anche i bambini e gli altri animali partecipano di ciò che è volontario mentre non partecipano della scelta, e mentre diciamo volontari anche gli atti improvvisi, questo non vale per quelli che sono frutto di una scelta». La scelta è, secondo Aristotele, l'atto in cui si manifesta concretamente l'esercizio del libero arbitrio, e cioè la manifesta preferenza per una delle due alternative.

nutrici, che li accompagnano per mano guidandoli alla metà.<sup>72</sup> Contarini ricorre ad Aristotele per sottolineare che il vero principio di movimento, nel caso degli animali, è la natura.<sup>73</sup> È proprio questa, già nota come causa generante nel caso dei gravi, a determinare il fine dell'agire animale:

Et che la natura gli conduca et non il proprio lor giuditio, Aristotile nel secondo libro della *Fisica*, testo et comm. 80, lo dimostra per questo segno, cio è che tutti d'una istessa spetie operano a un medesimo modo, né varia l'un dall'altro. Onde seguita che sono mossi non da proprio et particular giuditio loro, come da principio, il quale in diversi, non potrebbe sempre essere uno, ma da un superiore il quale guida tutti essi.<sup>74</sup>

La natura dispone che ciascuna specie animale persegua un certo fine, cosicché ogni esemplare di quella specie segue questa disposizione e vi si attiene in maniera irriflessa, spontanea. Nell'esercizio di questa inclinazione intrinseca l'animale è libero, poiché nessuna causa esterna imprime un movimento violento che opponga resistenza. L'influsso della natura, sia anche attraverso il movimento degli astri, non costituisce affatto un caso di influsso coatto o violento: come segnalava Aristotele, anzi, l'influsso astrale è «la radice dell'impulso spontaneo».<sup>75</sup> Ma per Contarini neppure in questo caso si può parlare

---

<sup>72</sup> Cfr. *supra*, n. 23.

<sup>73</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, II, 199 a 20-29, pp. 103-4: «Se, dunque, secondo natura e in vista di un fine la rondine crea il suo nido, e il ragno la tela, e le piante mettono le foglie per i frutti, e le radici non su ma giù per il nutrimento, è evidente che tale causa è appunto nelle cose che sono generate ed esistono per natura»; cfr. EIUSD. *De physico auditu*, com. 80, pp. 78 M – 79 D.

<sup>74</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, pp. 444-5.

<sup>75</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 5, 1015 a 26 – b 1. Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Circe, la «virtus loci», il determinismo*, pp. 29-30: «Attraverso questo 'mezzo', l'influsso stellare induce la forma, agisce sulla mescolanza elementare e trasmette qualità che si imprimono sulla materia del feto come disposizioni, condizionando l'esplicazione delle attività della forma. La disposizione ricevuta dalle stelle non è una semplice 'inclinazione', che agisce sulla parte sensitiva dell'anima lasciando intatta la parte intellettuale, ma è la natura dell'uomo nella sua totalità. [...] a rigore di termini, neppure gli animali sono costretti dall'influsso stellare, perché esso costituisce la radice dell'impulso spontaneo e la loro stessa natura».

di una libertà vera, bensì solo di 'arbitrio'. L'individuazione dello scopo non rientra nelle disposizioni del singolo agente, bensì è effetto di un principio superiore che determina l'intera specie.<sup>76</sup> Poco dopo egli descriverà la condizione animale come quella di chi sta rinchiuso in una stanza da cui non può uscire, se non per intervento di chi lo ha rinchiuso.<sup>77</sup>

Nell'introdurre la terza indagine, concernente l'uomo, Contarini riprende l'impostazione del maestro Pomponazzi: la distinzione fra l'arbitrio animale e il vero libero arbitrio umano ripropone la distinzione fondamentale fra atti spontanei e atti volontari veri e propri.<sup>78</sup> Secondo Aristotele, la volontarietà dell'atto presuppone la deliberazione, cioè la capacità di scegliere una determinazione fra due o più alternative: la scelta caratterizza gli atti 'volontari', ossia quelli che dipendono dall'agente [τὰ ἐφ' ἡμῖν], che hanno nel singolo agente il principio d'azione.<sup>79</sup> Inoltre il filosofo greco precisa il

---

<sup>76</sup> L'argomento di Contarini segna un passo avanti rispetto all'analogo di Aristotele, per il quale gli animali godevano di desiderio e impeto ma non potevano esercitare una scelta fra due alternative (ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 2, 1111 b 12-13). Contarini, invece, nega agli animali persino il riconoscimento del fine in quanto tale, a causa della ristrettezza dell'intelletto («non conoscono il fin, come fine»).

<sup>77</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 445: «[...] non hanno arbitrio libero, si come uno ch'è chiuso in una camera o ver sala, onde non possa uscire, non è libero ma sta a posta di colui che l'ha rinchiuso; così gli animali brutti non hanno arbitrio libero, ma determinato et conchiuso fra certi stretti termini».

<sup>78</sup> A tal riguardo si veda R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, pp. 6-7; V. PERRONE COMPAGNI, *Circe, la «virtus loci», il determinismo*, p. 32: «La libertà che appartiene propriamente all'uomo risiede nella sua natura di 'animale deliberativo', che lo distingue dagli animali (che non deliberano, perché non hanno la ragione e seguono l'istinto) e dagli enti divini (che non deliberano, perché sono puro intelletto e vogliono immediatamente il bene)».

<sup>79</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 1, 1110 a 19, p. 521: «Infatti, in azioni di questo tipo, il principio del movimento delle parti strumentali del corpo risiede in chi agisce: le azioni il cui principio è in lui, dipende da lui compierle o meno»; III, 2, 1111 b 29-30, p. 529: «In generale, infatti, sembra che la scelta riguardi ciò che dipende da noi». Sul rapporto tra contingenza e deliberazione si veda anche TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 1 n. 10: «Nominat enim consilium quamdam inquisitionem nondum determinatam, sicut et

rapporto fra la deliberazione e il perseguimento del fine proposto: la volontà elegge il fine, mentre la deliberazione individua concretamente i mezzi per perseguirlo.<sup>80</sup>

Contarini riprende da Aristotele l'osservazione sul fine e sui mezzi, e ne fa il criterio di trattazione del libero arbitrio umano. Per avere libero arbitrio, infatti, è necessario essere in grado di comprendere la natura, la proporzione d'insieme e la bontà delle cose.<sup>81</sup> In altre parole, è necessario conoscere le caratteristiche essenziali dell'oggetto d'appetizione, la relazione di questo al contesto e il beneficio che esso potrà recare in rapporto al male che provocherà. Questo esercizio di valutazione è realizzabile unicamente dagli uomini: essi soli godono di intelletto sufficientemente ampio e profondo da poter considerare ciascuno degli aspetti detti; al contempo, essi soli possiedono un appetito che non si limita a beni particolari e circoscritti, ma sa rivolgersi a beni superiori.<sup>82</sup> Al contrario, l'animale non fa che inseguire beni particolari, sospinto da un appetito che gli pone davanti solo oggetti di immediata e irriflessa fruizione.

L'intelletto umano è sufficientemente ampio da comprendere la natura delle cose e i vari livelli di bontà dell'oggetto appetito, spingendosi anche a intuire il Bene universale che è Dio.<sup>83</sup> Esso individua il fine assieme ai mezzi adeguati a perseguirlo. Tuttavia, l'intelletto svolge una funzione unicamente 'rappresentativa', poiché designa lo scopo dell'azione e le sue caratteristiche. Il vero principio dell'agire umano è la volontà la quale sa rivolgere l'azione verso un bene particolare, tanto quanto verso il Bene assoluto che è Dio.<sup>84</sup> A

---

ratiocinatio. Quae quidem indeterminatio maxime accidit circa contingentia, de quibus solis est consilium. Nullus enim consiliatur de his quae non contingit aliter se habere; sic ergo sequitur quod ratiocinativum sit una pars animae rationem habentis».

<sup>80</sup> *Ivi*, 1111 b 26-7, p. 529.

<sup>81</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, pp. 445.

<sup>82</sup> *Ibidem*: «Bisogna anchor per conseguente haver l'appetito non angusto, determinato a un certo particular bene, ma ampio, capace d'ogni Bene e del bene universale».

<sup>83</sup> Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 453.

<sup>84</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> q. 82 a. 4 co.: «Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus». Non è

causa dei diversi livelli di intendimento del bene, gli uomini perseguono beni differenti «et pongono la felicità in cose diverse».<sup>85</sup> L'esercizio della volontà, nella continua scelta fra bene universale e beni particolari, costituisce il terreno d'azione del libero arbitrio umano, il quale si manifesta nella deliberazione umana e nell'elezione del proprio percorso di felicità.<sup>86</sup>

Al termine di questa ampia digressione filosofica sui movimenti naturali, violenti e volontari, Contarini può riprendere la domanda che aveva introdotto il paragrafo *de libero arbitrio* nella *Confutatio* del 1530: come mai l'uomo, pur consapevole del Bene assoluto che è Dio, se ne allontana di proposito? è forse potenza del libero arbitrio umano allontanarsi dal Bene assoluto? La domanda è interessante perché su questo punto Contarini congiunge l'argomentazione filosofica con quella teologica. Parafrasando Agostino, egli ammette che in senso proprio non si può parlare di potenza, ma si dovrebbe piuttosto chiamarla impotenza, ovvero imperfezione della potenza: esattamente come lo zoppicare non è potenza, bensì impotenza e imperfezione rispetto al camminare.<sup>87</sup> Dunque la perfezione della libertà è rappresentata dallo sguardo fisso verso il Bene assoluto, mentre ogni allontanamento da esso fa scadere la libertà nell'impotenza, fino alla servitù dell'arbitrio.

Contarini è attento a precisare che l'esercizio della libertà compete per essenza all'uomo, anche qualora questi non si formi un

---

improbabile che Contarini abbia in mente anche l'ipotesi di Pietro Pomponazzi sulla libertà della volontà (cfr. P. POMPONAZZI, *Il fato*, III, 8, 3-4, pp. 526-528: «Sed ut existimo libertas voluntatis consistit in hoc, quod praesentato bono, est in sua potestate subtrahere actum volitionis et velle ipsum. [...] Dicoque ulterius quod talis suspensio, quae absolute et vere est in potestate voluntatis [...] est quoniam ipsa non elicit actum».

<sup>85</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 447.

<sup>86</sup> *Ibidem*: «Onde allhora l'huomo ha veramente il libero arbitrio quando ha, sì come in universale il Bene, così in particolare il Bene, che contiene ogni bene et la natura d'esso bene et a quello indirizza tutte le sue operationi».

<sup>87</sup> Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 7-8: «Hoc scio, naturam Dei numquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. Quae tamen quanto magis sunt et bona faciunt (tunc enim aliquid faciunt), causas habent efficientes; in quantum autem deficiunt et ex hoc mala faciunt (quid enim tunc faciunt nisi vana?), causas habent deficientes».



concetto adeguato del fine: quando cioè egli non abbia coscienza del Bene assoluto, ma si rivolga a beni particolari, distogliendo lo sguardo dal fine superiore.<sup>88</sup> La volontà che si allontana da Dio, mantiene comunque le proprie caratteristiche strutturali: essa ha cognizione e inclinazione al bene; tuttavia l'elezione di un bene inferiore prevale sul bene maggiore. Essa è da considerarsi sempre libera, benché penalizzata da quella che Contarini definisce «angustia della volontà»: un'espressione originale ed efficace nel contesto epistolare, che esprime l'incapacità della volontà di elevarsi oltre fini particolari ed effimeri.

A questo punto Contarini fa un passo ulteriore nell'indagine sulla volontà. Nella *Confutatio* aveva semplicemente esposto il tema della causa deficiente; ora egli ne studia le origini in relazione all'agire umano e lo fa servendosi di fonti filosofiche e, soprattutto, teologiche. Le fonti filosofiche (Aristotele, Platone, Porfirio, Agostino) fungono da mero supporto 'laico' all'antropologia emergente dai testi biblici: in entrambi i casi si dipinge il ritratto di un uomo incline al male spirituale e corporale.<sup>89</sup> La scelta dell'autorità di Aristotele, *Politica* VI, ha tratti di autobiografismo: Contarini parla dell'obbligo per un funzionario pubblico di rendere conto del proprio operato davanti al popolo o a magistrature di garanzia, tanto è alto il rischio che egli venga corrotto e abusi del proprio potere inclinando al male.<sup>90</sup> Egli

---

<sup>88</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 448: «La perfettion di questa libertà è il non poter dechinare da essa, rimuovendo quella impotentia, benché chiamiamo potentia lo imminuire la libertà et declinare dal Bene universale in qualche particolare, ponendolo per ultimo fine. L'essere in quello fiso è il farla serva. Il perder la potentia di ritornare a dietro et essere immutabile da quel fine, è perdere perfettamenteamente la libertà vera et far la volontà serva. Rimane nientidimeno il libero arbitrio, fatto però servo: perché rimane quella potentia natural dell'anima, rimane la cognitione et la inclinatione al Bene universale».

<sup>89</sup> Tra le fonti citate PLATONE, *Fedone*, 113d; PORFIRIO, *De abstinentia carnibus*; AGOSTINO, *Epistola* 102; ID., *De civitate Dei* 10, 32, 2.

<sup>90</sup> ARISTOTELE, *Politica*, VI, 2, 1317 a 40 – 1318 a 10, pp. 89-93 [cfr. EIUSD. *Politicorum libri*, p. 92 B sgg.]. Ancor più pertinente è il passo di *Politica*, VI, 4 1318 b 35-40 [v. II, p. 97]: «[...] ai galantuomini e ai notabili non spiacerà questo ordinamento, che permette loro di non dover essere succubi della volontà dei peggiori e, d'altra parte, di governare essi stessi secondo giustizia, perché ad altri è affidato il controllo del loro operato. È certamente

stesso aveva coperto continuativamente varie magistrature veneziane a partire dal 1518 e conosceva bene l'obbligo di relazione al Senato che vincolava gli ambasciatori al rientro dal loro ufficio estero. La scelta di indicare l'esempio dei magistrati non sarebbe comprensibile se prescindessimo dall'orizzonte etico in cui Contarini si è formato: anche davanti a questioni teoretiche, come il rapporto tra volontà e fine, egli ragiona con gli occhi del cittadino veneziano, attento che la norma etica porti beneficio alla comunità. D'altro canto, è solo la comunità col suo sistema di leggi a poter frenare l'inclinazione umana al male e l'esercizio della stoltezza [*to phàulon*].

\*

L'introduzione del discorso teologico segna un rapido cambio di registro nella lettera: d'ora in avanti le digressioni filosofiche si riducono, lasciando il posto all'esegesi dei passi biblici.<sup>91</sup> In un primo caso, Contarini recupera solo *en passant* temi metafisici già discussi nel *Compendium primae philosophiae*. L'unica parentesi esplicitamente 'aristotelica', dedicata all'*habitus*, viene inserita col proposito di mostrare i limiti del discorso filosofico e la necessità di integrarlo con la dottrina teologica.

La fede cattolica insegna che l'uomo venne creato retto, poiché la sua volontà era completamente affisa in Dio, Bene assoluto. A questo punto interviene una difficoltà dottrinale. Nella natura semplice di Dio non si danno determinazioni contrarie, cosicché la determinazione della Sua volontà è sempre unitaria: Dio è – se parlassimo con lessico cusano – una unità semplicissima che ricomponete l'opposizione delle determinazioni contrarie, ossia *coincidentia oppositorum*.<sup>92</sup> Egli

---

vantaggioso essere costretti alle regole e non poter fare tutto quello che si vuole, perché la licenza di agire a proprio piacimento impedisce il controllo sulla stoltezza che si annida in ciascun uomo» [cfr. EIUSD. *Politicorum libri*, p. 94 C-D].

<sup>91</sup> Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 454.

<sup>92</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 450: «Imperoché le creature et tutto il bene et l'esser loro è in Dio unito in una semplice unità. Né c'è lì, fra l'essere et il bene delle creature, alcuna repugnantia, alcuna contrarietà, ma ogni cosa è una semplicissima unità». Sulla *coincidentia oppositorum* si veda N. CUSANO, *De coniecturis*, I, 5, p. 20: «Haec quidem de

aveva trattato la composizione dei contrari nel secondo libro del *Compendium primae philosophiae*, osservando che nell'unità semplicissima di Dio, tutte le cose si identificano con Dio stesso e perdono la loro limitazione determinata. In quel contesto Contarini si preoccupava di far rientrare in Dio ogni tipo di opposizione: le privazioni, i contrari, i relativi e le contraddizioni vengono meno, se si considerano nella pienezza d'essere che Dio rappresenta.<sup>93</sup> Nella lettera alla Colonna Contarini omette la fondazione teoretica del discorso; eppure risulta con evidenza che il riferimento concettuale è il testo di metafisica, compendiato in poche asciutte espressioni.

La differenza ontologica fra Dio e l'essere umano si manifesta proprio nel diverso grado di relazione fra le determinazioni opposte: in Dio queste si ricongiungono in unità semplicissima; per l'uomo, invece, esse mostrano «repugnantia fra sé et, in alcuni, contrarietà».<sup>94</sup> Questa differenza impone all'uomo di dover sempre fare i conti con determinazioni alternative: tale indefinibilità costituisce l'essenza del libero arbitrio umano. L'uomo è rivolto pienamente a Dio, ma la sua struttura ontologica gli consente di distrarre l'attenzione dal bene supremo, rivolgendosi a qualcosa d'inferiore. Contarini definisce la condizione primordiale come 'Giustizia originale': è la situazione dell'uomo adamitico, pienamente libero perché il suo sguardo era tutto rivolto a Dio e la sua ragione dominava gli appetiti più bassi della sensibilità.<sup>95</sup>

---

absoluta unitate credere absurdissimum est, de qua nec alterum oppositorum aut potius unum quodcumque quam aliud affirmantur».

<sup>93</sup> *Compendium*, II, p. 116 E-F: «Ecce ergo quonam pacto oppositio, quae in rebus apparet, originem traxit; quae primo conspicitur secundum modum contradictionis, deinde paulatim accedit ad habitum ac privationem, praeterea ad contrarietatem, demum ad relative opposita, de quibus operae precium erit si pauca quaedam disseramus quando de multitudine loquimur que oppositionum origo est. Oppositio contradictionis, quae omnium maxima est et qua alii nituntur oppositionum modi, apparet inter ens et non ens». Per una descrizione degli opposti nella natura di Dio si veda K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen*, p. 40-60.

<sup>94</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 450.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 451: «In questa giustizia originale l'appetito sensitivo era in tutto soggetto alla ragione. Onde era molto partecipe della libertà, innalzato dalle

L'evento cruciale del Peccato originale corrompe questa condizione primordiale di pieno adeguamento al bene divino.<sup>96</sup> Contarini tenta di motivare con riferimento alla *Genesi* quella inclinazione al male che i filosofi antichi avevano tentato di arginare senza però comprenderne l'origine: il peccato di Adamo è l'evento scatenante della corruzione etica che affligge l'uomo e il suo libero arbitrio. La dinamica del peccato è chiarita con gli stessi termini del libero arbitrio. L'appetito sensibile contrasta improvvisamente l'intelletto, cosicché la volontà non si rivolge più al Bene assoluto, ma lo sostituisce con beni particolari:

L'Appetito sensitivo si rivoltò dalla ragione a sé stesso, dove nacquero infinite cupidità, infiniti timori et infirmità. Onde avvenne ch'essendo lo intelletto nubilato nel primo principio dell'attioni, costituendo per fine ultimo il ben proprio, né discernendo sé medesimo, s'inviluppò insieme col senso et con il corpo, et si fece carnale, costituendo il fin suo, nella voluttà del corpo, et di fuggir l'incomodi et le tristezze corporali. Et questa corruzione è poi chiamata da Christiani il Peccato originale.<sup>97</sup>

Una volta indicata la ragione per cui l'uomo inclina naturalmente al male, Contarini introduce una seconda digressione filosofica, concernente i rimedi individuati per arginare le conseguenze della corruzione morale.

I filosofi individuarono una serie di virtù e abitudini che aggiustassero l'inclinazione dell'uomo verso il bene. Allo stesso tempo, però essi per primi si rendevano conto che la tendenza al male era radicata nella costituzione fisica dell'uomo, e perciò difficile da sradicare. Contarini segnala che lo stesso Aristotele avrebbe invocato un intervento esterno, in grado di sanare la tendenza alla corruzione.<sup>98</sup>

---

sue angustie. Et così discorrendo, il corpo era soggetto all'anima». Cfr. *Gen.*, 2, 24-5.

<sup>96</sup> Il tema del peccato originale è discusso da Contarini con il teologo cattolico olandese Albert Pigge. Di questo confronto ci restano due lettere del teologo in cui si discute la posizione agostiniana, trascritte da f. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, pp. 381-4.

<sup>97</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, pp. 451-2.

<sup>98</sup> Contarini fa riferimento ad ARISTOTELIS *Ethica ad Nichomacum*, I, cap. 3, p. 1 K-I: «Atque hinc fit ut iuvenis auditor civilis idoneus esse non possit, quippe

L'interrogativo aristotelico comprende anche la felicità (se sia essa dono di Dio, frutto del caso o debba essere perseguita) e il filosofo concludeva che la felicità doveva rientrare nel novero dei doni divini ma che l'uomo stesso avrebbe dovuto cooperare «con la buona assuetudine et con il sapere».<sup>99</sup> Anche Contarini apprezza l'intuizione aristotelica sulla necessità di un intervento esteriore che guidi l'uomo alla salvezza; allo stesso tempo, egli sottolinea che il limite di questa proposta sta nel non aver precisato se l'uomo concorra autonomamente alla felicità o debba fare appello al principio estrinseco. Altrettanto ha fatto Platone, che da un lato riconosceva l'azione etica come dono divino, dall'altro individuava varie forme di

---

cum imperitus actionem vitae sit, ex quibus et de quibus rationes conficiuntur». In realtà, però, questo riferimento non sembra del tutto pertinente: esso presenta indiscutibili tratti di autobiografismo agli occhi dell'ex magistrato veneziano, mai del tutto dimentico della propria carriera civile; d'altro canto, non si vede cosa c'entri l'indicazione 'metodologica' col problema dell'inclinazione umana al male. L'ipotesi di una confusione dell'autore non è irragionevole, se pensiamo che Aristotele discuteva proprio questo argomento non in *Nicomachea* I, 3, bensì in *Eudemia* I, 2 (1215 a 15-25, p. 8) «Se, infatti, il viver bene risiede nei doni della sorte o in quelli della natura, dovranno essere molti a disperarne (infatti non si tratterebbe di un possesso guadagnabile né attraverso il proprio impegno, né attraverso la propria attività); ma se, invece, consiste nel fatto che sia l'individuo sia le sue azioni siano dotati di certe caratteristiche, allora si tratterebbe di un bene più comune e più divino: più comune perché sarebbe condiviso dalla maggior parte delle persone, più divino perché la felicità risiederebbe nel fatto di rendere se stessi e le proprie azioni dotati di un certo spessore» [Cfr. ID., *Ethica eudemia*, I, 2, p. 195 A-B].

<sup>99</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 452: «Et dice [Aristotele] che se l'huomo ha in ogni altra cosa dono alcuno da Dio, si dee stimar che la felicità sia don di Dio: ma che noi potevamo far assai, con la buona assuetudine et con il sapere, et ch'era meglio et più divino che noi anchora fossimo autori della nostra felicità». Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I, 9, 1099 b 9-16, p. 463. Cfr. ID., *Ethica ad Nichomacum*, p. 11 L: «Unde etiam dubitatur utrum disciplina an assuetudine, an alia quapiam exercitatione acquiri possit, an ex aliqua divina forte, an ex fortuna proveniat. Si tamen aliquod aliud est a Dominus hominibus exhibitum donum, verisimile est felicitatem quoque a Domino exhiberi ac tanto magis quanto ipsa omnium humanarum rerum optima est».

auto-espiazione del male.<sup>100</sup> Questa ambiguità, che ora viene solo accennata e conclusa velocemente a vantaggio del principio estrinseco (cioè la grazia), sarà poi oggetto di ampia trattazione nella lettera a Lattanzio Tolomei. Al momento Contarini si limita a segnalare che i filosofi avevano colto la necessità di un intervento esterno, precludendo – seppur parzialmente – col *lume naturale* quelle dottrine che poi la teologia cristiana avrebbe pienamente disvelato.

La lettera conclude «tornando alla Verità cattolica». Per l'ennesima e ultima volta Contarini ripete l'esigenza di un concorso esterno in grado di indirizzarci alla contemplazione e al desiderio del Bene assoluto. A questo proposito Dio opera attraverso lo Spirito Santo e la grazia, concessa all'uomo a partire dal sacrificio di Cristo.<sup>101</sup> Il conseguimento della grazia segue la fede in Cristo e l'adesione ai sacramenti della fede cristiana.<sup>102</sup>

#### *La lettera a Lattanzio Tolomei (1537)*

Le considerazioni inviate a Vittoria Colonna nel novembre del 1536 facevano chiarezza su un punto fondamentale dell'etica cristiana, ossia in cosa consistesse effettivamente il libero arbitrio umano. D'altro canto, la questione restava irrisolta sotto numerosi altri punti di vista, che la circostanza epistolare aveva permesso a Contarini di evitare. In particolare, dal discorso sul libero arbitrio sorgevano tre interrogativi collaterali che chiedevano un chiarimento ulteriore: in primo luogo, occorre conciliare la libertà umana con la catena causale originata nella prima causa efficiente, cioè Dio (problema del determinismo); in secondo luogo, occorre spiegare come mai la grazia divina è ricevuta solo da alcuni e non da altri (problema dell'elezione); infine, occorre

---

<sup>100</sup> Sulla trattazione platonica del male si veda PLATONE, *Timeo*, 86e sgg.; ID., *Repubblica*, 379a sgg., 616a sgg.; cfr. F. M. VERDE, *Il problema del male da Plutarco a Sant'Agostino*, pp. 231-268.

<sup>101</sup> Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, pp. 453-4: «Il mezzo mo' di pervenire a questa espiazione et a questa gratia, è Christo et la fede formata di charità nel sangue suo».

<sup>102</sup> *Ibidem*: «Et così incominciamo a liberarci di questa egritudine in questo mondo, con la fede et sacramenti della fede. Et così incominciamo ad haver per ultimo fine Dio et non noi medesimi. Incominciamo non cedere alla concupiscentia et infermità dell'apetito, ma resisterli et superarle».

dare ai fedeli qualche concreta indicazione etica per la salvezza (problema delle opere). La lettera a Lattanzio Tolomei, nobile senese, cerca di far luce su queste tre questioni.<sup>103</sup> La struttura della lettera sembra più organica e omogenea rispetto al testo inviato alla Colonna un anno avanti: non si ragiona più per blocchi di metodo (filosofia – teologia) ma gli argomenti procedono insieme: alle digressioni filosofiche spetta il compito di chiarire il lessico e i concetti essenziali, mentre le autorità teologiche e bibliche (Paolo di Tarso, in particolare) giustificano le scelte argomentative dell'autore.

Risolto velocemente l'inizio della lettera, in cui si compendiano le circostanze e lo scopo della missiva, Contarini introduce un importante discorso filosofico con l'intento di fissare alcune definizioni. Dio viene descritto come prima causa efficiente, contenente tutti i generi di cause seconde:

devemo prima sapere et ben notare essere sententia de tutti e philosophi e theologi christiani che la bontà e infinita grandezza divina, semplicissima et summamente una, di dentro della sua amplitudine contiene ogni altra sorte et natura di cause, della quali alcune sono contingenti, altre necessarie; alcune hanno il libero arbitrio, alcune sono private di esso, et altre poi sono casuali et de sua natura indeterminate et infinite; queste tutte sorti de cause sono

---

<sup>103</sup> La lettera è descritta sommariamente da E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 262, la quale però non offre alcuna indicazione nel merito del contenuto teorico, bollandola come una ripresa pedissequa di Tommaso nel tentativo di mitigare Agostino («He explained to Tolomei his own view, essentially derived from St. Thomas, that God's foreknowledge should not be confounded with predestination, especially predestination to damnation, and tried to mitigate St. Augustine's harshness»). Non concordo con Gleason quando considera la lettera *very personal* e *theologically unsystematic*. Se intendiamo 'personale' nel senso di 'attinente a un individuo', non si vede come una discussione sulla catena causale e sul motore estrinseco possa apparire 'confidenziale' o 'intima'. Quanto alla seconda espressione, Gleason dovrebbe chiarire cosa intende per sistematicità. Il discorso di Contarini è fortemente strutturato, con premesse aristoteliche e contributi teologici vari. Forse Gleason pone in dubbio l'apoditticità delle premesse ma allora questo non inficia la struttura argomentativa del testo, bensì semmai la sua coerenza: in altre parole, gli argomenti di Contarini possono reggere o meno, ma non sono scelti casualmente o disordinatamente.

comprese et regolate da questa prima, la quale non è di alcuna di queste nature, ma exciede tutte queste cause le quali sono determinate a certa natura, sì come havemo detto.<sup>104</sup>

La trattazione delle cause integra un discorso che Erasmo aveva solo accennato, ma di cui non aveva – molto coscientemente – voluto trattare: egli comprendeva bene e segnalava che l'ammissione di un influsso causale proveniente da Dio determinerebbe la fine di ogni responsabilità etica.<sup>105</sup> Contarini invece non teme di affrontare la questione partendo dalla prospettiva filosofica. La natura divina precede dunque l'intera possibilità delle cause seconde, comprendendo ogni tipo di effetto nella propria semplicità.<sup>106</sup> La definizione delle varie tipologie di causa seconda, rinvenibile nel corso della lettera, permette di costruire una gerarchia di nessi causali.<sup>107</sup> Dalla causalità efficiente divina discendono due ordini di nesso causa-effetto: Contarini definisce 'necessarie' quelle cause che comprendono l'effetto nella propria determinazione;<sup>108</sup> 'contingenti', invece, sono le cause che non comprendono l'effetto nella propria determinazione.<sup>109</sup>

---

<sup>104</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, pp. 422-3.

<sup>105</sup> Cfr. ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 82: «Non ricercherò a questo punto se Dio che è, senza discussione, la causa prima e suprema di tutto ciò che capita, agisca per mezzo di cause seconde in modo tale che lui stesso non intervenga per niente, oppure se agisca in modo tale che le cause seconde cooperino soltanto alla causa principale senza peraltro essere necessarie». Al passo seguono diverse indicazioni di esempi biblici, dopo i quali (*Ivi*, p. 84) Erasmo conclude nettamente: «Ma là dove non ci sarebbe altro che una pura e continua necessità non può più esistere alcuna specie di responsabilità né buona né cattiva».

<sup>106</sup> Cfr. R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, pp. 100-3.

<sup>107</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 423: «Onde li effecti necessari produce quella unica causa per mezo delle cause necessarie et necessariamente, li contingenti per mezo delle cause contingenti, li liberi per la cause libere, cusì li casuali per cause indeterminate et illimitate».

<sup>108</sup> Ciò è conseguenza della definizione data da ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 5, per cui è necessario «ciò che non può essere altrimenti». Ciò, infatti, impone che l'effetto di una causa necessaria sia già noto intrinsecamente con la determinazione della causa stessa: data una mano che gira una chiave, segue necessariamente che nello stesso tempo la chiave ruoti entro la serratura.

<sup>109</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 439: «[...] in el ordine delle cause determinate a certa natura, quando lo affecto ha determinatione nella



La tipologia dei nessi contingenti si articola poi in cause *libere*, cioè mosse da motore autonomo rispetto alla catena, e cause *casuali*, la cui finalità è esterna all'effetto.<sup>110</sup> L'insieme delle cause seconde svolge la funzione di strumento, per la realizzazione del disegno di Dio sull'universo.

La semplicità della causa divina è ripetuta più volte nel corso della lettera a Tolomei.<sup>111</sup> Di essa si sottolinea il carattere di universalità, rispetto all'intera gamma dei nessi causali; di determinazione, poiché non v'è nesso causale che possa prescindere dalla sua prima causa efficiente per sussistere; di eternità, poiché l'effetto causale divino è fuori del tempo e si esercita continuamente, a prescindere dalle categorie temporali umane. I caratteri di determinazione e atemporalità sanciscono la differenza irriducibile fra l'intelletto divino e quello umano. Il primo ha scienza istantanea e precisa di ogni suo effetto; la sua volontà è immutabile e assolutamente determinata; il suo essere consiste in un eterno tempo presente («è divino»), al di fuori del tempo. L'intelletto umano, invece, è profondamente differente per struttura: non ha scienza certa, bensì limitata ed angusta; conosce mutevolezza e instabilità; il suo agire è determinato in modo contingente, potendosi rivolgere a opzioni contrarie e sviluppate nel tempo («è temporale»)<sup>112</sup> La «grande

---

sua causa, quello effecto è necessario, non contingente, et li effecti contingenti per ciò sono contingenti perché nella causa loro non hanno essere determinato».

<sup>110</sup> Sulla trattazione del caso si veda ARISTOTELE, *Fisica*, II, 4, 196 b 35 – 196 a 25.

<sup>111</sup> Oltre alle due citazioni ravvicinate nell'esordio, si veda anche la lettera a Tolomei, pp. 438-9.

<sup>112</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 424: «È da sapere che il primo principio Dio glorioso, sì come cum una operatione simplicissima, la quale è la istessa substantia sua (se pur il devemo chiamare substantia), opera tutti li effecti, cusì etiam questa sua operatione non è in tempo alcuno né alcuna parte di esso, ma exciede ogni tempo non come anteriore over posteriore del tempo»; *Ivi*, p. 430: «[...] né in questo circulo divino ci è successione alcuna né fu né sarà, ma un semplice è, il quale però exciede et contiene ogni preterito et ogni futuro. Et però in esso circulo divino, dove né la scientia è indeterminata de qualunque effetto overo causa contingente, come è apresso li homeni, né la volontà, la quale è la prima causa in tutti gli effecti contingenti, excepti li defecti, è indeterminata over mutabile, ma determinatissima et inmutabilissima». Quanto all'intelletto umano, cfr. *Ivi*, p. 439: «però quello è

fallacia» della mente umana nasce dal tentativo di comprendere un ordine causale superiore che essa, per sua natura, non è in grado di intendere nella sua interezza. Nel descrivere questo salto ontologico fra uomo e Dio, Contarini ricorre all'esempio di Paolo di Tarso, che nella *Lettera ai Romani* dovette trascendere il «circulo humano» (cioè le categorie dell'apprendimento umano) per essere elevato al «circulo divino simplicissimo». <sup>113</sup>

Una volta completata la cornice filosofica del discorso sulle cause, Contarini passa ad analizzare *in via religionis* il rapporto fra Dio, in quanto causa efficiente, e gli uomini. Egli deve dapprima definire i tre concetti che si studieranno nel corso del testo: grazia, libero arbitrio, predestinazione. La grazia consiste in «una participatione della natura divina», ossia una forma di influenza intrinseca della divinità, capace di governare il volere umano indirizzandolo alla beatitudine divina. <sup>114</sup>

---

divino lo complica cum il suo è temporale et cusì intende la causalità divina non per la sua ampiezza, perché supera lo intellecto, ma nella nostra bassezza et nel ordine de le cause determinate a qualche natura. Onde ne viene questa grande fallacia et deceptione» (corsivi miei).

<sup>113</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 430.

<sup>114</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 425. A tal proposito trovo superficiale l'osservazione mossa da F. PELLEGRINI, *La controversia teologica veronese*, p. 125, il quale lamenta una certa confusione nell'uso dei concetti di grazia e predestinazione – tanto nelle lettere contariniane, quanto nel dialogo di Fracastoro sul medesimo tema – e una scarsa dimestichezza con Tommaso e Paolo di Tarso. Infine, egli osserva che i concetti contariniani sulla grazia sono echi delle posizioni di Flaminio, e comunque «ancor distanti dalle precisazioni che poi vennero stabilite» [verosimilmente, a Trento]. Questa critica è segnalata anche da R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, p. 240, n. 208, per la quale la confusione nasce da una scorretta relazione fra grazia e predestinazione, tale che la prima dipenda dalla seconda. Anche tralasciando che – per chi abbia letto la lettera a Tolomei – l'esposizione di Contarini è tutt'altro che confusa, poiché distingue nettamente la *deputatione*, la predestinazione, e il *dono*, la grazia, la critica di Pellegrini, mossa per uno zelo apologetico che domina l'intero saggio (cfr. p. 89, pp. 98-9, pp. 123-4), è sostanzialmente erronea e mal posta: Contarini formula una dottrina compromissoria originale già a partire dal 1536 nella lettera a Vittoria Colonna, quando il dibattito col Flaminio non è ancora iniziato; inoltre la valutazione condotta sul criterio della dottrina tridentina è del tutto indebita. L'osservazione di Ramberti è più calzante, ma la stessa autrice di seguito segnala che tale ambiguità proviene dalla lettera tomista (TOMMASO

La predestinazione, invece, è una selezione – compiuta *ante tempus* – di uomini destinati alla beatitudine.<sup>115</sup> Quanto al libero arbitrio, Contarini recupera il concetto che già aveva impiegato nella lettera alla Colonna: il libero arbitrio è la facoltà di potersi muovere non per azione di un motore estrinseco, bensì per inclinazione autonoma e intrinseca, secondo la propria cognizione.<sup>116</sup> La lettera a Tolomei è scritta partendo proprio dalla difficoltà di tenere insieme queste tre dinamiche: come può darsi libero arbitrio in un sistema di nessi causali ferrei e assolutamente predeterminati dalla volontà divina? Come possiamo combinare il libero arbitrio con la predestinazione? La grazia divina, concessa per mezzo dello Spirito Santo, rappresenta un caso di motore estrinseco incidente sulla volontà umana, o non interferisce nella deliberazione? La soluzione di queste aporie sembra a Contarini del tutto urgente, poiché l'Italia è attraversata da monaci che diffondono dottrine erranee e pericolose: il clero e i predicatori hanno bisogno di un inquadramento teologico dettagliato e univoco, per poter contrastare la diffusione di dubbi o errori dottrinali.

Nel risolvere i rapporti fra grazia, libero arbitrio e predestinazione, Contarini prende le mosse da quanto aveva stabilito

---

D' AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 23 a. 1 co.); *Lettera ai Romani*, 3, 22-24; 5, 15-20 ma soprattutto 11, 5: «Così anche nel tempo presente vi è un resto, secondo una scelta fatta per grazia». A ciò noi aggiungiamo il richiamo ad AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, cap.14, il quale definisce la predestinazione come «praescientia et praeparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur»). Lo stesso AGOSTINO, *De correptione et gratia*, cap. 12, mostra che dalla predestinazione segue l'intervento gratifico: «Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur». Sulla base di questi riferimenti la posizione di Contarini risulta meno confusionaria o anomala, ma aderente a una tradizione dogmatica autorevole.

<sup>115</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 433: «[...] la predestinatione, la quale non è altra che una deputatione facta da Dio de li homini alla beatitudine; la quale si potria dire destinatione, ma perché è facta in la sua eternità, che è superiore ad ogni tempo, la chiamò a nostro modo predestinatione idest ante destinatione, che sona un preterito, il quale (si come di sopra havemo detto) non è nella eternità divina».

<sup>116</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 425: «[...] et essendo l'homo di natura di libero arbitrio et volontà, la quale non si move solo dallo motore extrinseco ma da sé, sequendo quella cognitione che ha [...]».

nella lettera alla Colonna. Le creature sane e incorrotte compiono azioni convenienti alla loro natura, mentre le creature corrotte inclinano verso azioni altrettanto corrotte.<sup>117</sup> Il libero arbitrio umano appartiene a questo secondo gruppo: distogliendo lo sguardo dal bene assoluto e rivolgendolo a sé stesso, l'uomo è caratterizzato da un'insopprimibile inclinazione al male.<sup>118</sup> La sostituzione del primo principio con fini inferiori, particolari, ha un effetto dirompente nell'etica umana. Tutte le operazioni dell'uomo, infatti, si regolano sulla base dell'inclinazione verso l'ultimo fine ma se questo è confuso o sostituito con fini alternativi, l'agire umano sconta complessivamente uno stravolgimento d'ordine.<sup>119</sup>

L'uomo viene collocato in una posizione intermedia, quanto all'esercizio dell'arbitrio. Gli angeli, prima di lui, hanno sguardo e volontà affisa in Dio e, seppur dotati di libero arbitrio, tuttavia non possono distogliere questa volontà dal primo principio. Altrettanto fanno i dannati, pur sempre liberi ma talmente inclini al male che il loro libero arbitrio è del tutto corrotto e insanabile. A causa del peccato originale l'uomo sperimenta la situazione più complessa – eticamente e dottrinalmente: egli gode, come tutti, di libero arbitrio; questo però non è del tutto sano, come gli angeli, né del tutto corrotto, come i dannati. Il libero arbitrio umano, quindi, è terreno di concreto esercizio

---

<sup>117</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 424: «le nature delle cose create qualche volta sono sane et integre, qualche fiata sono amalate et di mala valetudine; dalle nature sane et incorrupte procedono le actione conveniente alla natura loro incorrupta et incontaminata, dalle nature egre et corrupte procedono etiam actione corrotte et lese».

<sup>118</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 425: «La volontà etiam sua, aversa da Dio summo bene et conversa ad se medesimo, alla sua excellentia, prese una egritudine di uno male amore di se stesso non converso in Dio, ma fermato in sé, radice de ogni male; onde rimase nella volontà questa inclinatione al male, della quale tante volte si dice nella Scriptura Sacra, ne fa mentione Aristotele nella *Politica* sua et ciascadun la experimenta in se medesimo».

<sup>119</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 426: «Essendo adonque la infermità contracta nella volontà nostra, infirmità circa la inclinatione al ultimo fine, dal quale come da primo principio si regolano tutte le operatione nostre, questa egritudine dalle forcie della natura humana era insanabile».

deliberativo «perché de diversi modi et vie per le quali si puote pervenire a quel fine elegono quella che li pare». <sup>120</sup>

L'intervento divino è necessario all'uomo per determinare un'azione eticamente positiva. Anzitutto Dio offre all'uomo la Legge, affinché questi abbia coscienza del proprio agire cattivo. La *cognitio peccati* è un aspetto caratteristico delle istruzioni contariniane ai predicatori: anche nel *Modus concionandi*, sei mesi più tardi, egli sottolineerà ampiamente il valore della penitenza, conseguita tramite l'integrazione di una *lex naturalis* e la *Lex Moysi*. <sup>121</sup> Il secondo modo d'intervento divino è la mediazione di Cristo, il cui sacrificio consente la redenzione della volontà umana dall'inclinazione al peccato. La dottrina essenziale al cristiano si riduce a questo binomio: «conoscere lo essere suo infirmissimo et ricorrere a Christo per fede, in tutto despiciandosi dalla confidentia in nui et ponendola tutta in lui». <sup>122</sup>

Sembra inevitabile associare la posizione assunta da Contarini in queste righe con la dottrina luterana del *solus Christus*. Questa associazione va rinforzandosi nelle righe seguenti:

Non nostro libero arbitrio, infermo et facto servo del peccato,  
non nostre opere, ma solo Christo il quale solo può liberare il  
libero arbitrio da questa servitù. <sup>123</sup>

La svalutazione del libero arbitrio, incapace da solo di garantire realmente un'azione etica, porta conseguenze dottrinalmente più

---

<sup>120</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 426: «El homo adomque cusì depravato per la colpa originale et averso da Dio a se medesimo, et per conseguente al male, haveva il libero arbitiro ma egro, depravato et molto infermo; onde da per sé, sì come havemo discorso di sopra, non si poteva non solamente inalzare sopra sé al fine soprannaturale, ma né etiam fermarse nel honesto fine naturale del homo cognosciuto da tutti li philosophi». Il passo sembra riproporre la definizione di libero arbitrio data da ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 57: «noi qui definiremo il libero arbitrio come un potere della volontà umana in virtù del quale l'uomo può sia applicarsi a tutto ciò che lo conduce all'eterna salvezza, sia al contrario allontanarsene». Cfr. anche, in risposta, LUTERO, *Servo arbitrio*, p. 137.

<sup>121</sup> G. CONTARINI, *Modus concionandi*, f. 165v.

<sup>122</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 427.

<sup>123</sup> *Ibidem*. A tal proposito si confronti la deposizione inquisitoriale di Bernardo Bartoli a proposito di Contarini (*infra*, n. 193).

complesse e pericolose. Se l'azione umana richiede anche un concorso divino, manifesto nella grazia riconosciuta all'uomo, allora questa azione non sarà più libera, poiché è guidata da un motore estrinseco. La debolezza della volontà era sostenuta dal suo interlocutore critico, Marcantonio Flaminio, per il quale l'arbitrio, certo, c'era, ma era del tutto incapace al perseguimento del bene.<sup>124</sup> Ma Contarini, per quanto debitore dell'agostinismo, non condivide conclusioni tanto radicali e, anzi, si impegna per tutta la lettera a sostenere l'opposto. È vero che l'arbitrio umano è debole e incline al male, ma non deve essere eclissato sotto il peso della causazione divina; occorre, anzi, trovare una relazione fra grazia e libero arbitrio che sia fondata a un tempo sull'autorità biblica e sulla ragionevolezza filosofica.

La tesi di Contarini risulta evidente per contrasto. Fin dall'inizio della lettera, egli si scaglia contro due posizioni dottrinali che, seppur in forma diversa, ugualmente sbagliano sul libero arbitrio. Da un lato stanno alcuni teologi cattolici i quali, con l'obiettivo di contrastare la teologia luterana, sopravvalutano il libero arbitrio umano a scapito della grazia divina, finendo così per abbracciare dottrine pelagiane.<sup>125</sup> Come segnalano Ginzburg e Prosperi, il termine

---

<sup>124</sup> Cfr. C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giocchi di pazienza*, pp. 60-1: basandosi sul carteggio con Contarini e Seripando, gli autori evidenziano che, se da un lato, Flaminio ammetteva il libero arbitrio, dall'altro non faceva che limitarne le capacità, dichiarandolo *impotente al bene*.

<sup>125</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 422: «La prima è di questi nostri li quali fanno professione di catholici et oppositi a' luterani; et questi per difendere il libero arbitrio, non sene acorgendo, molto derogano alla gratia di Christo et tandem per studio di contradire a lutherani contradicono alli precipui dotori della Chiesa et, da la verità catholica declinando, si accostano alla heresia di Pellagio». Cfr. ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 63. Il gruppo dei 'pelagiani' è direttamente associato al Grechetto da Gregorio Cortese: «Il più fervido et impetuoso in questo movimento si è lo episcopo suffraganeo de Vincenza, et re et nomine Greculus, qual imputo della opinione de tutti quelli suoi scrittori, concivit maximas turbas [...]» (Gregorio Cortese a Contarini, 20 giugno 1537, c. 23r). Anche Contarini ha senz'altro in mente l'iniziativa del suffraganeo di Vicenza, come descrive qualche settimana più tardi in una lettera al Patriarca di Venezia, Girolamo Querini: «In calce epistolae tuae scribis mihi de episcopo Gregeto et de tumulto illo Vicentino» (Contarini a Geronimo Querini, metà 1537, p. 289). Non è infine da escludere che egli avesse in mente anche il commento *In Pauli epistolam ad Romanos* di Jacopo

'pelagiano' in questo contesto è rivolto a persone di vario orientamento dottrinale (Pigge, Grechetto, Sadoleto) e può essere genericamente considerato «un epiteto diretto contro chi, da parte cattolica, insisteva polemicamente sull'importanza delle opere ai fini della giustificazione, finendo col mettere in ombra l'intervento della grazia divina». <sup>126</sup> Nell'ottica di Contarini la predicazione di questa dottrina ha effetti negativi sulla comunità dei fedeli, poiché genera una superbia che esaspera l'inclinazione al male. <sup>127</sup> Un danno diverso ma ugualmente pericoloso è inferto dal secondo gruppo di avversari, i quali sostengono la totale inefficienza del libero arbitrio e predicano il completo affidamento alla predestinazione divina, che stabilisce ogni

---

Sadoleto, il quale cercava di combinare la dottrina agostiniana con quella pelagiana e ciò gli valse nel 1535 un'accusa di semi-pelagianesimo e il divieto di circolazione, firmato da Tommaso Badia (Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 485; G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti*, p. 191; F. LUCIOLI, *Sadoleto Iacopo*; R. M. DOUGLAS, *Jacopo Sadoleto*, pp. 80-93; J. C. OLIN, *Introduction*, pp. 3-4; C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 134).

<sup>126</sup> C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 137. Un'analisi dei due orientamenti, agostiniano radicale e pelagiano, è offerta da A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 77-8, il quale individua un problema di linguaggio all'origine degli scontri fra le due posizioni opposte: «Da anni durava il tentativo di trovare una via media tra le formule teologiche che si combattevano: da un lato, l'agostinismo aveva offerto a Lutero e ai suoi seguaci il linguaggio teologico adatto, mentre, dall'altro, la Chiesa ufficiale era sospinta per reazione a far suo il linguaggio teologico dell'antico avversario di Agostino, Pelagio».

<sup>127</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 428, p. 432. Preoccupazione analoga si legge nella lettera di Contarini a Geronimo Querini, metà 1537, p. 289: «Hac ergo quaestione divulgata multi viri catholici insurrexere contra Luteranos, ex his nonnulli vehementiores, pro studio pietatis tuendae imprudentes, dum tueri volunt liberum arbitrium, detrahunt gratiae dei, et sensim labuntur in haeresim Pellagianam, ac putantesse contradicere Lutero, contradicunt Augustino, Ambrosio, Bernardo, Hieronimo, ac demum sententiae catholicae. Valde vereor ne noster Gregetus, qui mihi alioquin est amicissimus, sit hac in re paulo vehementior et studio improbandi Luteranos ne peccet, et praeterea excitet rixas, ac demum dum alteri alteris contradicunt: ne populi animi implicentur quaestionibus, e quibus doctissimi viri nesciverunt se explicare».

cosa.<sup>128</sup> Questo secondo gruppo comprendeva i teologi luterani, ma soprattutto i molti predicatori italiani che – come nel caso di Museo e Crispolti – diffondono un’interpretazione radicale della dottrina agostiniana della predestinazione.<sup>129</sup> Se Contarini mostra preoccupazione verso la fazione pelagiana<sup>130</sup>, contro questi agostiniani usa parole di autentico astio: essi «montano sopra li pulpiti et proponono alli populi questione et dotrine difficilime, male intese dal loro et explicate poi cum sententie paradoxe»; «vanno ponendo queste pazzie nel capo delli populi, predicandoli cose delle quali non solo li populi non sono capaci».<sup>131</sup>

La prima posizione deve essere rifiutata perché aggira l’intervento beatifico di Dio, mentre la seconda posizione è condannata perché pone le premesse teoriche della disintegrazione sociale. Contarini ha mostrato fin dall’adolescenza un’adesione salda alla vita

---

<sup>128</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 432: «Ma più bello è il contrario, il quale deducono, cioè: diamoci pur piacere che, essendo predestinati, ad ogni modo ci salveremo et, come li è stato insegnato, perché Dio ha piacere del male il quale fanno li predestinati: et se semo reprobi, a che far bene, perché Dio ha in dispiacere il bene delli reprobi?». Cfr. AGOSTINO, *De spiritu et littera*, III, 5; ID., *Contra Julianum*, III, 8, 23; TOMMASO D’AQUINO, *In sententiarum*, lib. II, d. 25.

<sup>129</sup> La dottrina della predestinazione è esposta da AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio*, VI; ID., *De gratia Christi*, I. Questa seconda citazione è ripresa anche da LUTERO, *Servo arbitrio*, pp. 126-7. Cfr. ERASMO, *Liberio arbitrio*, p. 104. Cfr. C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 138.

<sup>130</sup> Una preoccupazione non troppo urgente, se consideriamo quanto Contarini stesso scrive al Patriarca di Venezia nell’estate del 1537 a proposito del Grechetto: «Ego optime hominem novi et doctum et probum esse, sed aliquando acriorem et vehementiorem. [...] Valde vereor, ne noster Gregetus, qui mihi alioquin est amicissimus, sit hac in re paulo vehementior [...]» (Contarini a Geronimo Querini, metà 1537, p. 289). Una posizione contraria è proposta da P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano*, p. 74, secondo cui Contarini criticerebbe nettamente i pelagiani e più moderatamente gli agostiniani.

<sup>131</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 422, p. 428. La preoccupazione di Contarini è condivisa anche dall’amico Gregorio Cortese che il 20 giugno 1537 gli scrive: «Talmente che discusso ogni cosa con maturità, li poveri idioti che per queste controversie non hanno se non incertitudine di sé medesimi, sappiano quello che debbono et credere et sperar» (Gregorio Cortese a Contarini, 20 giugno 1537, c. 23r).



cittadina, spesso in contrasto con gli amici che lo esortavano alla vita eremitica per espiare i peccati terreni.<sup>132</sup> Gli incarichi ricoperti e la stesura del *De magistratibus* hanno contribuito ad alimentare il mito di una concordia civica entro la quale ogni uomo contribuisce al benessere della collettività. L'insegnamento di Pomponazzi a questo proposito non può essere trascurato, poiché rilevava esattamente l'esigenza di un'etica civile per il popolo. Nel quinto libro del *De fato*, discutendo la predestinazione, Pomponazzi raccontava la storia emblematica di un frate devastato dall'ascolto di prediche agostiniane:

A Venezia un predicatore faceva il suo sermone su questo argomento, cioè sulla predestinazione. Tra i numerosi ascoltatori c'era un frate dell'ordine dei gesuati, che per molti anni si era distinto per il suo zelo religioso. Sentiti gli argomenti e intese le soluzioni che vengono comunemente proposte, costui gettò immediatamente l'abito, lo calpestò e abbandonò il suo stato. Gli fu chiesto il motivo di questa improvvisa decisione ed egli rispose: «Che ne so se Dio mi ha amato o mi ha avuto in odio dall'eternità? [...] non so se Dio mi ha chiamato o no. Mi sono imposto tanti digiuni e ho sopportato tante privazioni e non so cosa Dio abbia deciso di me. Preferisco allora un bene certo a un male o a un bene incerto. Quindi voglio vivere meglio che posso».<sup>133</sup>

Per Pomponazzi, Erasmo, Contarini – e più tardi Bruno – «il radicamento della nozione di responsabilità e della credenza nelle capacità dell'uomo di dirigere la propria vita e di contribuire in qualche modo anche alla propria salvezza entrava come nucleo centrale e irrinunciabile nella fondazione di qualsiasi progetto etico

---

<sup>132</sup> A tal proposito si veda J.B. ROSS, *Gasparo Contarini and his friends*, pp. 192-232; G. ALBERICO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, pp. 177-225: 194-205; H. JEDIN, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, pp. 9-10; ID., *Ein 'Turmerlebnis' des jungen Contarini*, pp. 115-30; E. GLEASON, *Le idee di riforma della chiesa*, p. 126; EAD., *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, pp. 15-6.

<sup>133</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato*, V, 6, pp. 849-851. L'indicazione di un'etica civile non è un tratto caratteristico del solo *De fato*, ma possiamo ritrovarla anche nel *De immortalitate animae* e nell'*Apologia* (cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, p. 76, nota 183, p. 82).

*pubblico*».<sup>134</sup> L'assunzione della libertà umana è dunque presupposto fondamentale per sostanziare quest'etica civile: perciò Contarini trova inammissibile un certo lassismo etico («diamoci pur piacere che, essendo predestinati, ad ogni modo ci salveremo») che riponga ogni giustificazione in Dio («se semo reprobi, a che far bene, perché Dio ha in dispiacere il bene delli reprobi?»).

Delineate le posizioni opposte, possiamo guardare la proposta di Contarini. La sua soluzione si presenta fin da subito compromissoria, poiché per un verso è fondata sull'urgenza della grazia divina; per l'altro verso, non può prescindere dal libero arbitrio e dalla concreta accettazione della grazia da parte dell'uomo. Contarini parte dalla debolezza dell'arbitrio umano: l'inclinazione verso il male ha reso necessario un intervento di Dio, che smuovesse *di dentro* la volontà.<sup>135</sup> Tale intervento intrinseco è per l'appunto la grazia, concessa a Dio mediante Cristo, attraverso lo Spirito Santo.

Proseguendo nell'argomentazione, Contarini avanza una critica allo stesso Agostino: per quale ragione Dio non concede la grazia a tutti gli uomini onesti? Agostino aveva eluso il problema, sostenendo con l'autorità di Paolo che i giudizi divini sono assolutamente giusti, benché ci siano ignoti.<sup>136</sup> La risposta non convince Contarini poiché, come ricordato sopra, egli non condivide l'antropologia agostiniana e non può attribuire agli uomini quella malvagità irrimediabile imputata dal santo africano. Il peccato

---

<sup>134</sup> V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma*, p. CXIV. Cfr. ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 104: «Ma, per contro, quando sento dire che il merito umano è talmente nullo che tutte le opere [...] non sono altro che peccato [...] il mio spirito prova numerose inquietudini».

<sup>135</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 425: «[...] fu necessario (al modo che di sotto diremo) che l'auctor della natura movesse di dentro la inclinatione di essa, cioè la volontà».

<sup>136</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 433: «Intrato adonque Augustino in questa predestinatione et volendo explicare quanto si può la amplitudine di questa gratia divina, la quale previene ogni nostro pensiero non che merito, scorrendo per la disputatione cum li adversarii, fu constretto advenire a questa perscrutatione: cioè qual fusse la ragione che Dio non dava a tutti li homeni questa gratia. Et prima, rispondendo a questo quesito in molti loghi, disse che li iuditii de Dio erano iustissimi, ma a nui incogniti, imitando il suo precettore Paulo».

originale non comporta immediatamente la dannazione eterna, bensì solo una limitazione rispetto alla beatitudine divina: all'uomo però resta la possibilità di vivere secondo intelligenza naturale, come fecero tutti gli uomini vissuti prima della venuta di Cristo.<sup>137</sup> Contarini nutre perplessità anche logiche sul discorso di Agostino. Se il peccato originale fosse veramente causa di dannazione, tutti i reprobri dovrebbero averne assunto la macchia: eppure anche tra le nature angeliche, dove non vi fu peccato originale, sono comunque individuabili eletti e dannati (gli angeli luciferini), col che la lezione patristica non può essere il vero motivo di dannazione.<sup>138</sup>

Contarini preferisce rifarsi a Tommaso d'Aquino nello sciogliere il problema. Nella *Summa contra gentiles* il teologo studiava la ricezione della grazia divina e imponeva che, dal canto suo, l'uomo fosse ricettivo di questa grazia che Dio gli manda: se «Dio non manca di battere nel cuore di ogni uno», come dirà Contarini, allora «lo aprire i core è opera nostra».<sup>139</sup> Anche Contarini individua un concorso di intenti nel perseguimento della beatitudine: Dio influenza la volontà umana, inclinandola al bene; ma ha bisogno che questa volontà umana si lasci guidare nell'influenza, e non opponga resistenza.<sup>140</sup> Per

---

<sup>137</sup> Cfr. ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 60: «Quella forza dell'anima mediante la quale noi giudichiamo, e non importa che tu la preferisca chiamare *nous*, cioè mente o intelletto, oppure *logos*, il peccato l'ha oscurata, certo ma non l'ha spenta». Sulla legge naturale comune a tutti gli uomini si veda *Ivi*, p. 61: «I filosofi, senza la luce della fede, senza l'aiuto della grazia divina, han potuto, partendo dalla creazione, scoprire l'onnipotenza eterna di Dio [...] così come ha lasciato numerose esortazioni a praticare la virtù e a detestare il vizio». Cfr. R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, p. 143; V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma*, pp. IX-CLIX: CXLVI.

<sup>138</sup> Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 9, in cui egli stesso parla di angeli che ottennero benefici da Dio.

<sup>139</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 163 n. 2: «Unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert».

<sup>140</sup> Cfr. ERASMO, *Libero arbitrio*, p. 96: «lo spirito è mosso dalla grazia sola per pensare il bene e per sola grazia trova l'energia richiesta per mettere ad effetto ciò che ha pensato. Ma tra questi due estremi c'è il consenso, dove la grazia e la volontà umana cooperano, in modo tale tuttavia che la grazia sia la causa principale e la volontà la meno importante».

descrivere più chiaramente questa dinamica, Contarini ricorre all'esempio dei *quadrelli*. Le volontà umane sono paragonate alle lastre di un pavimento, dotate intrinsecamente di una forza che le attira verso il basso. Si suppone poi che un motore esterno, paragonato alla grazia, riesca a imprimere su questi quadrelli una forza di elevazione da terra: alcune lastre verrebbero sollevate dalla forza estrinseca e, senza fare null'altro che assecondare questa inclinazione, sarebbero condotte in alto (gli eletti); altre lastre, invece, opponendo resistenza alla forza sollevante del motore, resterebbero incollate a terra (i dannati).

## Polemiche

### *La controversia veronese*

La posizione di compromesso non poteva lasciare indifferenti quegli intellettuali, prelati o predicatori, che considerassero il rapporto fra grazia divina e libero arbitrio. Per volontà dello stesso Contarini, la lettera a Tolomei conosce subito ampia circolazione. Egli ne dà conto a Ercole Gonzaga in una lettera del 19 gennaio 1538:

Io farò scrivere quella mia cosa che io scrissi et la manderò. V. S. potrà poi mandarla a rev. episcopo di Verona [Gianmatteo Giberti]. È una letera vulgare assai longa, scritta a Siena a messer Lattantio in risposta de una sua, per la quale mi significò essere in quella città grandò moto concitato da alcuni predicatori, li quali havevano predicato del libero arbitrio, della predestinatione; onde havevano facto gran confusione, havendo posto in capo a molti cha la salute et la dannatione fussero necessarie et non contingente et però che si poteva fare male et compiacersi a suo modo. Mi scrisse cum gran passione; io li risposi cum adfecto. Monstrai la letera mia al Maestro del Sacro Pallazzo [Tommaso Badia], al r.mo Polo. Mi exhortorono che io la mandassi, perché potria fare qualche buono fructo. La mandai. È stata grata a messer Lattantio; però mi pare di farne copia a V. S. r.ma, maxime perché non è aliena dalla lectione di san Paulo *ad romanos; sed de hoc satis*.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Contarini a Ercole Gonzaga, 19 gennaio 1538, pp. 184-5.

È in queste circostanze che ha luogo la cosiddetta 'controversia veronese' sul libero arbitrio, inizialmente sorta fra Contarini e Tullio Crispolti e poi allargata ad altri intellettuali fra cui Marcantonio Flaminio e Girolamo Seripando.<sup>142</sup> Tullio Crispoldi era membro del capitolo veronese e assisteva il vescovo Giberti nell'attività pastorale fin dal 1528, coprendo anche incarichi di predicazione.<sup>143</sup> Adriano Prosperi ha ampiamente mostrato che l'attività predicativa del Crispolti, approvata anche dal vescovo Giberti, era caratterizzata da alcuni tratti tipicamente eterodossi, se non anticlericali: l'invito a leggere direttamente le Sacre Scritture, la critica alla corruzione della Chiesa, la centralità del culto di Cristo contro il culto dei Santi.<sup>144</sup> Stando alla testimonianza del Cortese, le prediche di Crispoldi e del collega Reginaldo dei Nerli causavano una forte suggestione sulla popolazione presente, al punto di generare tumulti:

Venendo a Mantova sono passato per Verona et vista quella città mirabilmente fruttificar per le buone somenze che il Signor Dio li getta per la lingua et exempio del sign. Camillo. Ma il medesimo tumulto molto li molesta; vi si leggono

---

<sup>142</sup> A tal riguardo si veda M. FIRPO, *Riforma protestante*, p. 109; ID., *Vittore Soranzo*, p. 81. In questi testi Firpo ricostruisce bene l'ambiente culturale che ruotava attorno al vescovo Giberti, compresi i fermenti ereticali. Cfr. anche C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 118.

<sup>143</sup> Cfr. F. PETRUCCI, *Crispolti Tullio*. Sull'attività concionale di Crispoldi assieme a Reginaldo dei Nerli si veda E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 264; sulle prediche relative a confessione e comunione si veda A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 514, p. 553; ID., *Tra evangelismo e controriforma*, pp. 192-3, pp. 241-50; M. FIRPO, *Vittore Soranzo*, pp. 218-9.

<sup>144</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma*, p. 247, pp. 274-5. Secondo Prosperi «in Verona l'esperienza dell'Evangelismo fu guidata e incoraggiata da un vescovo che vi partecipò personalmente e cercò di darle un certo indirizzo» (p. 287); per questo egli si interroga ampiamente sul ruolo tenuto da Giberti nella stessa controversia veronese fra Contarini, Flaminio e Crispoldi (pp. 310-2). Del resto, le scelte dei predicatori (da Mainardi a Ochino) svelano quantomeno un interesse per alcune posizioni filo-luterane. Se ne dovette accorgere il Grechetto, che non mancava di denunciare Pole perché «tiene appresso di sé doi favoriti di quella mala semenza del episcopo morto di Verona, già notati di questa moderna et insana dottrina, l'uno chiamato Flaminio, l'altro non scrivo per bon respecto» (Dionigi Zannettini ad Alessandro Farnese, p. 329).

pubblicamente gli Evangelii per messer Tulio, et le epistole di  
s. Paulo per un frate Reginaldo del ordine de' Predicatori.<sup>145</sup>

La lettura del testo contariniano, col suo proposito di conciliare grazia e libero arbitrio, dovette lasciare perplesso Crispoldi, tanto da indurlo a scrivere a Contarini stesso per esporre i propri dubbi.<sup>146</sup> Di questo scambio epistolare ci rimane solo la risposta di Contarini, dalla quale desumiamo la posizione dell'interlocutore veronese: Crispoldi non è soddisfatto dell'*esempio da muratore* dei quadrelli, poiché in quel modo si conclude che «nella salute nostra qualche cosa ci sia del nostro et non tutto da Dio».<sup>147</sup> Crispoldi, insomma, intende subordinare la giustificazione alla grazia divina, riducendo il ruolo dell'arbitrio umano anche nella fase di accettazione.

Ricorrendo ad ampie citazioni scolastiche, Contarini introduce la risposta segnando la differenza esegetica che lo contrappone all'interlocutore. Secondo Crispoldi, il concorso di grazia e adesione lede la bontà divina, poiché sarebbero troppo pochi gli uomini in grado di contrastare realmente l'inclinazione al male e rivolgersi al Bene assoluto.<sup>148</sup> Contarini invece è di tutt'altro parere: ammettere che alcuni siano completamente privi dell'aiuto divino (i reprobis) significa derogare alla bontà divina, che è universale; inoltre, predicare questa dottrina significa gettare gli auditori nella disperazione o nella superbia, convincendoli che sono irrimediabilmente dannati o

---

<sup>145</sup> Gregorio Cortese a Contarini, 20 giugno 1537, c. 23r. La testimonianza è riconfermata da Ercole Gonzaga il quale denunciava le velleità agostiniane del Nerli «quale voria tutto 'l dì quella bella festa ch'aveva cominciata costì in Verona che li plebei andassino predicando della predestinatione et gridando col crucifisso in mano "Christo, Christo" per la terra» (Cfr. M. FIRPO – D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, p. 37, n. 7).

<sup>146</sup> Per un'esposizione della controversia si veda F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, pp. 831-4.

<sup>147</sup> Contarini a Tullio Crispoldi, 1538, p. 866.

<sup>148</sup> *Ibidem*: «A voi pare che se non poniamo nelli reprobis mancare da Dio qualche aiuto particolare, senza il quale non se possi venire alla salute, siamo necessitati di attribuire alli predestinati qualche cosa, la quale non sia da Dio ma da loro, et così che si possino gloriarsi in sé medesimi et non in Dio, per il che molto derogasi alla bontà divina».

sicuramente prescelti.<sup>149</sup> La soluzione di Contarini è con ogni evidenza compromissoria; eppure l'interrogativo che egli contrappone a Crispolti dimostra una preoccupazione reale, che egli descrive con le parole di un fedele autenticamente turbato:

Ma direte forse "a me non fa difficoltà se Iddio di questa massa di perdizione ha voluto scegliere alcuni et il resto lasciare nella sua perdizione" (perché invero tanto è dir così, quanto dire che quello aiuto non sia sufficiente). Se questo modo a voi non fa difficoltà, a me et a molti altri meco fa difficoltà grandissima.<sup>150</sup>

Contarini crede fermamente nella bontà divina e, proprio per questo, egli non può accettare che Dio condanni un uomo senza possibilità formale di redenzione; né gli basta l'argomento agostiniano che dei piani divini l'uomo non può aver cognizione.<sup>151</sup> Egli rincara la dose, sostenendo che se i reprobri fossero destinati senza rimedio alla dannazione, meriterebbero la compassione umana – anche qualora si trattasse di Belzebù.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> *Ibidem*: «et a me pare che se alli reprobri ha mancato qualche aiuto et ausilio particolare da Dio, il quale sia necessario alla salute, dicesi qualsivoglia che molto si deroghi alla bontà divina; et li dannati sieno degni di grande commiserazione; et che il predicare questo modo ponga li auditori in disperatione da una parte et in presontione dall'altra».

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 868.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 867; cfr. *Rm.* 11, 33-36; AGOSTINO, *Lettera* 22, 5; *Lettera* 194, 2-3; *Contra Iulianum opus imperfectum*, I, 38 (cfr. A. TRAPÈ, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, p. 228). Contarini fa riferimento anche a un ulteriore passo di AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 19: «non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt». Tuttavia, l'argomento è riportato in termini diversi, come Contarini stesso confessa (*Ibidem*: «Perdonatemi, io sono molto negligente in voltare libri, però scrivo quanto mi ricordo»).

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 868: «[...] mi pare molto novo, quando io sento a dire costui, diciamo Iuda, non puoteva uscire dalla miseria, la quale lui non se l'ha procurata, ma nella quale lui era nato, se Iddio non l'aiutava, né da altri poteva esser aiutato che da esso Iddio [...]. O messer Tullio mio, così zelante della misericordia, della gratia de Dio, non pare alle orecchie vostre molto duro, molto estraneo questo parlare? A me certo par durissimo. Ditemi, non è Iuda degno di grande

Tra la fine del 1538 e l'inizio del 1539 la controversia veronese si allarga al confronto fra Marcantonio Flaminio, Contarini e Seripando.<sup>153</sup> Trovatosi davanti la lettera di Crispolti e la risposta del Contarini<sup>154</sup>, l'umanista vittoriese, futuro revisore del *Beneficio di Cristo*<sup>155</sup>, dovette trovarsi ben d'accordo col predicatore nell'interpretazione delle dottrine su libero arbitrio e predestinazione. In dicembre Flaminio scrive direttamente a Contarini chiedendo spiegazioni. In seguito, nell'estate del 1538, dalla sua residenza in Campania, Flaminio si confronta con il generale degli Agostiniani, Girolamo Seripando, promotore di un agostinismo moderato.<sup>156</sup> Le posizioni in campo sono riassunte dal Flaminio in questi termini:

Dico che sono due openioni, l'una delle quali par che dica che la gratia del Signore sia come il sole, il quale quanto è in sé illumina egualmente ognuno, et che così il non por come il porre obstacolo a questo superceleste lume è mera operatione del nostro libero arbitrio. La altra opinione dice che senza

---

compassione, *si stetit per Deum et non per ipsum?*». L'analisi del caso di Belzebù si trova *Ivi*, p. 869.

<sup>153</sup> Di questo carteggio ci rimangono solo le lettere di Flaminio, dalle quali si evince solo in parte l'argomentazione difensiva di Contarini.

<sup>154</sup> Marcantonio Flaminio a Contarini, dicembre 1538, p. 63: «Ho letto la lettera di Ms. Tullio et la riposta di V. S. reverendissima con mio gran piacere et utilità».

<sup>155</sup> Sulla gestazione del *Beneficio di Cristo* e le ipotesi di un legame con Contarini si veda C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 32; sul giudizio di Contarini a proposito del testo si veda M. FIRPO., *Valdesiani e Spirituali*, p. 111; ID., *Vittore Soranzo*, p. 104.

<sup>156</sup> Sull'Agostinismo moderato di Seripando e Contarini si veda C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 118. La ricerca di una via intermedia è testimoniata in calce alla lettera di Seripando a Flaminio, 3 luglio 1539, p. 219: «[...] acciochè non nascessero tante zianie tra coloro, a chi toccaria mettere pace, perchè non potemo negare che da un modo di predicar la gratia è nata tra molti opinione di non voler né fuggire il peccato né far bene, con dire: “Se Dio mi darà la gratia, a ogni modo farò bene; quando non me la dia, non voglio perder tempo”. Dall'altro modo è nata una confidentia nelle opere et nelle forze proprie troppo pernitirosa».



particular gratia et aiuto de Dio lo huomo non se astiene di mettere oppositione a quella luce beata.<sup>157</sup>

Per parte sua, Flaminio si dice persuaso dalla posizione di Crispoldi, al quale mostra ogni lettera di questo carteggio.<sup>158</sup> Egli infatti non ammette che l'uomo possa confidare in sé stesso per il conseguimento della salvezza. Inoltre, egli si meraviglia delle questioni avanzate da Contarini: porsi il problema della crudeltà di Dio verso i reprobì è «cosa strana et absurda», poiché la mente umana – teste i padri della Chiesa – non ha la capacità di penetrare i disegni della mente divina sulle creature.<sup>159</sup> Più volte Flaminio ripete che, consci della natura umana incline al male, è preferibile la predeterminazione necessaria di Dio piuttosto che il consenso umano: l'uomo, dunque, sarebbe

---

<sup>157</sup> Marcantonio Flaminio a Contarini, dicembre 1538, p. 63. P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano*, p. 77, definisce la proposta di Flaminio «ben più scientifica di quella di Contarini».

<sup>158</sup> Cfr. Marcantonio Flaminio a Contarini, gennaio 1539, p. 69: «[...] li suoi dottissimi discorsi gioveranno non solamente a me, ma anchora a molti altri che li leggeranno».

<sup>159</sup> Marcantonio Flaminio a Contarini, dicembre 1538, p. 65: «Qual è dunque questa opinione tanto strana et quasi absurda? Quella che impugna V. S. come cosa strana et absurda, quella che non può piacere allo intelletto humano, perché par che faccia Dio parziale et crudele. [...] Queste et altri simili ragioni mi occorreno in defensione di Ms. Tullio, anzi di santo Agostino et di santo Ambrosio nella *Epistola a Demetriade* et nel libro *De vocatione gentium*, con li quali dottori consenteno san Prospero, santo Anselmo, santo Bernardo et santo Thomaso con molti altri theologi grandi et illustri». Quanto ai riferimenti di Flaminio, l'*Epistola ad Demetriadem* è in realtà attribuibile a Pelagio (cfr. PATROLOGIA LATINA, 33, col. 1099; PELAGIO, *Epistola a Demetriade*); si veda anche PROSPERO D'AQUITANIA, *De vocatione gentium*; ANSELMO D'AOSTA, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 22 a. 1; III<sup>a</sup> q. 24 a. 1. Nell'argomentazione seguente, Flaminio fa riferimento a due tipi di volontà esercitati da Dio: la *voluntas beneplaciti*, cioè ciò che Dio ha propriamente decretato per il corso degli eventi; e la *voluntas signi*, cioè ciò che si rende manifesto della volontà divina entro gli eventi del mondo. La *voluntas signi* è dunque una parte della *voluntas beneplaciti*, un sottoinsieme accessibile alla conoscenza umana (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 19 a. 11 co.; *De veritate*, q. 23 a. 3 co.).

talmente rivolto al peccato che solo pochi avrebbero forze sufficienti a salvarsi.

L'argomento sull'inclinazione al male, però, non è probante: esso si basa su una considerazione statistica, non apodittica, su quanti uomini potrebbero o meno salvarsi. Il vero argomento addotto da Flaminio è accennato nella lettera di dicembre, e poi ampliato nella successiva lettera di gennaio 1539. Nel primo testo si ha la formulazione più chiara:

Appresso: se è il vero, sì come dicono li theologi approbati, che tutte le cose pertinenti alla salute nostra sonno incluse fra gli effetti della predestinatione, secondo quelli detti del lo Apostolo, che cosa hai che tu non habbia ricevuto? Et altrove: il volere et il perficere è dono del Signore et non siamo sofficienti a pensar cosa buona da noi, etc. Dico: se tutte le cose che ci conducono alla vita eterna sono effetti della predestinatione, perché non vogliamo credere che anchora il porre ostacolo alla gratia sia incluso nella predestinatione?<sup>160</sup>

Di tutti gli argomenti contro la formula compromissoria di Contarini, questo è il solo che si possa ritenere filosoficamente ineccepibile, poiché fa leva sulle premesse stesse del discorso contariniano. Posta una catena causale con vincoli necessari che dipendono dalla causa prima, e posta al contempo la prescienza divina, è aporetico ammettere che delle eventuali cause esterne, indipendenti dall'azione del primo principio, possano determinare effetti differenti. Quell'assenso alla grazia, che per Contarini è emblema della cooperazione umana alla salvezza – e dunque essenziale a salvare il libero arbitrio – per Flaminio non è altro che una delle tante manifestazioni dell'azione causale

---

<sup>160</sup> Marcantonio Flaminio a Contarini, dicembre 1538, p. 64 L'argomento è ripreso da Marcantonio Flaminio a Contarini, gennaio 1539, p. 70: «A quel discorso che fa V. S. de potentia et habilitate ad gratiam et fidem si può rispondere che come il potere haver la fede et la carità è proprio del huomo in quanto è animale rationale, ma il credere attualmente non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei, così il potere havere lo assenso della gratia è cosa presupposta dalla predestinatione, ma il consentire attualmente alla gratia non si fa senza lo aiuto di Dio, il quale per sua misericordia opera che quella potentia venga ad atto. Anzi possiamo dire che non solamente il credere, ma anchora il poter credere, parlando della potentia propinqua, è dono della gratia divina [...]».

divina: Dio delibera non solo chi merita la grazia, ma anche chi vi acconsentirà e chi la rifiuterà.<sup>161</sup> La risposta di Contarini a queste obiezioni non si è conservata: improvvisamente, nella sua ultima lettera del 25 gennaio del 1539, Flaminio sospende la discussione ringraziando l'interlocutore e rinviando il dibattito a un incontro di persona.<sup>162</sup>

Nel luglio del 1539 però Seripando riapre la questione con una nuova lettera a Flaminio.<sup>163</sup> Entrambi si trovano in Campania (Seripando a Napoli, Flaminio a Caserta) e devono aver avuto occasione di discutere insieme sulla controversia e le implicazioni dottrinali che questa portava. Seripando recupera alcuni concetti fondamentali della lettera di Contarini: l'azione gratifica di Dio investe ogni uomo, sia come motore esteriore (cioè nella Scrittura e nella predica, ossia la Legge), sia come motore interiore (ossia nell'inclinazione al bene). Ciò è quanto Seripando definisce 'gratia precedente', alla quale è necessario il consenso umano, ossia l'accettazione dell'inclinazione da parte della volontà umana. Infine, Seripando osserva che per completare il processo salvifico, Dio invia ad alcuni una grazia secondaria, detta 'sussequente':

Non dubito niente che la gratia del Signor Dio mollifica e cuori et però la metto che preceda il voler nostro, et doppo il voler nostro senza la gratia che segue non saremo se non lapidei et inimici come prima. [...] Tutte le cose pertinenti alla salute a questo modo sono effetti della predestinatione, cioè provengono dalla gratia di Dio, perchè il primo moto è suo,

---

<sup>161</sup> Marcantonio Flaminio a Contarini, gennaio 1539 p. 69: «Et se questo è vero, come possiamo dire che questo consenso sia cosa occasionale et non effetto della predestinatione?»; *Ivi*, p. 71: «Adonque s'el nostro libero arbitrio non mette ostacolo alla gratia de Dio, ringratiamo sua Maestà, la quale cel toglie dall'anima per la sua misericordia, et non diamo la gloria alla depravatissima natura nostra, ma alla santissima gratia del Signore».

<sup>162</sup> Marcantonio Flaminio a Contarini, 25 gennaio 1539, p. 74: «Et benché doverei forse acquetarmi alle ragioni di quella et seguire la sua opinione, nientedimeno restando anchora dubioso, ho risposto a quello che scrive V. S. reverendissima, ma considerando poi ch'io haveva poca discretione a dar molestia a quella di legere et rispondere con letere a tante mie ciancie, non ho voluto mandar la letera, riservandomi a mostrarla alla venuta nostra».

<sup>163</sup> Di questo carteggio discute F. PELLEGRINI, *La controversia teologica veronese*, pp. 103-15.

il nostro consentire è niente se non in virtù di quel primo  
moto et per la gratia sussequente [...].<sup>164</sup>

Seripando dunque individua tre livelli del processo di salvezza: una grazia universale antecedente, rivolta a tutti gli uomini; una fase di consenso, in cui si esercita la libertà umana; infine, una seconda gratificazione, che determina reprobati ed eletti.<sup>165</sup> Contro questa tripartizione – che di fatto compendia lo schema compromissorio di Contarini fra grazia e consenso – insorge Flaminio. Nella lettera del 25 luglio egli ribatte che la fase del consenso, tanto pretestuosamente addotta a difesa del libero arbitrio, in realtà è anch'essa subordinata alla predestinazione divina e ne è manifestazione.<sup>166</sup> La differenza tra le due posizioni è ben sintetizzata in questa frase: «possiamo concludere che la differentia che è tra la nostra opinione et quella di V. S. consiste solamente in questo: che voi fare più gagliardo il libero arbitrio che non facciamo noi». <sup>167</sup> Né Flaminio accetta l'inserzione extra-ordinaria della 'gratia sussequente', che gli pare una derisione dei miseri uomini, prima invitati a fare il bene e poi inderogabilmente dannati.<sup>168</sup>

L'aspetto più interessante dell'ultima risposta di Flaminio è la precisazione sul concetto di libertà che egli – e per esteso, gli

---

<sup>164</sup> Girolamo Seripando a Marcantonio Flaminio, 3 luglio 1539 p. 217.

<sup>165</sup> La tripartizione è chiarita nella lettera a Flaminio del 31 luglio (Girolamo Seripando a Marcantonio Flaminio, 31 luglio 1539, p. 222). Seripando osserva che gli uomini acconsentono alla prima grazia ma poi non sempre si comportano bene. Coloro i quali, pur avendo acconsentito alla prima, non mantengono una condotta pia, non sono degni della seconda grazia: «ho detto 'finalmente' perché qualche volta costoro consentono alla prima gratia et li è data la seconda, nella quale non perseverano, ma ritornano a cascare; perché, come tengono tutti li theologi, in questa vita per qualche spatio possono gl'eletti essere in disgratia et li reprobati in gratia».

<sup>166</sup> Il ruolo del consenso è parzialmente moderato nella lettera del 31 luglio in cui, se si fa salvo il ruolo attivo dell'uomo, tuttavia se ne sottolinea l'insufficienza e l'intrinseca debolezza (Girolamo Seripando a Marcantonio Flaminio, 31 luglio 1539, p. 223).

<sup>167</sup> Girolamo Seripando a Marcantonio Flaminio, 3 luglio 1539, pp. 207-8.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 205: «diranno che Dio non contentandosi di tenerli in perpetua miseria ha voluto hancora prendersi gioco di questa sua infelicità, offrendogli la gratia proveniente, senza la sussequente [...]».

agostiniani a lui vicini – sostiene: «non si dice che l'arbitrio de l' homo sia libero, perciò che egli habbia forza di far male o bene; ma perciò che a voler il bene o il male da niuno egli può esser costretto».<sup>169</sup> Ciò comporta che Dio non forzi nessuno a obbedire con necessità alla grazia, bensì «dispone con quella sua eloquentia e facilmente mollifica ogni durissimo cuore».<sup>170</sup> Il 6 agosto, poi, Flaminio invia un'ennesima lettera di congedo a Contarini: si dice grato dello scambio dottrinale ma altrettanto risoluto a non voler proseguire nel confronto.<sup>171</sup>

\*

Nel pubblicare la trascrizione del *Codice Fracastoriano* 275-271 della Biblioteca Capitolare di Verona, nel 1954 Francesco Pellegrini rendeva noto un inedito dialogo filosofico di Girolamo Fracastoro, composto nei mesi successivi alla disputa veronese sul libero arbitrio. Si tratta di un testo straordinario, nel quale gli attori impersonano tutte le posizioni emerse dalla controversia: uno specchio di vicende reali, raccolte in forma di dialogo da Fracastoro che poteva vantare la conoscenza diretta e stretta di tutti i protagonisti in campo.<sup>172</sup> Questo contesto impedisce di affrontare analiticamente il dialogo ma, nondimeno, alcune considerazioni sono d'obbligo sul rapporto fra Flaminio, Fracastoro e Contarini e sulla confluenza dei loro pensieri nella dialettica del testo.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> Marcantonio Flaminio a Girolamo Seripando, 25 luglio 1539, p. 206.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> Marcantonio Flaminio a Girolamo Seripando, 6 agosto 1539, pp. 209-10.

<sup>172</sup> Cfr. F. PELLEGRINI, *La controversia teologica veronese*, p. 85. A tal proposito, accolgo l'osservazione di R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, p. 246, per la quale Fracastoro non si limita a prospettare in modo neutro le varie posizioni in campo (come voleva PELLEGRINI, *Ivi*, p. 131) ma è realmente interessato alla soluzione del problema. Basterebbe guardare i toni con cui si esprime il borioso Echecrate per notare che oltre la coloritura del personaggio si cela l'idiosincrasia dell'autore. Sulla scelta di non proseguire il dialogo né pubblicarlo potrebbe aver influito la polemica generata dal *Beneficio di Cristo*.

<sup>173</sup> Per un'analisi complessiva del dialogo rimando al saggio, seppur datato ed eccessivamente apologetico, di F. PELLEGRINI, *La controversia teologica veronese*, pp. 117-38; nonché ai più analitici contributi di N. BADALONI, *Il significato filosofico*, pp. 40-69; R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, pp. 238-50.

Allievo del comune maestro Pomponazzi, Fracastoro introduce il dialogo con una discussione sui problemi della causazione mediata o immediata, universale o singolare, del rapporto fra causa prima e materia, della causa parziale.<sup>174</sup> Tutti gli interpreti odierni sono concordi nell'identificare in Teage la voce di Fracastoro, il quale condivide le dottrine di Contarini. Teage espone il nucleo del proprio pensiero al termine della prima giornata: i meriti hanno un certo valore, una *dignitas ex conditione*, nel processo di salvezza.<sup>175</sup> Davanti alla strenua difesa dell'arbitrio umano, senza il quale premi e punizioni sarebbero del tutto inutili, interviene Caridemo – *alter ego* forse di Gian Matteo Giberti – il quale riequilibra il discorso e sottolinea che i meriti morali sono manifestazione della grazia ricevuta: la posizione pelagiana è arginata osservando che solo la grazia di Dio può salvare l'uomo; d'altro canto, l'agostinismo radicale di Flaminio (impersonato dal borioso Echecrate) è frenato dalla costante attenzione per il valore del libero assenso alla grazia divina.<sup>176</sup>

*La lettera De iustificatione (1541)*

È utile, in conclusione, mostrare che la soluzione compromissoria su grazia e libero arbitrio non si esaurisce nello scambio epistolare col Tolomei, ma diventa fondamento della dottrina della *Rechtovertigungslehre*. Chiamato a chiarire la formula della doppia giustificazione di Regensburg, il 25 maggio del 1541 Contarini si

---

<sup>174</sup> G. FRACASTORO, *Scritti inediti*, pp. 141-5.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>176</sup> G. FRACASTORO, *Scritti inediti*, p. 162, p. 172. Cfr. R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, p. 247. Per la stessa ragione di Caridemo, non posso accogliere l'ipotesi di Ramberti (p. 141) che fa di Contarini un semi-pelagiano (cfr. *supra*, n. 180). La lettera a Tolomei del dicembre 1537 è cristallina su questa ambiguità: Contarini sta cercando una via compromissoria contro l'eccesso dell'agostinismo radicale e del pelagianesimo cattolico. Tacciare questo compromesso di 'semi-pelagianesimo' significa ignorare un preciso interesse argomentativo del Cardinale; senza contare che, a questo punto, egli non sarebbe meno semi-agostiniano che semi-pelagiano, visto che tiene fermi argomenti di entrambi.

rivolge a Ercole Gonzaga, amico e anch'esso allievo di Pomponazzi.<sup>177</sup> Il nodo centrale della lettera è che l'uomo dispone di due forme di giustizia: una *justitia inhaerens*, ossia un'inclinazione alla carità e principio della giustificazione; una *justitia imputata* o *donata* – sostenuta da Agostino e Lutero – cioè una deliberazione divina concessa gratuitamente.<sup>178</sup> Le due giustizie, pur concorrenti alla salvezza, sono distinte da un diverso grado di perfezione agli occhi di Dio.<sup>179</sup>

Tale impostazione del problema era stata già proposta dal teologo olandese Albert Pigge e dal suo allievo Johannes Gropper: il primo, corrispondente di Contarini; il secondo, legato per parte

---

<sup>177</sup> Due giorni dopo Contarini riceve una lettera di Pietro Bembo, in cui apprende che la sua proposta sulla giustificazione ha generato disappunto di molti cardinali in Collegio: *Quot enim capita, tot sententiae* è l'espressione di Bembo per suggerire che le posizioni in confronto erano molte e variamente sfumate (Pietro Bembo a Contarini, 27 maggio 1541, p. 169). Sul sostegno di Bembo a Contarini si veda P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano*, p. 106.

<sup>178</sup> Contarini a Ercole Gonzaga, 25 maggio 1541, p. 28: «Attingimus autem ad duplicem iustitiam, alteram nobis inhaerentem, qua incipimus esse iusti et efficimur 'consortes divinae naturae' et habemus charitatem diffusam in cordibus nostris; alteram vero non inhaerentem, sed nobis donatam cum Christo, iustitiam inquam Christi et omne eius meritum». Per un'analisi delle forme di giustizia si veda F. HÜNERMANN, *Die Rechtfestigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini*, pp. 15-22: 19: «A) Weder mit der katholischen noch der protestantischen Auffassung ist die Annahme einer doppelten Gerechtigkeit vereinbar. B) Katholisch ist der Begriff der inhärenten Gerechtigkeit; im Geiste der katholischen Auffassung liegt es, wenn Contarini diese zur Grundlage und Voraussetzung für die imputierte Gerechtigkeit macht. C) Reformatorisch ist der Begriff der imputierten Gerechtigkeit und ebenso die Lehre, dass der Mensch sich nur auf diese allein stützen dürfe, um vor Gott als gerecht zu gelten».

<sup>179</sup> Un'interessante precisazione è proposta da A. N.S. LANE, *Justification by faith*, p. 58, il quale osserva che il riferimento alle due forme di giustificazione non comporta *eo ipso* che sussista doppia giustificazione (contro la tesi proposta da E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 228, p. 227): benché si faccia salva la cooperazione alla carità, tuttavia la giustizia determinante per la salvezza del cristiano è solo quella che procede dalla grazia divina. Ciò sembra sostenere un'interpretazione 'filo-protestante' del testo contariniano. D'altra parte, come si vedrà al termine di questo capitolo, questa è l'impressione che gli intellettuali romani si formarono dall'andamento dei Colloqui.

cattolica a Regensburg, sul cui testo fondamentale (il *Regensburger Buch*) i teologi si confrontarono nelle sedute.<sup>180</sup> In realtà, Heinz Mackensen ha lucidamente proposto che Contarini non fosse debitore dei teologi tedesco-olandesi, ma avesse già sviluppato una posizione propria sulla conciliazione delle due forme di giustizia a partire dalle sue lettere giovanili con Giustiniani.<sup>181</sup> A questa tesi occorrerebbe aggiungere che i testi e le lettere sul libero arbitrio degli anni Trenta (*Confutatio*, alla Colonna e a Tolomei, oltre che la Controversia veronese) furono essenziali per la costruzione di un modello compromissorio. In una data imprecisata Contarini compone una lettera di risposta a Pigge sul tema della giustificazione. Ancora una volta Contarini coglie l'occasione per precisare il suo pensiero sulla giustizia. Nell'uomo sussiste un *habitus*, infuso da Dio, che gli consente di vivere nella vita cristiana.<sup>182</sup> Tuttavia egli segnala subito i caratteri e i limiti di questa disposizione:

In secondo luogo, ciò che è stato dato da Dio in modo inerente all'anima è la giustizia, con la quale possiamo dirci formalmente giusti; tuttavia è imperfetta e come un seme che matura in frutto, come dice Cristo nel Vangelo. Grazie a questo frutto siamo congiunti a Cristo e, come tu stesso ben dici, possono essere imputate a noi quelle cose che sono proprie di Cristo; in questo senso si può riparare il nostro difetto e la nostra giustizia.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Sul giudizio di Contarini come semi-pelagiano cfr. F. PELLEGRINI, *La controversia teologica veronese*, p. 88; F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 660-9; R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, p. 241; C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, III, p. 151; S. EHSES, *Johannes Gropplers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*.

<sup>181</sup> H. MACKENSEN, *The diplomatic role of Gasparo Contarini*, pp. 319-20; A. MARRANZINI, *I colloqui di Ratisbona*, p. 191; H. RÜCKERT, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, p. 103.

<sup>182</sup> Contarini ad Albert Pigge, data incerta, p. 350: «putas esse etiam quoddam immanens per modum habitus infusum in nobis divinitus, quo ut forma quadam, quae menti inhaeret, vivimus vita christiana et sumus membra Christi viventia [...]».

<sup>183</sup> *Ibidem*: «Alterum est quod id animae inhaerens a Deo inditum sit iustitia, qua possimus dici formaliter iusti, imperfecta tamen et veluti semen quoddam quod germinat fructum, ut dicitur a Christo in Evangelio, per quod inserimur Christo et per quod, ut bene tu quoque dicis, possunt ea quae



In questa esposizione della giustizia inerente, emerge con chiarezza che l'uomo è giustificato solo *formaliter*, poiché il primo *habitus* concesso da Dio non è definitivo e richiede un'adesione concreta del soggetto. Contarini crede di poter salvare in questi termini l'imputabilità delle azioni buone e cattive, nella forma del consenso-resistenza alla grazia universale.<sup>184</sup>

La relazione tra le due forme di giustizia, dunque, ripropone esattamente la cooperazione fra libero arbitrio e grazia divina. La giustizia inerente, infatti, muove il soggetto alla carità secondo un principio d'azione intrinseco e autonomo: essa dispone l'uomo all'agire in modo pio, ma richiede che l'uomo metta attivamente mano a tale azione. Contarini osserva che l'uomo si giustifica per fede non *formaliter*, bensì *efficienter*, cioè con una fede informata nell'esercizio della carità.<sup>185</sup> Solo per questo motivo l'uomo potrà essere considerato autentico responsabile della propria scelta e azione. Non accade altrettanto con la giustizia imputata: in questo secondo caso è la deliberazione di Dio a determinare la salvezza, come principio d'azione estrinseco la cui forza è necessaria e inderogabile. Ma questa soluzione pare a Contarini del tutto inaccettabile, poiché toglie all'uomo l'imputabilità delle proprie azioni cattive, attribuendola a Dio.<sup>186</sup> Egli deve dunque ammettere una forma di assenso alla grazia, capace di restituire all'uomo un ruolo etico.<sup>187</sup>

---

Christi sunt imputari nobis; atque hac ratione suppleri nostro defectui et iustitiae nostrae».

<sup>184</sup> Cfr. A. MARRANZINI, *I colloqui di Ratisbona*, pp. 176-9.

<sup>185</sup> G. CONTARINI, *De iustificatione*, p. 29: «Fide iustificamur, non formaliter, quod scilicet fides inhaerens nobis efficiat nos iustos, sicuti albedo efficit parietem album aut sanitas hominem sanum [...]. Sed vera est propositio, si capiatur efficienter, sicuti linitio efficit parietem album et medicatio efficit sanum. [...] Idcirco fides, quae iustificat, est fides formata per charitatem seu efficax per charitatem, ad quam nisi pervenerit, est inefficax ad iustificationem».

<sup>186</sup> Cfr. Marcantonio Flaminio a Girolamo Seripando, 25 luglio 1539, p. 202: «Questa opinione non piace a V. S. perché le pare ch'ella nieghi il libero arbitrio et faccia essere i reprobis escusabili, et finalmente faccia esser Dio causa del peccato [...]».

<sup>187</sup> G. CONTARINI, *De iustificatione*, p. 27: «Hic autem motus incipit a voluntate, quae obediens Deo et fidei efficit, ut intellectus assentiatur absque

Se nel carteggio con Flaminio Contarini aveva dovuto puntellare il valore del libero arbitrio contro una lettura radicale dell'agostinismo, a Roma conosce il problema esattamente inverso. Le perplessità del Gonzaga non sono le sole a raggiungerlo: al rientro da Regensburg, nell'estate del 1541, egli riceve la critica di un altro suo amico e collega, Jacopo Sadoletto.<sup>188</sup> Ignaro del coinvolgimento diretto di Contarini nella redazione di *duplex justitia*, Sadoletto valuta la formula compromissoria in un trattatello *De iustitia nobis inhaerente et de iustitia Christi imputata*, concludendo che il raggiungimento della salvezza era possibile attraverso il *recte facere* e il *bonum operari*:

perciò se si trae così questa conclusione, dobbiamo fare affidamento sulla giustizia inerente in noi e sulle nostre buone opere per guadagnare le promesse di Dio, in modo da conoscere che quella stessa giustizia è stata generata in noi da Dio in accordo e cooperazione con il libero arbitrio.<sup>189</sup>

---

haesitatione traditis a Deo et ideo promissionibus divis confidat et concipiat ex illis firmam fiduciam, quae pertinet ad voluntatem, ut quasi circulo quodam incipiat a voluntate haec fides et desinat in voluntatem». Su questo assenso non sono affatto d'accordo con quanto afferma GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 231, riducendolo a concetto luterano. L'*assensus* è già centrale per AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: «Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare»; ovvero per TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 2 a. 1 ad 3: «intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum». Inoltre, esso è centrale nell'impostazione semi-pelagiana di un cattolico come Gropper (cfr. P. RICCA, *I colloqui di Ratisbona*, p. 230).

<sup>188</sup> Sul confronto tra Contarini e Sadoletto si veda F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, pp. 484-94, pp. 692-5. In particolare, è interessante la lettera del segretario Paolo Sadoletto a Ludovico Beccadelli del 22 giugno 1541, p. XXI: «Il vescovo Vergerio ha mandato a Monsignore queste due cedule come accordale costì tra questi theologi deputati; dove egli s'è un poco turbato, parendoli che si pigli quella benedetta justificatione in modo che inclini assai nella opinione lutherana, et perciò che resti pur sempre quel periculo et quella occasione di fare le genti più licentiose nel vivere, affermandosi così nudamente *quod non debemus niti iustitia nobis inhaerente, sed Iustitia Christi*».

<sup>189</sup> J. SADOLETO, *De iustitia nobis inhaerente*, p. 165: «quare si ista conclusio sic proferatur, debere nos quidem iustitia nobis inhaerente et bonis nostris

Sadoleto dunque accentua con forza il valore del consenso alla grazia, che Contarini invece sembrava aver smorzato per raggiungere un bilanciato rapporto fra grazia e adesione. Da un lato, infatti, Contarini mostrava che l'influsso intrinseco della grazia divina si concretizza anche nelle opere della carità; e che la vera fede è una fede attiva, amante delle buone opere interne ed esterne (la fede e il rito)<sup>190</sup>; dall'altro lato, però, egli sosteneva con forza l'infermità della giustizia inerente a vantaggio del primato della giustizia imputata.<sup>191</sup> Scoperta poi la paternità contariniana del documento, Sadoleto mandava a dire a Beccadelli di essersi pentito per le conseguenze politiche del suo *pamphlet*; epperò lamentava l'ambiguità del testo di Contarini, osservando che «a questi tempi tali si debbano proporre le conclusioni in tal modo che non habbiamo bisogno di tanta declaratione».<sup>192</sup> Ma a partire dall'estate del 1541 il giudizio negativo sulla formula contariniana dominava nel Sacro Collegio: erano molti infatti a ritenere che il binomio *inhaerens-imputatus* fosse in realtà un sotterfugio retorico, che mal celava la schiacciante priorità della sola grazia sulle opere.<sup>193</sup>

---

operibus aliquantulum niti ad consequendas promissiones Dei, ita ut cognoscamus eam ipsam iustitiam in nobis progenitam esse a Deo, consentiente et cooperante libero arbitrio nostro [...]».

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 161: «Haec iustificatio potest dici fieri ex operibus et potest appellari iustificatio operum; prior vero, qua quis efficitur nova creatura in Christo, non debetur operibus nostris, sed Spiritui sancto, qui movet corda nostra removendo ea a vita peccati et per fidem erigendo ad Deum per Christum, donec fiat compos charitatis et gratiae, ut superius late exposuimus; ex operibus tamen, quae sequuntur, ostenditur haec iustificatio et haec fides perfecta seu formata et efficax per charitatem, ut dicit Iacobus in sua epistola».

<sup>191</sup> Così emerge chiaramente nella difesa contariniana della giustizia imputata nell'*Epistola de iustificatione* (p. 29): «Ego prorsus existimo pie et christiane dici, quod debeamus niti, niti inquam tanquam re stabili, quae certo nos sustentat, iusticia Christi nobis donata, non autem sanctitate et gratia nobis inhaerente. Haec enim nostra iusticia est inchoata et imperfecta, quae tueri nos non potest, quin 'in multis offendamus, 'quin petamus 'dimitti nobis debita nostra'».

<sup>192</sup> Paolo Sadoleto a Ludovico Beccadelli, 15 dicembre 1541 (riportato da G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti*, p. 192).

<sup>193</sup> A tal proposito è interessante la deposizione di Bartolomeo Bartoli il quale confessa che, dialogando con Tommaso Badia, aveva trovato la posizione di Contarini molto vicina al modello luterano. Cfr. M. FIRPO – D. MARCATTO, *Il*

### *Un bilancio*

La domanda posta da Flaminio nella sua lettera scopre un punto fortemente critico nell'impostazione di Contarini, ma certo non l'unico. La formula compromissoria tra grazia e consenso, predestinazione e libero arbitrio, deve essere verificata da un punto di vista di nessi causali. Flaminio osserva che i vincoli eziologici imposti dalla predestinazione eliminano *de facto* il margine d'azione umana, sancendo la totale dipendenza dalla deliberazione divina. Ma una critica analoga potrebbe essere fatta anche per la soluzione della lettera a Vittoria Colonna: se Dio è causa prima ed esercita un'azione reale sulle cause contingenti – come Contarini stesso afferma – che cosa determinerà il prevalere di un effetto contingente sull'altro? Se l'effetto contingente è predeterminato da Dio, la causa seconda sarebbe allora necessitata; nel caso contrario, se Dio non predeterminasse l'effetto, occorrerebbe invocare una causa esterna alla gerarchia causale, in grado di determinare un effetto sull'altro: ma in tal caso Dio non sarebbe più causa prima onnicomprensiva.

L'azione mediatrice di Contarini lavora proprio su questo snodo fondamentale. Egli è disposto a sacrificare la coerenza teoretica del discorso, a patto di conservare e far cooperare libero arbitrio e grazia divina. Nel proporre questa soluzione, Contarini ha un autorevole precedente in Pietro Pomponazzi, specialmente nel quarto e il quinto libro del *De fato*. La struttura dell'opera di Pomponazzi è stata studiata in profondità da Vittoria Perrone Compagni e in questo contesto vale la pena riassumere i risultati di quello studio: il *De fato* è strutturato in due blocchi argomentativi, dei quali il primo (libri I-II) affronta il problema del libero arbitrio *in via Aristotelis*, il secondo (libri III-IV) *in via theologiae*, mentre dedica il libro V a un approfondimento

---

*processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 744-8: 744: «Li risposi la cosa come era, per quanto me ricordavo, citando quella determinatione che fece il Contarino con lutherani circa materiam iustificationis [...] Allhora li sudetti vicario et mastro Sacri Palatii me dissero: “Advertite quel che dite, perché è gran differenza dire ‘fide iustificamur’ et ‘tantum fide iustificamur’ [...]”. Et perché io stavo pure fermo in quella opinione che li detti reverendissimi signori tenessero la giustificatione ex sola fide tantum [...] il mastro Sacri Palatii se conturbò et scandalizosse meco dicendo: “State cheto, non sapete quel che voi dite”».

sulla predestinazione.<sup>194</sup> Nei primi due libri Pomponazzi avrebbe raccolto e vagliato l'opinione di Aristotele e dei commentatori – specialmente Alessandro di Afrodisia, appena tradotto da Bagolino – sul rapporto fra catena causale e libero arbitrio: la conclusione del ragionamento provava che la libertà del volere è inconciliabile con la causalità fisica.<sup>195</sup> Tuttavia, assistendo all'infuriare della polemica contro i Riformati sul tema del libero arbitrio, Pomponazzi sembra aver sentito necessario ampliare il discorso, fin qui filosofico, a prospettive teologiche e politiche<sup>196</sup>: la dottrina tomista sul libero arbitrio non è più rigettata, bensì analizzata, sostanziata di argomenti e, dove necessario, corretta proprio perché la dottrina della fede richiede un discorso del tutto diverso dalla filosofia.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Sulla struttura del *De fato* e tutte le interpretazioni proposte si veda la recensione di R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, pp. 109-113.

<sup>195</sup> V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo*, p. LX.

<sup>196</sup> R. LEMAY, *Prolegomena*, p. XLVIII: «Auctor quidem fortassis in mente primo habuit ad tractatum Alexandri *De Fato* [...] responsionem parare. Quantum autem *de praedestinatione* librum adversus Thomam Aquinatem praecipue addendum decrevit sive, ut ipse innuit, quia quaestionis cum antedictis connexio decurrente argumento menti eius occurrerit, sive etiam quoniam, quod omnino praetermittere non licet, Lutheri doctrinae jam his temporibus propalatae conscius autor factus est ex cardinalis Caietani missione his temporibus perfuncta». Sulla rilevanza dei fatti tedeschi si dice persuasa anche Perrone Compagni, che però modifica l'interpretazione anti-tomista: V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo*, p. LIX-LX: «Come nelle opere precedenti, l'analisi si svolgeva alla luce del doppio criterio della coerenza coi principi della ragione naturale e della conformità al pensiero di Aristotele. Gli eventi legati allo scisma luterano non determinarono uno sviluppo in senso antitomista del progetto iniziale, come ha suggerito Lemay, bensì imposero a Pomponazzi di considerare il problema anche da un altro punto di vista, affiancando i criteri dell'analisi strettamente filosofica con criteri di valutazione politica».

<sup>197</sup> Cfr. M.E. SCRIBANO, *Il problema del libero arbitrio*, p. 65; V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo*, p. CXIX, p. CXLIII: «[...] la libertà del volere, negata nel II libro, è data invece per scontata nel IV, in quanto premessa irrinunciabile per argomentare la dottrina della fede. La reciproca inconciliabilità di queste premesse è perfettamente presente a Pomponazzi, che fin dai tempi del *De immortalitate* aveva affermato l'autonomia metodologica e la diversa destinazione dei due ambiti: la filosofia cerca la verità, la teologia costruisce l'ideologia etica pubblica».

Nell'aggiustamento della dottrina tomista Pomponazzi propone un argomento fondamentale, analogo a quello proposto da Contarini. Il problema, in questo contesto, è come riuscire ad armonizzare Dio, quale causa prima, e l'autonomia della volontà umana, quale causa autonoma. Nel libro IV del *De fato* Pomponazzi fa appello alla distinzione tomista fra conoscenza del futuro *in causis* ed *extra causas*: Dio ha prescienza assoluta dei nessi causali futuri osservando le sole cause; in tal modo la contingenza degli effetti è fatta salva.<sup>198</sup> Attraverso questa distinzione – un vero e proprio escamotage teologico, ma utile nel contesto del quarto libro – Pomponazzi riesce a sganciare l'azione causale di Dio dalle determinazioni delle cause seconde:

Dio assolutamente e totalmente non è causa di quella determinazione. Ma non ne consegue che ci sia qualcosa di cui Dio non è causa assolutamente, bensì ne consegue che c'è qualcosa di cui Dio è causa soltanto sotto un certo aspetto; il che non è incoerente.<sup>199</sup>

La prescienza divina e l'azione causale si concentrano dunque sulla volontà umana come *antecedens*, cioè considerata *ex parte ante* rispetto alla determinazione del proprio effetto: solo in questo senso possiamo ammettere che Dio sia causa prima di cause contingenti – come dice Contarini alla Colonna – e in pari tempo ammettere che l'azione causale divina sia reale.<sup>200</sup>

Oltre alla volontà antecedente, questa vicinanza teorica è manifesta in quattro aspetti centrali dell'argomentazione. In primo luogo, Pomponazzi riformula il concetto di 'reprobo' con una precisazione che richiama da vicino quella di Contarini. Egli infatti ritiene che il vero reprobo non è chi non ha ricevuto la grazia, bensì chi, pur avendola ricevuta, non ha acconsentito ad assecondarla; chi,

---

<sup>198</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *Il fato*, IV, 3, 3-8, pp. 679-81. La distinzione è proposta da TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 14 a. 13. Cfr. R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, p. 91, pp. 126-8.

<sup>199</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato*, IV, 5, 4, p. 707. Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo*, p. CXXXVII.

<sup>200</sup> Cfr. R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, p. 131.

in altre parole, pur potendo fare del bene, in realtà non ha fatto nulla.<sup>201</sup> Tale posizione, ammessa nel quinto libro del *De fato* come 'la propria posizione' [*apud me*], ammette proprio quanto Contarini cercherà di spiegare con l'esempio dei quadrelli: Dio agisce come causa su tutte le creature, toccandone l'inclinazione interiore; ma sta poi alla creatura rispondere a tale influenza, assecondandola ovvero ponendo maggiore resistenza.

In secondo luogo, Pomponazzi impiega un esempio molto significativo per esporre il compromesso fra intervento divino e libertà umana, cioè l'esempio di Giuda: lo stesso che Erasmo contrapporrà a Lutero e che Contarini riproporrà a Crispolti:

Pertanto, accade e non accade ciò che Dio vuole e non vuole in senso assoluto e con volontà determinata; invece ciò che vuole condizionatamente e non determinatamente, non accade in senso assoluto. Così Dio vuole che Giuda sia salvo se opera rettamente; perciò non vuole in senso assoluto e determinatamente che Giuda sia salvo: e pertanto in senso assoluto Giuda non è salvo. Rispetto all'affermazione: "Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi, dunque tutti gli uomini saranno salvi" dico che Dio vuole l'antecedente accompagnato da una condizione, cioè 'se operano rettamente'.<sup>202</sup>

La dannazione di Giuda diventa paradigma della soluzione compromissoria: egli infatti è imputabile di peccato solo ed esclusivamente se ha avuto una componente attiva nel compierlo; quando invece, se fosse stato predestinato senza poter partecipare attivamente al peccato, la sua condizione sarebbe a torto considerata malvagia.

---

<sup>201</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato*, V, 7, 28-9, p. 865: «Pertanto, in base alla mia interpretazione, si definiscono propriamente 'reprobi' coloro ai quali è stata concessa la grazia, ma che ne hanno abusato e per il loro abuso sono ormai caduti nell'inferno. [...] il reprobò avrebbe la possibilità di usarne bene, anche se poi non lo farà». Cfr. R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio*, p. 244.

<sup>202</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato*, IV, 5, 30-2, p. 721. Cfr. ERASMO, *Il libero arbitrio*, p. 83: «Dio sapeva già prima che Giuda avrebbe tradito il Signore e, dato che aveva la prescienza del tradimento, in un certo senso anche lo predeterminò».

In terzo luogo, benché Contarini conoscesse il riferimento erasmiano a Giuda, non è però inverosimile che il discorso di Pomponazzi fosse molto più pertinente e rilevante per il suo argomento: l'esortazione del maestro all' «operare rettamente» si propaga in ogni richiamo dell'allievo all'importanza della vita civile. Pomponazzi e Contarini condividono un'esplicita denuncia dell'oziosità, dell'inoperosità. Pomponazzi riassume alcuni tratti dell'etica religiosa luterana giudicandoli farneticazioni [*deliramenta*]: ai suoi occhi sembra assurdo ammettere che Dio causi direttamente le azioni buone dell'uomo, ma non causi altrettanto direttamente quelle malvagie.<sup>203</sup> Ma ciò corrisponde proprio alla preoccupazione di Contarini nella lettera a Tolomei: scagionare Dio dall'accusa di malignità verso l'uomo, sottolineando che il peccato è frutto di libero arbitrio. La «fondata speranza» nella salvezza, che Pomponazzi propone come modello di etica civile per il popolo, è condivisa anche da Contarini, per il quale la rassegnazione e l'inerzia «nelle actione civile» rappresenta la massima forma di stoltezza.<sup>204</sup>

Infine, come ha ben sottolineato Perrone Compagni, Pomponazzi individua nei sacramenti religiosi la manifestazione della grazia di Dio: «Il ruolo dei sacramenti come strumenti della grazia può essere stabilito da Pomponazzi nella pienezza della loro efficacia operativa: dono oggettivo (*opus operatum*) trasmesso dal sacerdote, essi sono il presupposto indispensabile a partire dal quale il merito individuale, coincidendo con la chiamata divina, trasformerà

---

<sup>203</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato*, III, 14, 45, p. 645-7: «Sostenere invece che nell'azione morale e virtuosa Dio è il primo motore, che si comporta con la volontà come il carpentiere con la scure, mentre nell'atto vizioso Dio lascia essere quell'atto e non ne è il motore, come se la scure di guidasse da sola – ebbene queste mi paiono farneticazioni». Analogo è il tono usato da Contarini nella lettera a Tolomei, in cui abbondano giudizi sulla *pazzia* e *arrogantia* della posizione luterana. Cfr. *supra*, n. 5.

<sup>204</sup> Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, p. 438. Cfr. P. POMPONAZZI, *Il fato*, V, 7, 33, p. 867: «E non saremo spinti alla disperazione e non diventeremo inoperosi; anzi, saremo colmi di una fondata speranza e diventeremo operosi e attivi. Infatti, poiché a noi, eletti tra tutti, Dio ha dato la grazia (ossia il Battesimo, la Cresima e tutti gli altri sacramenti, se noi ne usiamo bene, siamo certi di essere stati chiamati, perché senza dubbio Dio ci ha offerto la grazia». Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo*, p. CXLV.



l'elezione in predestinazione [...]».<sup>205</sup> Proprio la funzione dei sacramenti è oggetto specifico di un trattato di Contarini, redatto nell'inverno tra il 1539 e il 1540: il *De sacramentis christianae legis*.<sup>206</sup> Contarini dedica le prime pagine del primo libro ad analizzare il rapporto fra grazia resa manifesta e sacramenti della Chiesa:

Per l'uomo, dunque, poiché giunge a concetti intellettuali attraverso cose sensibili e perviene alla salvezza tramite Cristo uomo, fatto di corpo umano e sensibile, fu necessario ammettere una santificazione ed espiazione attraverso cose sensibili, entro le quali si celasse questa santificazione e grazia con la quale Dio santifica spiritualmente attraverso Cristo.<sup>207</sup>

L'attenzione per la costruzione corale dei sacramenti è centrale anche nell'*Instructio* ai predicatori, redatta nell'autunno del 1541 per la diocesi di Belluno. Egli infatti esorta i predicatori a promuovere le cerimonie religiose, i digiuni, i riti e i sacramenti fondamentali della dottrina cattolica, sottolineando che questi devono essere seguiti senza superstizione, bensì con convinzione reale nel giovamento spirituale che essi sanno fruttare.<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato*, V, 7, 33-5, p. 867; Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Critica e riforma del cristianesimo*, p. CLI-III.

<sup>206</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 23.

<sup>207</sup> G. CONTARINI, *De sacramentis christianae legis*, p. 331 C-D: «Oportuit igitur homini, qui ex sensibilibus ad intellectualia pervenit et cui contigit salus per hominem Christum constantem ex corpore humano et sensibili, sanctificationem et expiationem adhiberi quibusdam rebus sensibilibus sub quibus lateret haec sanctificatio et gratia, qua spiritualiter a Deo per Christum sanctificatur».

<sup>208</sup> G. CONTARINI, *Instructio pro praedicatoribus*, c. 118r: «Observantias etiam, ieiunia scilicet et caeteras cerimonias ab Ecclesia institutas, docendus erit populus religiose servandas esse, non superstitiose, ut in eis spes et fiducia nostra ponatur; sed ut exteriores cultus, qui et per se sint boni et mirifice faciant ad cultum interiorem animi conservandum et promovendum [...]».

### Conclusione

Al termine di questo percorso negli scritti su libero arbitrio e predestinazione, è opportuno chiedersi quale impostazione del problema caratterizzi il pensiero di Contarini, sulla cui complessità Karl von Mühlen ha parlato di una vera *Interpretationsbedürfnis*.<sup>209</sup> A tal proposito sono state formulate tre ipotesi, ben segnalate da Paolo Ricca.<sup>210</sup> Un primo gruppo di studiosi (Brieger in particolare, ma anche Fenlon) ha sostenuto che Contarini arrivasse a Regensburg con un orientamento formalmente cattolico, ma sostanzialmente luterano.<sup>211</sup> Un secondo gruppo di studiosi (Dittrich, Mackensen, Rückert, Matheson) cerca invece di studiare la complessità delle influenze che emergono nel pensiero di Contarini. Dittrich e Pellegrini, da un lato, indicano la relazione con la 'teologia coloniense' semi-pelagiana di Pigge e Gropper.<sup>212</sup> Mackensen, dall'altro lato, ha riportato l'attenzione sulla formazione filosofica di Contarini prima di Regensburg, concludendo che la sua impostazione compromissoria non è del tutto debitrice di Gropper, bensì semmai concorde con esso.<sup>213</sup>

L'indagine genetica degli scritti sul libero arbitrio consente di accertare l'impostazione compromissoria di Contarini e ha senz'altro ragione Mackensen nel riportare tale genesi alla formazione giovanile del Cardinale. A ciò vale la pena aggiungere che i contributi filosofici e le letture teologiche compiute in trent'anni hanno influito sostanzialmente nel costruire questa posizione, benchè essa risulti spesso frammentaria.<sup>214</sup> Paiono invece superficiali i giudizi di

---

<sup>209</sup> K. ZUR MÜHLEN, *Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel*, p. 332.

<sup>210</sup> P. RICCA, *I colloqui di Ratisbona*, pp. 226-34.

<sup>211</sup> T. BRIEGER, *Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk des Jahres 1541*, in particolare pp. 40-55; D. FENLON, *Heresy and obedience in Tridentine Italy*, p. 55

<sup>212</sup> Cfr. F. HÜNERMANN, *Die Rechtfestigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini*, p. 20.

<sup>213</sup> A tal proposito rimando a *supra*, n. 180.

<sup>214</sup> Il giudizio sulla frammentarietà del pensiero contariniano è proposto da H. RÜCKERT, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, p. 108; W. VON LÖWENICH, *Duplex justitia*, pp. 38-47. Non sono d'accordo con P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, p. 177, per il quale la ricostruzione genetica è superflua se scorporata dal contest della Dieta: «It is not enough to know the origins and trace the development of this doctrine in Contarini's thought; we

Matheson, per il quale Contarini fu 'amateur theologian' e 'profoundly unoriginal mind', i suoi argomenti 'second hand, second rate and stilted'.<sup>215</sup> Stupisce un giudizio tanto netto, specie quando viene da chi deliberatamente non tiene conto del pensiero filosofico di Contarini nel suo complesso (dagli scritti di metafisica alle lettere sul libero arbitrio).

In conclusione, è interessante chiedersi quali impressioni la posizione compromissoria di Contarini abbia suscitato negli ambienti intellettuali, filosofici e teologici, del suo tempo. Massimo Firpo ha messo bene in luce che questo carattere ibrido era la sola possibilità di sfuggire contemporaneamente alla «alla Scilla dell'eresia luterana e

---

must also know the intention with which he furthered it, and this we can only learn from the proceedings of the Diet itself». Tale constatazione è una *petitio principii*, invocata a pretesto per limitare l'analisi al 1541 senza fare mai luce su come lì Contarini sia arrivato. La traccia dello sviluppo genetico in Matheson non è 'enough', semplicemente perché non è mai condotta: nel saggio non compaiono mai i nomi di Aristotele, Vittoria Colonna, Lattanzio Tolomei – o delle rispettive lettere – né Pietro Pomponazzi. Ma ciò significa considerare la posizione di Regensburg come un fatto emerso dal nulla in modo inspiegabile. Eppure Contarini ha scritto su libero arbitrio e predestinazione nel 1536-7, cioè ben prima di essere preposto alla legazione tedesca.

<sup>215</sup> P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, pp. 173-4, seguito alla lettera da E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 82, la quale parla di un Contarini "sensible but unoriginal". A tal proposito concordo con il giudizio di due storici che indicano i limiti strutturali dell'analisi di Matheson. Nella recensione al testo per «The Catholic Historical Review» (58, 1973, pp. 642-643), Elizabeth Gleason sottolinea che l'analisi è manchevole e non argomentata: «Unfortunately, however, the collocutors are treated as disembodied entities; little is said about their theological development before 1541. This omission makes it difficult for the reader to understand what Contarini thought he was doing; thus he remains a stiff and distant figure». Ulteriori problemi sono esposti nella recensione di Bouwsma per «Church History» (42, 1973, pp. 133-134): «as too often happens with diplomatic narrative, it gives too little sense of the complex pressures at work. If the curia had been consistently rigid, for example, it would be hard to understand the considerable prestige of Contarini; and one craves a deeper analysis of forces there [...]. Even his portrait of Contarini seems one-dimensional when contrasted with the rich possibilities suggested in James Bruce Ross' *The Emergence of Gasparo Contarini*».

alla Cariddi di quella pelagiana»;<sup>216</sup> ma la soluzione dovette dispiacere entrambi i fronti: chi si aspettava da Contarini, in quanto cardinale, una difesa più decisa della dottrina ortodossa, non poteva che rimanere perplesso davanti alle importanti concessioni fatte alla teologia riformata in materia di grazia; d'altro canto, chi, persino fra i suoi stessi amici, guardava con favore a un confronto con le dottrine riformate, provava fastidio per la moderazione di Contarini, che ancora insisteva a far quadrare il cerchio del libero arbitrio e della predestinazione.

I primi a insorgere, come mostrato sopra, furono gli stessi predicatori contro i quali Contarini rivolgeva la propria invettiva. Ma al suo rientro dai Colloqui di Regensburg – quando la possibilità di un accordo dottrinale era ormai definitivamente tramontata – egli fu chiamato a giustificare le proprie scelte compromissorie anche davanti al collegio cardinalizio. Già Eck, su collega nella legazione tedesca, osservava che l'articolo V «totus quasi melanchtonizat».<sup>217</sup> Conscio forse del biasimo che lo aspettava in Italia, il 10 luglio 1541 scriveva al Gran Cardinale Alessandro Farnese una lettera che suona di apologia:

è stato scritto dalla corte ad alcuni miei familiari ch'io insieme con il padre Maestro Sacri Palatii [Tommaso Badia] siamo biasimati in un altro articolo ch'è delle sperationi nostre avanti la gratia; et che si dice lì che si dovevamo fermare sopra le operationi nostre perché Dio ne giustifica secondo et mediante quelle et non per la fede nel sangue di Christo come dice San Paulo [...]. Jo di questo ho presa grandissima admiratione; né posso pensare che sia alcuno huomo dotto

---

<sup>216</sup> M. FIRPO, *Riforma protestante*, p. 122; sul carattere ibrido P. RICCA, *I colloqui di Ratisbona*, pp. 236, per il quale «l'accordo di Ratisbona è stato possibile proprio e solo perché non si sono fissati i confini (che possono essere ampi ma non illimitati) dell'interpretazione legittima della formula di consenso». Sembra infine eccessivamente severa l'opinione di Matheson, per il quale il compromesso di Regensburg sull'articolo V «is certainly a product of diplomacy, yet it is by no means lacking in theological substance» (P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, p. 107). Di parere diverso e più fine A. MARRANZINI, *I colloqui di Ratisbona*, p. 196, per il quale la *duplex justitia* non è un tentativo di compromesso, bensì di 'visione globale' delle posizioni in campo, attraverso una metodologia positiva analoga a quella erasmiana.

<sup>217</sup> JOHANNES ECK, *Apologia*, p. LV, riportato anche in M. FIRPO – D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, p. 420.

overo grave in corte che dica tal positione, ma penso certo che venga da persone non così istruite come bisognerebbe [...].<sup>218</sup>

Se al rientro in Italia Contarini poté contare sul consenso dei più stretti collaboratori<sup>219</sup>, presso amici e colleghi, nel Collegio cardinalizio e fra i predicatori, egli ritrovò più dubbi che sostegno: l'opposizione di Aleandro, Carafa e Laurerio; le perplessità del Gonzaga e del Sadoletto; la freddezza di Pole mostrano che per motivi diversi la soluzione di Contarini aveva scontentato molti.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> Contarini ad Alessandro Farnese, 10 luglio 1541, p. 494. G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti*, p. 193, ritiene che in queste righe Contarini sia preoccupato delle calunnie a suo danno circolanti in Roma. A mio avviso, invece, Contarini – perfettamente consapevole dei punti critici della sua formula – sta solo tentando di prevenire le critiche che gli verranno mosse al suo rientro, giocando d'anticipo con una lettera-apologia. D'altro canto, l'accusa di non essersi *fermato* sul valore delle opere ma aver concesso troppo terreno ai Luterani in materia di grazia è proprio la critica mossa da parte del Sacro Collegio (Sadoletto, Carafa, Aleandro, Laurerio). La preoccupazione per la sua posizione politica emerge in una lettera di luglio al cognato Matteo Dandolo: «Ben veggio che oramai la maggiore ventura, che io habbia avuto in questa Legatione è stata che non si sia fatta la concordia, perché certamente io saria stato da diverse bande lapidato, et qualch' uno si haveria fatto eretico per farmi parere eretico».

<sup>219</sup> Favorevole alla soluzione di Contarini, il cardinale Juan Alvarez de Toledo, zio della Granduchessa di Toscana, addirittura ringraziava Dio per l'invio del legato a Regensburg (G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti*, pp. 190-1). Sull'adesione di Fregoso, Soranzo, Seripando e Bembo si veda M. FIRPO, *Valdesiani e spirituali*, p. 166, p. 198, p. 225; ID., *Vittore Soranzo*, p. 64; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 234. Seripando arrivò addirittura a proporre la formula di doppia giustizia al vaglio della Sesta sessione tridentina (cfr. H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, vol. II, pp. 327-65: 354-5). Dagli atti del suo processo inquisitoriale sappiamo che anche Morone aveva più volte sostenuto e difeso la formula *de iustificatione* di Contarini (M. FIRPO – D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, vol. I, p. 308, p. 419, p. 1119; S. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra*, p. 259); negli stessi atti emerge anche il favore del Maestro di Sacro Palazzo, Tommaso Badia (cfr. *infra*, n. 193).

<sup>220</sup> Sulla reazione del collegio cardinalizio si veda E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, pp. 249-56; P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano*, pp. 104-17; ID., *Pietro Bembo*, pp. 19-31; C. GINZBURG – A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 158; M. FIRPO – D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, vol. I, p. 307; vol. II, pp. 630-2; G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 64-5; EAD.,

Nel gregge cristiano, poi, ottenne persino derisione. In una pungente pasquinata si irrideva la sua ambigua posizione verso i riformati: «El Contarin s'asetta / con gli argomenti pei todeschi, e mostra / voler diffender pur la fede nostra!».<sup>221</sup> Ma assai più caustico fu il giudizio di Giovio. In una lettera del 1542 questi raccontava che un suo conoscente, volendo consolare un amico gravemente ammalato, finì col chiedergli di verificare, una volta passato a miglior vita, se il Contarini si trovasse o meno al purgatorio a causa delle sue idee sul libero arbitrio.<sup>222</sup> Cinque anni più tardi doveva indirettamente rispondergli Pole. Visitando Bembo in punto di morte, Reginald ricordava il comune amico Cosimo Gheri che, nel delirio che anticipava il trapasso, aveva sognato proprio Contarini, assieme a Bembo e Pole, sulle porte del paradiso. Allora Bembo, raccolte le ultime forze, precisò che non doveva trattarsi di un sogno, bensì di una reale visione.<sup>223</sup>

---

*Evangelismo e intransigenti*, pp. 190-4. Sull'assenza di Pole a Roma, della quale lo stesso Contarini ebbe a lamentarsi con Bembo (Contarini a Pietro Bembo, 28 giugno 1541, p. 341: «Desidereria che il R.mo Polo fusse in Roma a questi tempi et a questi manegi, in vero non poteva essere absente a tempo più incomodo»), si veda M. FIRPO, *Vittore Soranzo*, p. 65, p. 84; ID., *Riforma protestante*, p. 121-2. Negli atti processuali a carico di Giovanni Morone si dicono convinti dell'eterodossia del Contarini il gesuita Alfonso Salmeron (M. FIRPO – D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, vol. I, p. 580), il domenicano Reginaldo dei Nerli (*Ivi*, p. 718), il frate domenicano Bernardo Bartoli, prima eterodosso poi delatore al Santo Uffizio (*Ivi*, p. 664).

<sup>221</sup> Cfr. *Pasquinate del Cinque e Seicento*, p. 124.

<sup>222</sup> P. GIOVIO, *Lettere*, vol. I, p. 291: «Riferisse [Umoro] ancora essere stato a visitare il povero Molza, quale è instabile, con un viso abotato, trasfigurato, con gambe di canuccia, senza potere dormire e mangiare; conortandolo a pazienza lo priegò in effetto, passando all'altra vita, gli volesse fare visione e chiarirlo s'el Cardinale Contarino sarà in purgatorio, per l'opinione sua del libero arbitrio».

<sup>223</sup> L. BECCADELLI, *Vita del Cardinale Pietro Bembo*, pp. 247-8. Cfr. M. FIRPO, *Vittore Soranzo*, pp. 67-8; G. FRAGNITO, *L'ultima visione*, pp. 40-1.

*Unità e concordia politica: il De magistratibus et re publica Venetorum*

Una consolidata tradizione di studi storici su Gasparo Contarini ha messo in luce la vocazione irenistica del suo mandato diplomatico durante i Colloqui di Regensburg, nella primavera del 1541.<sup>1</sup> Meno attenzione è stata dedicata invece ai presupposti teorici di questo irenismo: anzitutto se sia esso legato a un mero interesse politico di circostanza, ovvero si radichi in una più generale visione di Contarini sulla struttura dei rapporti sociali. Da questo punto di vista Contarini risulta profondamente differente rispetto ad alcuni insigni colleghi che lo circondarono a Regensburg, a partire dal disincantato ma fidato consigliere Giovanni Morone.<sup>2</sup> L'atteggiamento del cardinale veneziano è sempre mosso da una sincera convinzione che nel campo di una discussione, le parti coinvolte in causa possano trovare un punto di universale soddisfazione e unità, purché perseguito con buona volontà.

Se prendiamo in esame i testi filosofici contariniani, possiamo ricondurre questa vocazione irenica a un disegno più complesso, che interagisce con le circostanze storiche (la partecipazione al Senato veneto, il *Consilium de emendanda ecclesia*, i Colloqui del 1541) ma si è formato a monte: si tratta di un pensiero dello Stato e della sua unità, le cui radici affondano nella carriera politica non meno che nella formazione universitaria di Contarini. Non è superfluo osservare che il confronto fra le diverse discipline e scuole filosofiche deve aver contribuito a sviluppare un impegno di confronto e mediazione fra le diverse posizioni: il caso della disputa 'cordiale' col maestro Pomponazzi nel 1517/18 testimonia un desiderio scrupoloso di trovare un punto di accordo dottrinale. Questo stesso desiderio si ripercuote sulle visioni politiche del giovane veneziano che intraprende il *cursus honorum* della Serenissima; e si trascina poi nel cardinale alle prese con la riforma della Chiesa.

---

<sup>1</sup> M. FIRPO – G. MAIFREDA, *L'eretico che salvò la Chiesa*, pp. 72-80; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 105, p. 229, p. 290; P. MATHESON, *Contarini at Regensburg*, pp. 42-3.

<sup>2</sup> Sull'atteggiamento di Giovanni Morone durante i Colloqui del 1541 si veda M. FIRPO – G. MAIFREDA, *L'eretico che salvò la Chiesa*, p. 73.

Volendo fissare un luogo in cui Contarini formalizza per la prima volta in modo chiaro i suoi disegni sull'unità sociale e la concordia delle parti, dobbiamo guardare senz'altro al *De magistratibus et re publica Venetorum*, trattato in cinque libri composto durante la legazione spagnola degli anni Venti e revisionato dieci anni dopo.<sup>3</sup> In questa opera espositiva Contarini prospetta al lettore non veneziano l'intero funzionamento della macchina politico-amministrativa della Serenissima, tenendo in considerazione – e ciò è decisivo – i principali pericoli che minacciano lo Stato e i rimedi introdotti dall'ingegno politico.<sup>4</sup> Ne nasce un trattato di profilo tecnico, nel quale si spendono molte pagine a descrivere la dinamica concreta della vita politica veneziana – dall'elezione dei magistrati alle prassi di sorteggio; dalle funzioni del doge alle mansioni degli ufficiali più bassi. Il lato speculativo dell'opera, invece, è in apparenza molto più contenuto: Contarini non mette mano né a un'antropologia politica al pari del contemporaneo Machiavelli, né a un'opera di edificazione del potere politico al pari dei canonisti. I suoi termini di riferimento sono per lo più tradizionali: Aristotele fornisce i concetti relativi alla natura sociale dell'uomo; Polibio è ispiratore della costituzione mista; mentre l'assidua frequentazione della burocrazia lagunare è fissata nelle pagine sull'attività delle magistrature.

C'è però un aspetto rilevante nel *De magistratibus*, che spesso Contarini si limita ad affrontare *en passant* fra una descrizione e l'altra. Si tratta di un tema dominante, che potremmo considerare il presupposto dell'intera opera, e cioè il conseguimento e la preservazione dell'unità

---

<sup>3</sup> La letteratura sul trattato è pressoché sterminata. Limitando l'elenco ai soli studi specificamente dedicati a Contarini, segnalo E. HACKERT, *Die Staatschrift Contarinis und die Politischen Verhältnisse Venedigs im 16. Jahrhundert*; V. CONTI, *Introduzione*; F. GAETA, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*; F. GILBERT, *The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice*, in particolare pp. 174-5, in cui ricostruisce la datazione del testo attraverso i pareri di Dittrich e Hackert; W.J. BOUWSMA, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, pp. 144-161; F. GILBERT, *Religion and Politics in the thought of Gasparo Contarini*, pp. 90-116, il quale propone di indagare «the intellectual bond which explains the road Contarini travelled from Venetian statesman to reforming Cardinal», fermandosi però al solo *De magistratibus*. Altrettanto importanti son i lavori di R. FINLAY, *Vita politica nella Venezia del Rinascimento*; G. POCOCCO, *The machiavellian moment*, pp. 320-30; P. VENTURELLI, *La costituzione mista e il "mito" di Venezia nel Rinascimento*.

<sup>4</sup> In questa operazione Contarini ha un illustre predecessore in Marcantonio Sabellico, suo maestro, che nel 1488 componeva un trattato *De venetis magistratibus*. Si tratta però di un trattato 'meramente tecnico', come lo ha definito J. POCOCCO, *The machiavellian moment*, p. 276: «Sabellico merely described the various magistracies of Venice and did not consider the relationships between them which compose the form of the state».



politica. A questa unità sono ordinate tutte le misure politiche, tutte le strutture e le funzioni amministrative dello Stato; e sempre a essa Contarini fa sempre riferimento, quando deve giustificare la legittimità di questo o quell'organo statale.<sup>5</sup> Comprendere il pensiero del Filosofo sull'unità statale significa allora comprendere le ragioni per cui egli mise mano al *De magistratibus*; e, in prospettiva più lunga, comprendere il significato di quella *unitas ecclesiae* che egli tentò in ogni modo di preservare.

Da un punto di vista di filosofia sociale, le ragioni addotte da Contarini per motivare la nascita della comunità non sono certo originali. Per lo più egli si rifà al modello aristotelico: l'uomo è per natura un animale sociale, poiché il desiderio della felicità lo porta a dismettere l'antagonismo verso i suoi simili e a ricercarne l'aiuto. La società dunque nasce con il fine di garantire generalmente la felicità degli individui che la compongono.<sup>6</sup> La coscienza della comune ricerca di felicità dispone gli uomini a un contatto, a un'aggregazione; ma proprio su questo passaggio – secondario, rispetto alla primaria inclinazione sociale – si segna un primo problema. Fin dalle primissime pagine del *De magistratibus* Contarini descrive il nucleo sociale in termini di aggregazione:

Invero, credo che sia altro ciò che più conta in questa città; e tutti coloro i quali ritengono che la città non sia solo le mura e le case, bensì soprattutto l'aggregarsi di cittadini [*civium conventum*] e il loro ordine, ritengono di rivendicare per sé questo nome. Si tratta della struttura e della forma della repubblica, dalla quale gli uomini traggono una vita felice.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Di questa precedenza del lato speculativo su quello empirico si accorge perfettamente V. CONTI, *Introduzione*, p. 9, il quale ha parlato di una simbiosi fra lato 'pubblicistico' delle istituzioni veneziane e lato 'teorico' della forma statale, come due anime dell'opera.

<sup>6</sup> *De magistratibus*, I, p. 264 G: «Hominem scilicet a natura civile animal effectum esse. Solum vero nedum recte vivere, sed nec vivere posse, id quod quotidiana necessitas ac virtus vestitusque ratio plane ostendit; ac ob eam causam et a principio homines convenisse in hanc civilem societatem ac deinde perseverasse, ut bene beateque viverent, hoc est ut mutuo adiumento atque opera summum hominis bonum assequerentur, quoad fieri potest donec mortalem hanc vitam egimus». A tal proposito si veda H. HACKERT, *Die Staatschrift Gasparo Contarinis*, pp. 93-4, p. 96; W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 146, p. 151.

<sup>7</sup> *De magistratibus*, I, p. 263: «Verum, aliud quiddam est in hac civitate quod longe omnium praestantissimum censuerim ego – mecumque omnes, qui civitatem non tantum moenia ac domos esse putant, sed civium conventum atque ordinem potissimum, hoc sibi nomen vindicare existimant. Ea est Rei publicae scilicet ratio

In questa dichiarazione d'interesse del magistrato si trovano due concetti essenziali: da un lato, l'aggregazione degli uomini [*conventus*], che li porta a formare un gruppo; dall'altro lato, l'ordine, ovvero la forma o la struttura che essi scelgono di dare al gruppo. Si può dire che l'intero *De magistratibus* non sia altro che un tentativo di chiarire questi due aspetti complementari: come possa un aggregato di individui formare un gruppo unitario; e quindi come si possa conservarne la struttura di intero.<sup>8</sup>

\*

È stato ampiamente mostrato dalla critica che l'ossatura del corpo statale descritto da Contarini è la Legge, come insieme di norme e regole che definiscono i rapporti tra le parti.<sup>9</sup> Si tratta di una regolazione semi-divina, poiché traduce in un lessico laico e astratto quella funzione che Dio occupa nella metafisica, come architetto del mondo: rifacendosi ad Aristotele, Contarini osserva che la funzione ordinatrice di Dio nell'universo è analoga alla funzione strutturante della Legge nello Stato.<sup>10</sup> La possibilità di svolgere tale funzione ordinatrice è data alla Legge dalla propria astrattezza e dalla mancanza di legami con la sensibilità.<sup>11</sup> La Legge infatti è *pura mens*, cioè puro razio cinio calcolante, e deve poter combinare insieme gli appetiti

---

et forma, ex qua beata vita hominibus contingit». Cfr. W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 146.

<sup>8</sup> È la domanda posta da H. HACKERT, *Die Staatschrift Gasparo Contarinis*, p. 97: «Der Glaube Contarinis jedoch war, daß das Ergebnis einer solchen Arbeit den Staat wieder in seinem natürlichen Wesen, dem Organismussein, erkennen lasse».

<sup>9</sup> Cfr. W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, pp. 149-50; V. CONTI, *Introduzione*, pp. 15-16; p. 25; R. FINLAY, *Vita politica nella Venezia del Rinascimento*, p. 54.

<sup>10</sup> Cfr. *De magistratibus*, I, p. 266 F: «Aristoteles, philosophorum facile princeps, in eo libello, quem *De mundo* ad Alexandrum Macedonum regem scripsit, nil aliud reperit cui similem Deum optimum faceret, praeter antiquam legem in civitate recte instituta: ut id propemodum tam magni philosophi sententia sit Deus in hac rerum universitate, quod antiqua lex in civili societate». Altrettanto sostiene W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 147: «As a result Contarini introduced the incongruous principles of unity and hierarchy into what was intended as the glorification of a republic. His political view are thus much like his religion, which mingled Evangelism with Thomistic theology». Lo stupore di Bouwsma potrebbe essere ridotto se considerassimo il *De magistratibus* anzitutto come un'opera di esaltazione delle magistrature e della costituzione veneziana, prima ancora che della struttura repubblicana in quanto tale – altrimenti la pletora di elogi al governo misto sarebbe immotivata.

<sup>11</sup> Sul legame umano con l'appetito sensibile, W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 149.

umani in una struttura-aggregato che salvaguardi la felicità di ciascun membro.<sup>12</sup> Il richiamo alla mente è essenziale, poiché su di esso si caratterizza l'analisi di Contarini rispetto ai suoi contemporanei: mentre Donato Giannotti insisteva sulla virtù per unificare la comunità, Contarini fa sempre leva sulla razionalità degli istituti di regolazione, a partire dallo stesso governo.<sup>13</sup>

D'altro canto, il primato della Legge non basta e non è autosufficiente per la garanzia di uno stato unito e pacifico, poiché l'astrattezza dei suoi termini deve farsi prassi concreta. A tal fine, si rende necessario introdurre una figura istituzionale che possa preservare e applicare le disposizioni della Legge stessa: un *custos*, un custode, che ne eserciti concretamente il comando astratto.<sup>14</sup> Quest'urgenza non fa che richiamare in causa il problema della forma statale. Se inizialmente Contarini aveva aggirato il problema della costituzione dello Stato, introducendo la Legge come principio astratto, assoluto e sovrano, ora è di nuovo chiamato a dar conto di quale assetto pubblico egli reputi più adeguato alla conservazione politica. Della difficoltà della scelta egli si mostra del tutto consapevole, poiché ciascuno dei modelli classici presenta pregi e svantaggi:

Nuovamente si ripropone quella controversia che a qualcuno poteva sembrare risolta con la sanzione delle leggi: per difenderle e

---

<sup>12</sup> *De magistratibus*, I, p. 266 F: «Ac in libris in quibus de republica tractat, [Aristoteles] legem inquit esse mentem sine appetitu: perinde ac si diceret mentem puram, lucidam, nullis affectuum morbis infectam, ex quibus effici illud quod superius diximus maxime opportunum atque optimum esse, quilibet perspiciat homo etiam tardioris ingenii, ut scilicet divinius quippiam homine coetus hominum moderetur ac regat».

<sup>13</sup> A tal riguardo si veda J. POCOCCO, *The machiavellian moment*, p. 327: «Contarini, far more than Giannotti, is self-consciously a philosopher in politics; and where the Florentine developed the concept of *virtù* in the direction of power, the Venetian retained it primarily with the connotation of rationality.».

<sup>14</sup> *De magistratibus*, I, p. 266 G: «Verum, necesse est ut custos quispiam ac veluti vicarius et minister legibus constituatur, qui pro legis imperio rem publicam regat; et quoniam neque legibus comprehendi possunt omnia, tum quae in iudicium veniunt, tum quae consultanda sunt, arbiter sit huiusmodi omnium». Come suggerisce W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 146, la funzione del governo è essenziale, poiché Contarini «had in mind not conformity to some abstract pattern of universal order but the practical order provided by effective government».

per provvedere a ciò cui la legge non basta, dobbiamo preferire una sola persona, ovvero poche o la moltitudine?<sup>15</sup>

La controversia impone a Contarini di prendere in esame i tre modelli della *Politica* aristotelica e valutare quale di essi sia più adeguato al proposito. L'analisi è significativa, poiché Contarini affronta il problema a partire dai pericoli insiti nelle forme di governo. Nel tentativo di dirimere la questione, egli indica anzitutto i pericoli da scongiurare: da un lato, occorre evitare di rafforzare eccessivamente un unico individuo a scapito degli altri, poiché ciò produrrebbe esiti tirannici; dall'altro lato, occorre evitare una eccessiva dispersione del potere entro un bacino troppo grande di individui, poiché ciò genererebbe disgregazione del tessuto politico.<sup>16</sup>

Il concetto dell'unità politica è centrale in queste righe. Contarini ne considera la fisionomia sotto molteplici punti di vista. Egli tratta dell'unità statale garantita dal monarca, assieme alla degenerazione tirannica che questo potere assoluto può assumere.<sup>17</sup> Tratta altresì del mancato raggiungimento dell'unità, cioè l'aggregato disorganico, vittima degli interessi privati dei propri membri: la *dissipatio societatis* si genera proprio dalla mancanza di un principio unitario di coordinazione della vita e dell'azione politica.

La dialettica fra una funzione unificante e le sue limitazioni spiega perché Contarini abbia visto nel modello misto di Polibio il paradigma politico di riferimento<sup>18</sup>: l'integrazione di più componenti governative ha infatti per conseguenza proprio la reciproca delimitazione. In Polibio Contarini non solo trovava un riferimento teorico capace di superare le difficoltà specifiche degli altri sistemi; ma poteva anche trovarne la realizzazione storica proprio nella costituzione veneziana.

---

<sup>15</sup> *De magistratibus*, I, p. 266 H: «Rursusque eadem controversia redit, quae ex legum sanctione soluta esse alicui videri potuisset: an scilicet unus melius, an pauci, an potius multitudo tuendis legibus et his diiudicandis ad quae satis esse leges non possunt, praeferenda sit».

<sup>16</sup> *De magistratibus*, I, p. 267 A: «Nam nullum regium principatum apud veteres extitisse unquam legimus, neque nostra tempestate conspeximus, qui non brevi in tyrannidem lapsus sit. Contra, plurimas res publicas multis seculis perdurasse ac pace et bello floruisse. Ac multitudo quidem omnis gubernationi per se inepta est, nisi in unum quodammodo coalescat: quandoquidem neque multitudo ulla esse queat, nisi unitate aliqua contineatur. Qua de re civilis quoque societas dissipabitur, quae unitate quadam constat, nisi quapiam ratione multitudo unum efficiatur».

<sup>17</sup> Cfr. R. FINLAY, *Vita politica nella Venezia del Rinascimento*, p. 60.

<sup>18</sup> *De magistratibus*, I, p. 267 B.

La necessità di preservare l'unità dell'aggregato porta a istituire il dogato, quale punto di coesione delle varie parti sociali. La caratteristica peculiare della funzione dogale è presentata nelle prime righe del secondo libro: non possiede uffici o incarichi, è slegato da interessi particolari; e dunque sta sopra tutti, li modera e li organizza unitariamente.<sup>19</sup> È lecito supporre che, in assenza di uffici precisi, il dogato costituisca una carica più formale che sostanziale: qualsiasi determinazione di funzioni particolari non farebbe che introdurre margini di interesse in un ruolo che deve restare sempre *super partes, super omnia*.<sup>20</sup> Questa prerogativa del doge impone che il suo ruolo sia esclusivo e unico, non spartito con nessun altro.

Chi indagasse il rapporto fra comunità e doge nel *De magistratibus*, noterebbe un frequente ricorso a concetti e argomentazioni prettamente metafisiche. La giustificazione del dogato procede dalla struttura stessa dell'universo, tanto nel macrocosmo quanto nel microcosmo. La catena delle cause universali, per esempio, fa riferimento a una Causa prima che 'contiene' – cioè determina – l'interezza dei vincoli eziologici inferiori. In modo analogo, nel regno animale un organo presiede le funzioni di tutte le membra a esso sottoposte. Per queste ragioni, l'unità del corpo politico non può essere garantita se non da un unico individuo, con funzioni di moderazione e conciliazione delle parti.

Contarini non risparmia lessico metafisico neppure nel considerare la relazione inversa, cioè della massa verso il doge. All'interno del panegirico ad Andrea Contarini – modello di buon governo ma soprattutto gloria della famiglia – il magistrato ricorre all'espressione *omnes ad unum*, per indicare l'adesione del popolo all'iniziativa d'emergenza del doge contro Genova.<sup>21</sup> In tal modo, il nodo politico fra principe e massa è fondato su una precisa struttura ontologica che si ripropone in ogni dimensione dell'universo: ciò a riprova della commissione di interessi filosofici – senza considerare che la

---

<sup>19</sup> *De magistratibus*, II, p. 278 B: «quod si hisce incommodis effici videtur, ut operaeprecium sit boni communis curam alicui praecipue demandare, cuius nullum sit certum quoddam officium sed solum moderet et dirigat cuiusque functionem ad commune bonum et ad rei publicae unionem, pluribus seque hoc negotium committi non reor expedire civitati».

<sup>20</sup> R. FINLAY, *Vita politica nella Venezia del Rinascimento*, p. 57. Cfr. V. CONTI, *Introduzione*, p. 10, per il quale l'opposizione fra interesse pubblico e privato è sintomo di una forte influenza della *Politica* aristotelica (specie III, 6).

<sup>21</sup> *De magistratibus*, I, p. 263 C-D: «At maiores nostri, a quibus tam praeclaram Rem publicam accepimus, omnes ad unum consensere in studio patriae firmandae et amplificandae, nulla prope privati commodi et honoris habita ratione».

gestazione del *De magistratibus* dovette essere coeva alla stesura del *Compendium primae philosophiae*.<sup>22</sup>

\*

Il frequente ricorso di argomenti sull'unità politica è sempre seguito da una valutazione sui rischi del modello monarchico: una dialettica imprescindibile, che Contarini teorizza nel *De magistratibus* e ricorderà ancora negli scritti politici degli anni Trenta. La prospettiva di un governo misto, le cui parti si controbilanciano, non ammette che una di esse giunga a disporre di un eccesso di potere tale da mettere in discussione l'intero sistema.<sup>23</sup> Ciò risulta evidente nel *De magistratibus* dove incombe costante la minaccia di una deriva tirannica del doge; ma si ritroverà poi nelle lettere *De potestate pontificis*, dove Contarini si scaglia contro la pretesa che la volontà singola del papa possa valere come legge dell'intera cristianità.

Il potere del doge presenta le caratteristiche del governo monarchico, ma da un punto di vista esclusivamente simbolico: Contarini stesso, nell'esordio del secondo libro, gli riconosce la personalità regale [*persona regis*] e lo investe di potere monarchico [*species regiae gubernationis*].<sup>24</sup> Nel fatto, però, non si tratta che di formule, poiché l'esercizio concreto del potere non è interamente demandato al doge, ma viene spartito fra i consigli:

Invero, quel potere è a tal punto contratto che [il doge] non può nulla da solo, essendo associato agli altri magistrati; non ottiene un'autorità maggiore di quanta [ne possiede] qualunque altra persona che svolga una magistratura.<sup>25</sup>

L'astrazione stessa da ogni ufficio o compito pubblico non fa che isolare il doge in una funzione più rappresentativa che sostanziale, poiché ogni suo intervento deve passare attraverso le magistrature maggiori. La medesima

---

<sup>22</sup> *De magistratibus*, II, p. 278 G-H: «Nam perspexerunt in hac rerum universitate multos ac difformes motus prout scilicet uniuscuiusque natura fert, ab uno caelesti ac diuturno contineri: omnes etiam causas ab una prima omnium causa; demum in uno animali plurima ac longe diversa membra, quorum functiones variae difformesque sint, una tamen anima et unico membro, corde scilicet, comprehendi atque in unitatem quandam colligi».

<sup>23</sup> Sul governo misto nel *De magistratibus* si veda M. GAILLE, *L'ideale della costituzione mista fra Venezia e Firenze*, pp. 63-76; J. POCOCCO, *The machiavellian moment*, pp. 326-7; V. CONTI, *Introduzione*, pp. 13-15, il quale segnala molto chiaramente che la struttura costituzionale rimane aristocratica. Il governo misto rappresenta piuttosto un artificio politico, capace di mantenere l'equilibrio formale fra le parti sociali.

<sup>24</sup> Cfr. V. CONTI, *Introduzione*, pp. 19-20; F. LANE, *Storia di Venezia*, pp. 313-4.

<sup>25</sup> *De magistratibus*, II, p. 280 E: «Verum, potestas haec adeo est legibus contracta ut nihil solus possit, aliis magistratibus adiunctus; non amplius autoritatis obtineat quam quivis unus eorum qui eo magistratu funguntur».

limitazione, del resto, sarà applicata negli anni Trenta al potere del papa, che non può essere esercitato in modo autonomo e arbitrario poiché la volontà di uno non può sostituirsi alla Legge, sia essa divina o terrena.<sup>26</sup>

Questa forte delimitazione dell'autorità dogale consente di scongiurarne le derive tiranniche, al punto che nella storia veneziana dalla fondazione al XVI secolo si registra solo un caso di processo al doge: è il caso di Marino Falier, giustiziato nel 1355 per tradimento della repubblica, che Contarini non manca di ricordare nel terzo libro.<sup>27</sup> Questa singolare condizione della Serenissima è resa ancor più evidente dal confronto con gli stati italiani del primo Cinquecento. Contarini fa solo un veloce cenno alle *civitates Italiae* che di recente hanno conosciuto la tirannide; ma è un cenno molto eloquente: con poca difficoltà riconosciamo il profilo politico di Firenze, che da *popularis status* è ricaduta sotto il controllo mediceo – una Firenze che Contarini aveva conosciuto personalmente, frequentando gli intellettuali repubblicani legati agli Orti oricellari.<sup>28</sup>

#### *Contarini e Machiavelli*

Al termine del suo saggio monografico sul pensiero politico di Contarini, nel 1940 Herman Hackert ha dedicato un'intera sezione di analisi al rapporto fra il veneziano e il pensiero politico di Machiavelli.<sup>29</sup> L'analisi terminava fissando tre nodi concettuali che accomunano i due filosofi: un metodo fondamentalmente aristotelico, poiché basato sull'esperienza diretta delle istituzioni politiche; un costante riferimento a modelli dell'antichità classica; una comune concezione dell'unicità politica e storica della Repubblica di Venezia. D'altro canto, è utile chiedersi se esistano altri tipi di legame fra le due proposte filosofiche; legami che vadano oltre la mera *Problemgeschichte* – che, per quanto affascinante, rimane del tutto sterile quando non fondata su evidenze filologiche significative. Dunque, è utile chiedersi se, oltre a qualche comune riflessione politica, Contarini e

---

<sup>26</sup> Cfr. *Infra*, p. 297. Sulle limitazioni dogali si veda anche R. FINLAY, *Vita politica nella Venezia del Rinascimento*, p. 150.

<sup>27</sup> *De magistratibus*, III, p. 297 C-D.

<sup>28</sup> *De magistratibus*, III, p. 295 D: «Nostris vero temporibus compertum est omnes fere civitates Italiae, quae populari statu aut etiam optimatum utebantur, tandem in cuiuspium suorum tyrannidem devenisse». Cfr. W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 146.

<sup>29</sup> H. HACKERT, *Die Staatsschrift Contarinis*, pp. 103-10.

Machiavelli abbiano condiviso anche comuni esperienze e tappe di maturazione politica.<sup>30</sup>

Invero, sono almeno tre le questioni che avvicinano l'esperienza politica del magistrato veneziano con il fiorentino. La meno rilevante, ma ugualmente significativa per un'indagine 'genetica' del suo pensiero, è la questione della carriera politica. I due intellettuali svolgono compiti diplomatici, rivestono alcune tra le più alte magistrature delle loro nazioni patrie e soprattutto queste nazioni sono repubbliche: Venezia e Firenze. È una considerazione introduttiva e quasi banale, ma che diventa significativa se accogliamo l'indicazione di Gennaro Sasso e individuiamo il nucleo originario dei primi 18 capitoli dei *Discorsi sulla prima deca* in quel trattato *Sulle repubbliche* che Machiavelli avrebbe composto attorno al 1513, a ridosso del *Principe*, e rimaneggiato dopo il 1515, a seguito della partecipazione alle sedute degli Orti.<sup>31</sup> D'altro canto, l'opera che – da sola forse – consegnò fama a Gasparo Contarini è il *De magistratibus et re publica Venetorum*, stampato nel 1543 in Italia, poi in Francia; volgarizzato l'anno seguente e addirittura tradotto in inglese nel 1599.<sup>32</sup> Mentre Machiavelli metteva mano a un trattato sulle repubbliche, specie quella romana antica, dopo la tragica fine dell'esperienza soderiniana, Contarini invece lo faceva nel pieno del proprio personale impegno amministrativo (nel 1524 era ambasciatore in Spagna presso Carlo V).

In questo modo sembrerebbe giustificata la preferenza del segretario fiorentino per la repubblica romana antica – quasi fosse un luogo lontano, paradigmatico ma distante nel tempo, in cui cercare consolazione per la sconfitta della propria esperienza politica. Allo stesso modo potremmo giustificare anche l'attaccamento di Contarini alla 'sua' Venezia, quella che il suo avo Andrea Contarini aveva reso grande contro Genova; quella che ancora a suo tempo sembrava offrire un modello impareggiabile di *eunomia*. In realtà, però, ha ragione Gigliola Fragnito nel riconoscere gli spettri che agitano anche il magistrato veneziano.<sup>33</sup> Contarini ha vissuto in prima

---

<sup>30</sup> Lo stesso problema è affrontato da F. GILBERT, *The date of Composition*, pp. 172-177. Gilbert ha proposto di suddividere il *De magistratibus* in due fasi compositive, la prima tra il 1522 e il 1524; la seconda fra il 1532 e il 1534, dopo la pubblicazione dei *Discorsi* di Machiavelli. L'ipotesi, per quanto affascinante, non è ancora documentabile. Alcuni dubbi filologici sono avanzati da V. CONTI, *Introduzione*, p. 12, che pure ribadisce l'affinità di molti temi.

<sup>31</sup> G. SASSO, *Su Machiavelli*, p. 111; G. INGLESE, *Introduzione*, pp. 1-10.

<sup>32</sup> Sulla fortuna del *De magistratibus* si rimanda a V. CONTI, *Introduzione*, pp. 7-8.

<sup>33</sup> G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, p. 107; EAD., *Gasparo Contarini*, p. 24. Prima di Fragnito, anche Carlo Dionisotti aveva posto lo stesso problema



persona le conseguenze della battaglia dell'Agnadello, nel maggio del 1509; ha personalmente conosciuto la delusione dei giovani patrizi veneti suoi coetanei, le cui ambizioni politiche vengono raffreddate dall'improvvisa consapevolezza di essere diventati protagonisti del declino di un mito.<sup>34</sup> Alcuni di loro – Vincenzo Querini, Paolo Giustiniani – prenderanno la strada dell'eremo<sup>35</sup>; non Contarini, il quale spregia l'isolamento e si dedica al servizio della causa civile.<sup>36</sup> Se dunque Gasparo descrive la Venezia trecentesca del doge Andrea Contarini anziché quella difesa da Bartolomeo d'Alviano e Andrea Gritti contro la lega di Cambrai (come del resto il principe virtuoso di Machiavelli era stato il trecentesco Castruccio Castracani), forse anche il suo mito celebrativo acquista l'aspetto di una parziale consolazione, un appello a ritornare alle origini.<sup>37</sup>

Lasciando da parte i caratteri specifici del *De magistratibus*, possiamo considerare l'inizio dell'interesse di Contarini per la questione delle repubbliche: in questo, infatti, si concentra il secondo punto di vicinanza a Machiavelli.<sup>38</sup> Nella primavera del 1515 Contarini fa visita a Giustiniani a Camaldoli. Rientrando a Venezia, trascorre qualche settimana a Firenze, dove con ogni probabilità viene introdotto ai raduni degli Orti Oricellari.<sup>39</sup>

---

riguardo allo stravolgimento della battaglia di Agnadello e alla creazione di un mito di neutralità e pace (C. DIONISOTTI, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, pp. 207-9). Si veda infine F. LANE, *Storia di Venezia*, p. 301.

<sup>34</sup> Cfr. G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 5; W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 95, p. 108; R. FINLAY, *Vita politica nella Venezia del Rinascimento*, p. 21; A. PROSPERI, *L'inquisizione romana*, p. 142 e 149; ID., *Tribunali della coscienza*, p. 28.

<sup>35</sup> G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 98; F. GILBERT, *Religion and Politics*, pp. 93-101. Cfr. C. DIONISOTTI, *Chierici e laici*, p. 78; I. CERVELLI, *Storiografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia*, pp. 481-2; E. MASSA, *Paolo Giustiniani e Gasparo Contarini*, pp. 429-74, nonché ID., *Gasparo Contarini e gli amici, fra Venezia e Camaldoli*.

<sup>36</sup> Sulla vocazione per l'impegno civile espressa nel carteggio camaldolense si veda H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, pp. 72-6; G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 11; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, pp. 22-25; E. MASSA, *Gasparo Contarini e gli amici di Camaldoli*, pp. 64-70; G. ALBERICO, *Vita attiva e vita contemplativa*, pp. 177-225; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 21.

<sup>37</sup> Discutendo il rapporto di Contarini col patriziato veneziano, Gaeta preferisce parlare della necessità di «correzioni sostanzialmente etiche e non politiche» per il governo della Serenissima, in seguito alla crisi dell'Agnadello. Tali correzioni non intaccherebbero però l'esemplarità e il mito veneziano (F. GAETA, *L'idea di Venezia*, p. 641).

<sup>38</sup> Sul rapporto fra Contarini e i filosofi fiorentini alla genesi del *De magistratibus* è utile la nota critica al saggio di Gilbert di F. GAETA, *L'idea di Venezia*, p. 641.

<sup>39</sup> G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, p. 107; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 111. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, p. 398, ha riunito

Conosce Francesco Cattani da Diacceto, Raffaele e Alfonso Pitti, Marcello Virgilio Adriani e un 'Messer Rucellai' da identificare verosimilmente in Cosimino.<sup>40</sup> Ma questo è il medesimo contesto dal quale nello stesso anno inizia a coagulare la trattazione machiavelliana delle repubbliche, compiuta poi nei *Discorsi*. Sebbene le fonti a nostra disposizione non consentano di parlare di una conoscenza diretta di Contarini con l'ex segretario fiorentino, tuttavia lasciano almeno intendere che i due abbiano preso parte alle stesse riunioni, ascoltato gli stessi temi e ragionato sulle medesime autorità – quelle dell'antichità classica. Se queste assumono in Machiavelli la forma del commento a Livio, in Contarini ritornano come esempi illustri del 'buongoverno' antico, specie fra Sparta e Atene.

Un secondo dato di cui tenere conto sono i componenti della 'cerchia fiorentina'. In base alle parole di Contarini nella lettera, l'amicizia con Diacceto doveva essersi velocemente consolidata, al punto che almeno in tre lettere il veneziano prega Giustiniani di portare i saluti all'amico fiorentino. Gigliola Fragnito segnala anche che Cattani avrebbe dovuto essere convocato all'università di Padova, naturalmente su pressione di Contarini.<sup>41</sup> Accanto al Diacceto, una menzione di rilievo spetta a Cosimino Rucellai poiché a lui sono dedicati i *Discorsi* machiavelliani.<sup>42</sup>

La presenza dell'Adriani tra i riferimenti intellettuali del giovane veneziano è molto significativa.<sup>43</sup> Marcello Virgilio Adriani figura tra i primi eletti della neonata Repubblica fiorentina: nel 1498 infatti egli succede in veste cancelliere al defunto Bartolomeo Scala.<sup>44</sup> È sotto Adriani che

---

l'aspirazione alla riforma di Contarini e dei platonici fiorentini membri degli Orti sotto il comune denominatore dell'ispirazione filosofica.

<sup>40</sup> Contarini a Giustiniani, giugno 1515, p. 102: «A la partita, benché sentisse grandissimo dispiacere, pur credeva de li a pochi giorni essere libero, ma hora il vedo più presto crescere che minuir in parte alcuna. Sempre me si rapresenta a la mente, lasserò dir di vui et de li altri padri vostri, over Messer Marcello, over Messer Francesco Diaceto, la memoria de li quali con summa veneratione mi è restata ne l'animo, over Messer Raphael Pithi et Rucellai, ma sopra tuti il gentilissimo Galiano, el quale fin che vivi amerò forse quanto me medesimo». Sull'identificazione di Rucellai si veda G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 121. Una lettura differente offre H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, p. 53, il quale propone di identificare il personaggio in Giovanni di Bernardo Rucellai, morto nel 1514.

<sup>41</sup> G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, p. 97.

<sup>42</sup> Cfr. G. SASSO, *Su Machiavelli*, p. 37 e p. 101.

<sup>43</sup> C. NEGRATO, *Lingua e linguaggio nei dispacci di Gasparo Contarini*, p. 227.

<sup>44</sup> G. MICCOLI, *Adriani Marcello Virgilio detto il Discoride*. Un saggio fondamentale per la ricostruzione sul ruolo di Adriani nella Repubblica fiorentina e sulle sue influenze

Machiavelli iniziò il proprio *cursus honorum*, tant'è che nella delibera degli Ottanta il 15 giugno 1498 fu la sua raccomandazione a consentire al candidato Machiavelli di accedere alla vita politica fiorentina. Stando alle parole del Giovio – vere o false che siano, tuttavia esse riportano un'impressione circolante a quel tempo – l'Adriani doveva essere stato in qualche modo maestro di Machiavelli: «Constat [...] a Marcello Virgilio [...] graecae atque latinae linguae flores accepisse».<sup>45</sup>

L'ultimo nome che merita attenzione è Pierfrancesco Gagliano, menzionato tra gli amici fiorentini più cari a Contarini. In varie circostanze il giovane veneziano prega Giustiniani di riportare i saluti a Gagliano e proprio a quest'ultimo, per il tramite di Giustiniani e Raffaello Pitti, nel maggio del 1512 fa recapitare un volume di Lucrezio.<sup>46</sup> Si tratta di un indizio molto interessante, controprova della circolazione di elementi lucreziani fuori e dentro gli Orti e soprattutto nel pensiero di Contarini.<sup>47</sup> Non è possibile indagarlo oltre, a causa dell'esiguità di fonti e nondimeno individua un ulteriore elemento di continuità fra l'ambiente intellettuale fiorentino e il futuro magistrato veneziano. Al momento, il solo dato utile alla ricostruzione del debito lucreziano è un breve riferimento della *Vita* che Matteo Dandolo scrisse una volta morto Contarini: tra le letture predilette dal defunto cardinale, Lucrezio figura accanto a Platone, Aristotele, Omero, Virgilio e Orazio.<sup>48</sup> Nuove informazioni saranno disponibili dall'analisi testuale del *De elementis*.

La controprova di questa amicizia coi fiorentini potrebbe essere stata registrata dallo stesso Machiavelli, seppur non direttamente coinvolto nello scambio con Contarini. Nella celeberrima lettera a Luigi Alamanni del 17 dicembre 1517 – la lettera che descrive i membri degli *Orti* – l'ex segretario di stato fa menzione di un progetto di 'gita in Fiandra' da realizzare con gli amici Zanobi Buondelmonti, Amerigo Morelli e Battista della Palla.<sup>49</sup> Un

---

lucreziane è contenuto in A. BROWN, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, pp. 55-75.

<sup>45</sup> P. GIOVIO, *Elogia clarorum virorum*, p. 112.

<sup>46</sup> Contarini a Giustiniani, maggio 1512, edita in H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, p. 100: «[P.S:] Mandovi il Lucretio. Questo altro volume mandareti a Messer Raphaelo Pithi, al qual scrivo che il dia a Messer Pier Francesco da Galgiano».

<sup>47</sup> Sull'epicureismo negli Orti si veda il fondamentale capitolo, intitolato appunto *Circoli lucreziani nel tardo Quattrocento e nel primo Cinquecento*, in A. BROWN, *Machiavelli e Lucrezio*, pp. 95 sgg., in particolare p. 105.

<sup>48</sup> Gli appunti di Dandolo per la biografia del cognato sono editi in G. FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica*, in part. p. 179. Cfr. EAD., *Gasparo Contarini*, pp. 123-4.

<sup>49</sup> N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, p. 357.

viaggio così impegnativo però ha bisogno di una serie di preparativi e verifiche e perciò la brigata fiorentina propone un *model piccolo*, una 'gita di prova' «infino a Vinegia», pianificata per il successivo 11 febbraio (1518). Non abbiamo purtroppo documenti sufficienti a sostenere il coinvolgimento di Contarini in questa spedizione: il 3 febbraio del 1518, poi, a otto giorni da quella gita che comunque non sarebbe mai avvenuta, viene data alle stampe l'*Apologia magistri Petri Pomponatii*, che avrebbe impegnato Contarini in risposta nelle settimane seguenti.<sup>50</sup>

Pierfrancesco Gagliano consente di introdurre anche il terzo e decisivo punto di vicinanza fra Contarini e Machiavelli, cioè Girolamo Savonarola.<sup>51</sup> Nella primavera del 1515 il Gagliano doveva aver sottoposto all'attenzione di Contarini una serie di scritti del frate ferrarese, chiedendogli di esprimere un parere relativo al valore dell'anatema papale su Savonarola e sulla città.<sup>52</sup> A distanza di un anno, il 16 settembre 1516 Contarini invia a Giustiniani il proprio parere sulla questione della scomunica. Il documento, conservato in copia presso la Biblioteca Riccardiana di Firenze, è fondamentale per gli studi contariniani poiché consente di ricostruirne e comparare la posizione sul potere del papa nell'arco di vent'anni (dal 1516 al 1534, anno del primo *De potestate pontificis*). Anzitutto egli elenca i testi a sua disposizione: del frate ferrarese ha potuto leggere il *Dialogus de prophetica veritate* (1497), il *Compendio di rivelazioni* (1497) e le prediche successive alla scomunica; non ha trovato presso alcun librario un certo testo sulla *reformation della Chiesa* che possiamo ipoteticamente individuare nelle prediche *Sopra Amos*.<sup>53</sup> Proprio sviluppando questi temi Contarini per la prima volta menziona una *riforma* della Chiesa.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Apologia*, pp. XIII-XXX.

<sup>51</sup> G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, p. 102; E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 76. Il primo storico a studiare il legame fra Savonarola e l'Evangelismo italiano è stato P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, pp. 15-18.

<sup>52</sup> Contarini a Tommaso/Paolo Giustiniani, 28 giugno 1515, p. 104: «Ho habuto da Messer Pier Francesco da Gagliano spesse volte lettere, fra le quale una copiosa de le cose et laude di Fra Hieronimo. Holli risposo anchora io copiosamente et liberamente quel che io sento, perché cusi mi astrengeva che devesse fare. Non ho possuto non risponderli quel che io sentiva apertissimamente, havendoli la affectione che io li ho, la quale, in vero, padre frate Paulo, è tanta quanta non crederesti mai, né io saperia di ciò rendere causa alguna. Pur è cusi, benché a tuti quelli gentilhomini, immo a tuta quella ciptà de Firenze porti singular affection et benivolentia».

<sup>53</sup> Sulle ultime prediche si veda F. GILBERT, *Contarini on Savonarola*, p. 147, n. 9.

<sup>54</sup> È Machiavelli a darci la controprova di ciò che sta trattando Contarini. In una lettera del 9 marzo 1498 a Riccardo Becchi, il neoletto segretario della Repubblica

Alla maniera delle lezioni universitarie, egli scinde la valutazione in due questioni: 1) se sia lecito predicare la disobbedienza alla scomunica papale; 2) se sia lecito proporsi come interprete profetico delle Sacre Scritture. La prima questione viene ulteriormente suddivisa in tre domande:

la prima, che non si debba ubedire al comandamento del papa facto sub pena excommunicationis; seconda, che nel tempo della excomunica exorta el popolo a partecipare e sacramenti della chiesa et lui li partecipa; terza, che e' dice mai volersi fare absolvere di tale excomunica il che pare tutto opposito alla umilità christiana.<sup>55</sup>

In questo contesto è interessante soffermarsi sul primo di questi livelli argomentativi. Ci aspetteremmo forse una trattazione di diritto canonico, e invece Contarini inizia l'argomento in maniera parzialmente diversa:

Quanto alla prima, ben sapete ch'el comandamento del principe non è altro differente da una legge se non che la legge è universale, secondo che citano questi theologi e maxime el lume della theologia s. Thomaso in molti luoghi, e la ragione di quello che è iusto.<sup>56</sup>

Il pontefice viene da subito trattato alla stregua di un principe del quale si valuti la legittimità della giurisdizione, proprio come nel *De officio episcopi* (1516) il vescovo metropolita sarà detto *princeps civitatis*.<sup>57</sup> La valutazione segue elencando le tre tipologie di *iustum* (naturale, divino, positivo). Ciò permette a Contarini di sottolineare che la legge naturale e divina riceve e perde *vigore* unicamente a partire da Dio; certo, non dai principi terreni, i quali operano attraverso la mediazione della positività giuridica:

Dal che ne seguita che la legge nel principe danno (sic) vigore a quella parte della legge nella quale si conviene el iusto naturale o vero il iusto divino, che el principe né la legge possi astringere alcuno a quello ch'è contra al iusto naturale o divino.<sup>58</sup>

Dal momento che la scomunica è frutto di legge positiva, essa si scontra col precetto divino della carità il quale gode di un peso maggiore, poiché è disposto da Dio stesso per mezzo di Cristo. Ne consegue che i comandamenti

---

Fiorentina ricorda proprio le prediche savonaroliane dell'11 febbraio sulla disubbidienza alla scomunica e l'invito «a comunicarsi» in San Marco (N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. II, p. 5).

<sup>55</sup> Contarini a Tommaso/Paolo Giustiniani, 16 settembre 1516, p. 149.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>57</sup> *De officio episcopi*, I, p. 402 G. Sul significato del potere episcopale per la cerchia degli Spirituali, si veda G. FRAGNITO, *Il nepotismo farnesiano*, p. 225.

<sup>58</sup> Contarini a Tommaso/Paolo Giustiniani, 16 settembre 1516, p. 148.

papali *sub poena excommunicationis* possono non ricevere ubbidienza poiché violano uno dei principi divini fondamentali.

Il discorso su Savonarola diviene il pretesto per osservazioni di carattere politico che coinvolgono più in generale la natura e la funzione del principe nella comunità, il suo legame con la legge divina e naturale, il rapporto coi suoi sudditi. Occorre insistere su questa ambiguità fondamentale fra pontefice e principe per una serie di motivi: è un'ambiguità sottesa alla figura del pontefice a cavallo fra XV e XVI secolo, come anni fa ha mostrato Paolo Prodi;<sup>59</sup> e soprattutto è un'ambiguità che caratterizza la visione politico-ecclesiastica del magistrato e che ricomparirà alla fine degli anni Venti quando, in veste di ambasciatore veneziano, egli dovrà scontrarsi con l'interventismo militare di Clemente VII.

Il secondo passaggio significativo della lettera a Giustiniani concerne la verità profetica.<sup>60</sup> Contarini deve aver ben ponderato la scelta di scrivere la risposta a Giustiniani anziché a Gagliano. Egli ammette che nelle profezie di Savonarola «non ci è cosa alcuna contra alla fede né contro alla fede è che adesso non possino esser propheti». Tuttavia, egli non riesce a risparmiarsi considerazioni sarcastiche sul frate ferrarese; considerazioni che avrebbero di certo urtato l'interesse del corrispondente, poiché si facevano beffe del padre spirituale della Repubblica fiorentina:

Quanto al secondo del prophetare, io vi dirò il vero: quando non vedessi in quello huomo una profondissima doctrina et non havessi inteso della sua sancta vita, io di quelle revelationi ne haveria riso. Et dipoi il grande ingegno et gran doctrina mi danno suspecto di fictione; pure il fingere una cosa così puerile mi pare da nuovo, in un tale huomo, non so quello mi creda.

Se la Chiesa è destinata a un processo di rinnovamento e riforma, questo processo è noto agli uomini per *ragione naturale e divina*, non per profezia.<sup>61</sup> Il veneziano descrive il rinnovamento in questi termini:

La naturale [me le decta] perché le cose humane non vanno secondo una linea recta infinita ma vanno secondo una linea circolare; benché tutte non fanno el perfectio circulo et quando so venute a un certo termine di augumento vanno poi in giù.

---

<sup>59</sup> P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, p. 49, p. 105.

<sup>60</sup> Cfr. G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 136.

<sup>61</sup> La differenza tra la ragione naturale di Contarini e la prospettiva messianica di Savonarola è sottolineata da J. POCOCK, *The machiavellian moment*, p. 327. Nel 1536 Contarini descrive questa *ragione naturale* come il lume impresso da Dio nell'intelletto umano (Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, p. 441).

La convinzione che le faccende umane procedano secondo un movimento circolare è maturata da Contarini sulla base di letture e contributi differenti, accumulati negli anni dell'università. Della ciclicità astrale aveva parlato Aristotele nel terzo libro della *Fisica*, per poi indagarne gli effetti sul ritorno delle specie nel *De generatione et corruptione* (II, 11). Non minore importanza hanno le teorie astrologiche rinascimentali. Occorre infine menzionare Polibio, autorità fondamentale del *De magistratibus*, la cui scoperta va forse ricondotta proprio al contesto degli Orti.

Al pari di Machiavelli, Contarini è consapevole di vivere un'epoca di crisi: la crisi d'Italia, attraversata dalle truppe straniere – quelle stesse truppe che assediavano Padova, lui presente, nel giugno del 1509; la crisi della Chiesa, i cui costumi mostrano segni di una decadenza morale che un anno più tardi sarebbe stata sancita da un monaco tedesco a Wittenberg. Tale consapevolezza si traduce per Contarini in un indefesso slancio alla partecipazione politica, all'esercizio della virtù civile.<sup>62</sup> Ciò che invece lo differenzia dal segretario fiorentino è l'esperienza di governo. Machiavelli compone le sue opere al termine della sua parabola politica, forte di competenze diplomatiche acquisite e disillusioni collezionate. Contarini invece non possiede una formazione amministrativa altrettanto radicata: è magistrato da meno di dieci anni e non ha sperimentato quelle vicende personali che conobbe Machiavelli con la signoria medicea (la tortura, il carcere, l'esilio, la *captatio benevolentiae*). Il tratto saliente del *De magistratibus* non è il realismo politico, bensì l'idealismo;<sup>63</sup> eppure fu proprio questo carattere paradigmatico a gettare le fondamenta per quel mito di Venezia diffuso fino a fine secolo.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> In questo senso, Contarini è l'esempio ideale per ciò che C. DIONISOTTI, *Chierici e laici*, p. 67, ha definito «la generazione di quelli che, essendo nati sulla fine del Quattro o ai primi del Cinquecento, crebbero negli anni difficili ma si trovarono nel pieno della vita e delle forze al di là della crisi».

<sup>63</sup> Cfr. R. FINLAY, *Vita politica nella Venezia del Rinascimento*, p. 284, il quale parla di una 'disparità' fra mito e realtà.

<sup>64</sup> La migliore definizione del mito di Venezia è offerta da J. POCOCK, *The machiavellian moment*, p. 324: «The mito di Venezia consists in the assertion that Venice possesses a set of regulations for decision-making which ensure the complete rationality of every decision and the complete virtue of every decision-maker. Venetians are not inherently more virtuous than other men, but they possess institutions which make them so». In questo modo si aggira la questione sollevata da Bouwsma sul repubblicanesimo aporetico, in quanto contenente tracce di forme monarchiche: il problema di Contarini non è tanto la forma istituzionale, quanto semmai il bilanciamento dei poteri. Sulla genesi del mito di Venezia si veda R. FINLAY, *Vita politica nella Venezia del Rinascimento*, pp. 48-60.

### *L'unità della Chiesa: i testi De potestate pontificis*

La dialettica fra principio di unità politica e delimitazione del suo potere, formulata per la prima volta nel *De magistratibus*, costituisce il carattere dominante degli scritti sul potere del papa redatti negli anni Trenta. Si tratta di un gruppo di tre testi, composti in circostanze e tempi diversi fra loro, con l'obiettivo di descrivere e correggere alcune interpretazioni erranee dell'autorità e del potere papale. Il primo testo viene composto nel 1534, quando ancora Contarini è magistrato della Serenissima. Nel Senato veneziano si dibatte la proposta di effettuare prelievi fiscali sul clero senza previa concessione papale, e un gruppo di aristocratici, capeggiati dal filosofo Sebastiano Foscarini, sostiene una politica fortemente antiromana.<sup>65</sup> Mosso forse dalle amicizie con importanti prelati romani, ovvero da esigenze di moderazione diplomatica, Contarini compone il suo primo *commentariolus de potestate pontificis* con il quale descrive l'unità della Chiesa, il primato di Pietro e dei suoi successori.<sup>66</sup> Il secondo e il terzo testo sul potere del papa nascono pochi anni più tardi, 1537 e 1538, quando Contarini ha già abbandonato i panni del magistrato per assumere la porpora cardinalizia. In questo nuovo contesto, egli non ha più la necessità di giustificare l'istituzione papale, bensì di esplorarne la natura cercandone gli ambiti e i limiti di movimento.

L'indicazione dei diversi contesti redazionali è significativa, poiché fa presto emergere la dialettica descritta sopra: anche negli anni Trenta Contarini ragiona dell'unità politica, del potere del sovrano e dei limiti ai quali esso è sottoposto. A essere cambiato è solo il contesto storico di riferimento, poiché la comunità dei cittadini veneziani è stata rimpiazzata dalla più vasta comunità dei fedeli cattolici. Restano però immutati sia l'interesse per l'unità politica, sia la preoccupazione per le degenerazioni del potere sovrano.

### *De potestate pontificis quod divinitus sit tradita*

L'*unitas Ecclesiae* costituisce il nucleo tematico del primo trattato e svolge un ruolo chiave nell'argomentazione: il binomio uno-molti, infatti, è utile a mostrare che la moltitudine ha un bisogno strutturale di essere

---

<sup>65</sup> Girolamo Aleandro a Pietro Carnesecchi, 23 aprile 1534, p. 210.

<sup>66</sup> Come ha sottolineato W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 129: «although for a Venetian he was unusually respectful of papal authority, he was also much concerned that the pope should be restricted to a set of rather narrowly spiritual responsibilities».



ricondata a unità da una guida politica. Dall'altro lato, il ricorso all'*unitas* è sfruttato anche come esortazione per gli interlocutori, veneziani e d'Oltralpe, affinché «una sola sia la Chiesa cristiana, così come una sola è la fede, uno solo il battesimo, una sola la vocazione».<sup>67</sup> Con questo monito retorico Contarini cerca di rafforzare il primato politico del papa sottolineando la necessità, filosofica e religiosa, che l'unità del molteplice abbia un unico capo. Questo riferimento ha poi ripercussioni sulla raffigurazione complessiva del popolo cristiano e a questo proposito troviamo una serie di metafore che ripropongono un'immagine organica dello Stato: dopo aver insistito sull'unità del battesimo, della fede e della vocazione spirituale, Contarini osserva che la relazione fra fedeli ed *Ecclesia* è pari a quella fra un corpo organico e le sue membra.<sup>68</sup>

Nell'ambito delle metafore organicistiche, Contarini ricorre anche al *topos* della comunità che si disgrega se privata di un capo. È un'immagine che ritorna spesso, già nel *De magistratibus*, dove il tema dell'unione delle masse è questione centrale.<sup>69</sup> L'argomento, di origine biblica (*Math.*, 12, 25), è mediato anche dall'autorità di Tommaso.<sup>70</sup> Non è da escludere che anche la *Monarchia* dantesca abbia influenzato Contarini, tanto più se consideriamo che la traduzione di Ficino dovette essere discussa nell'ambito degli Orti Oricellari. Nel primo libro infatti Dante associa chiaramente l'azione del monarca e l'unità della comunità.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> *De potestate pontificis* I, p. 41: «Ecclesia Christiana una sit, sicuti enim una est fides, unum baptisma, una vocatio». Sulla perdita dell'unità cristiana si veda E. GLEASON, *Le idee di riforma della Chiesa in Gasparo Contarini*, p. 140: «Egli apparteneva a una generazione che sentiva la perdita dell'unità cristiana nell'occidente come scandalo recente e non ancora come fatto definitivo nella storia della Chiesa».

<sup>68</sup> *Ibidem*: «ita una Ecclesia, quin potius omnes sumus unum corpus, invicemque membra, ut perhibet apostolus Paulus [...]».

<sup>69</sup> *De magistratibus*, I, p. 267 A: «Ac multitudo quidem omnis gubernationi per se inepta est, nisi in unum quodammodo coalescat: quandoquidem neque multitudo ulla esse queat, nisi unitate aliqua contineatur. Qua de re civilis quoque societas dissipabitur, quae unitate quadam constat, nisi quapiam ratione multitudo unum efficiatur».

<sup>70</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 105 a. 1 arg. 3: «Praeterea, sicut dicitur Matth. XII, omne regnum in se divisum desolabitur, quod etiam experimento patuit in populo Iudaeorum, in quo divisio regni fuit destructionis causa. Sed lex praecipue debet intendere ea quae pertinent ad communem salutem populi».

<sup>71</sup> DANTE, *Monarchia*, I, V, pp. 55-56: «oportet esse regem unum qui regat atque gubernet; aliter non modo existentes in regno fines non assecuntur, sed etiam regnum in interritum labitur, iuxta infallibilis veritatis» (corsivi miei).

### *I poteri del papa*

La *potestas pontificis* è articolata da Contarini in quattro giurisdizioni.<sup>72</sup> La prima facoltà concessagli è di rimettere i peccati (*peccata remittendi*) e il papa la condivide con tutti i vescovi, senza alcun primato particolare. Quindi segue la facoltà di imporre sanzioni disciplinari sui peccatori (*ligandi et solvendi*, ovvero *mulctas infligendi*), esercitata in forma esclusiva ed eminente. A queste funzioni essenziali se ne aggiungono due ulteriori: la facoltà di guidare il gregge cristiano (*pascendi gregem*) e la facoltà di dichiarare e discutere i dogmi (*declarandi et discutiendi Christiana dogmata*).<sup>73</sup> Contarini separa queste due funzioni dalle prime in virtù della loro natura accessoria: prima infatti sono commessi a Pietro i poteri sul gregge; poi gli viene riservata la facoltà di ‘crescere’ le pecore nella vita cristiana e di regolare ogni aspetto dogmatico connesso alla fede.<sup>74</sup> La trattazione di Contarini fin qui discussa si esaurisce nel campo della materia di fede, della giurisdizione spirituale poiché nessuna di queste quattro *potestates* ha effettivamente a che fare con il potere temporale: Contarini sta dunque descrivendo un potere papale profondamente riconsiderato e limitato nelle sue sfere d’azione; una proposta senz’altro controcorrente rispetto alla politica della commistione fra temporale e spirituale avviata da Niccolò V e culminante poi con Pio V e Sisto V.<sup>75</sup> La controprova della sua inattualità va cercata nel suo discorso a Clemente VII del 1529.<sup>76</sup>

A differenza di *potestas* e *auctoritas*, dei quali si registra un uso frequente e costante in tutto il trattato, nel 1534 il termine *regimen* compare solo in una circostanza. La sua peculiarità emerge dal confronto con le altre

---

<sup>72</sup> *De potestate pontificis* I, p. 36: «Ex his Evangelii locis, ut reor, quadruplex quaedam potestas perspicuo colligitur tributa a Christo discipulis omnibus [...]».

<sup>73</sup> *De potestate pontificis* I, p. 37: «Omnibus tributa potestas est remittendi peccata per insufflationem et largitionem spiritus sancti. Hac potestate quilibet sacerdos in confessionis sacramento utitur, solvitque a peccatis confitentem curae ipsius subiectum»; *Ibidem*: «Altera potestas omnibus item episcopis tributa est, sed praecipue ac prae aliis Petro. Potestas haec est ligandi ac solvendi, quam reor ego non esse priorem illam, de qua fecimus mentionem, qua scilicet remittuntur peccata, sed esse potestatem infligendi ecclesiasticas mulctas et ab eis solvendi»; p. 39: «Duae aliae sunt potestates de quibus non fit mentio in Evangeliiis, quod datae sint alii ulli praeterquam Petro. Prior est pascendi Christianum gregem, altera discutiendi et confirmandi dogmata ea quae pertinent ad Christianam fidem».

<sup>74</sup> *De potestate pontificis* I, p. 39: «Potestas haec pascendi oves domini nulli data praeterquam Petro. Volve totum Evangeliorum codicem, neque verbum comperies».

<sup>75</sup> P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, p. 105.

<sup>76</sup> Cfr. *infra*, p. 287.

opere contariniane. Compare una volta nel primo libro del *De magistratibus*, in riferimento al governo civile della Serenissima.<sup>77</sup> Una occorrenza si registra anche nel *De officio episcopi* ma in un contesto che, lungi dalle questioni spirituali, ha a che fare con la gestione 'demografica' della città sottoposta al vescovo.<sup>78</sup> Il termine dunque è sempre posto in relazione a funzioni e compiti civili nella gestione della comunità, del 'gregge'. Contarini menziona il *regimen* riferendosi a facoltà sanzionatorie, coercitive, punitive – o, più generalmente, penali – a disposizione del papa, come un vero capo di governo con potere in materia di giustizia. È solo con il terzo *De potestate pontificis* del 1538 che il termine acquista una valenza concettuale compiuta e frequente, con otto ricorrenze. Nel 1538 il *regimen* sarà inserito nell'argomentazione sulla *potestas rationalis* e questa precisazione diverrà funzionale a delimitare l'arbitrio individuale del pontefice nella prassi governativa della Chiesa.<sup>79</sup>

Occorre infine considerare il termine *gubernatio*. Nella sua biografia di Contarini, Giovanni Della Casa ricorda che il cardinale veneziano «non smetteva di esortare i suoi concittadini, affinché indagassero ciò che la filosofia insegna sulla natura del genere umano e sui governi [*gubernationibus*] delle repubbliche».<sup>80</sup> Con questo concetto Contarini esprime l'esigenza che all'interno di un gruppo di individui la funzione di coordinamento e guida per gli altri spetti al migliore. In questo senso egli ha come modello l'uso del termine per la traduzione latina della *Politica* a opera di Leonardo Bruni, il quale rendeva la βασιλεία aristotelica con *regia gubernatio*.<sup>81</sup> L'influenza del Bruni emerge anche dal fatto che nella

---

<sup>77</sup> *De magistratibus*, I, pp. 267 D – 268 E: «Eam vero in hac republica moderationem ac temperamentum adhibere, eamque mixtionem omnium statuum, qui recti sunt, ut haec una respublica et regium principatum et optimatum gubernationem et civile item regimen referat [...]». Ciò peraltro è in linea con l'analisi linguistica proposta da C. NEGRATO, *Lingua e linguaggio*, p. 129.

<sup>78</sup> *De officio episcopi*, II, pp. 421 D – 422 E: «Prior cura episcopo de maribus esse debet quam de foeminis, tum quia mares natura foeminis praestant, tum etiam quoniam cum ordine quodam gubernatio procedat civitatis. Foeminae natura sunt viris subiectae eorumque imperio praesto esse debent. Quare episcopi regimen mediis viris veluti instrumentis quibusdam ad foeminas usque pertendi videtur».

<sup>79</sup> *De potestate pontificis* III, p. 23: «Illud primum omnium constituere oportet: si huius rei investigatio recte sit processura, omnem cuiusque rationis et ordinis gubernationem seu regimen maxime pertinere ad rationem esseque rationis opus».

<sup>80</sup> GIOVANNI DELLA CASA, *Gasparis Contareni vita*, p. XIV: «suos cives hortari non desistebat, ut ea pervestigarent quae de naturis humani generis, deque rerum publicarum gubernationibus a philosophia explicantur».

<sup>81</sup> Sulle forme di governo si veda ARISTOTELE, *Politica*, III, 1279b. Cfr. ARISTOTELIS *Politicorum libri*, p. 46 A.

traduzione della *Politica*, la *gubernatio* e il *regimen* sono le forme di governo specifiche degli uomini liberi<sup>82</sup>, mentre la *dominatio* è ciò che compete agli schiavi.<sup>83</sup>

Contarini giustifica questa *gubernatio* sulla base di un disegno divino. Nel *De magistratibus*, per esempio, egli sfruttava un parallelo esplicativo: per decreto di Dio la mente – *quod est in homine divinum* – esercita la *gubernatio* sui sensi, proprio come nel governo della città il potere è assegnato «menti purae ac motionum animi experti».<sup>84</sup> Da queste righe si fa chiaro che la *gubernatio* è strettamente congiunta con la temperanza delle passioni: si tratta di un dettaglio importante che avrà una riconferma poche righe più avanti, quando Contarini rileva la dedizione naturale dell'uomo per la soddisfazione degli appetiti sensibili.<sup>85</sup> Torna utile a questo proposito il riferimento dantesco, poiché nella *Monarchia* Alighieri esortava il *rex unus* a regnare e governare (*regat atque gubernet*).<sup>86</sup> Su questa linea va inteso anche il giudizio sui vescovi metropolitani, descritti nel *De officio episcopi* come *gubernatores* e *principes* nell'amministrazione di una città (della quale certo non dispongono con potestà regia)<sup>87</sup>: l'espressione «in gubernatione ac curatione christiani gregis, iuxta Christi vitam ac mores» non è solo un fatto religioso, bensì disciplina e istruisce concretamente tutti gli aspetti della vita quotidiana dei cittadini (dal rapporto fra marito e moglie alle feste pubbliche).<sup>88</sup> Certo, Contarini si guarda bene dal parlare strettamente di *monarchia*, né in riferimento al papa né tantomeno nel trattato sui magistrati

---

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 37 B.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 7 D: «Patet autem ex his quod non idem est dominatio et gubernatio reipublicae, nec omnes inter se principatus, ut quidam aiunt. Nam, aliud liberorum secundum naturam, aliud servorum est».

<sup>84</sup> *De magistratibus*, I, p. 265 C-D.

<sup>85</sup> Il valore della razionalità in Contarini contro derive 'brutali' è sottolineato da J. POCOCK, *The machiavellian moment*, p. 323.

<sup>86</sup> DANTE, *Monarchia*, p. 56.

<sup>87</sup> *De officio episcopi*, I, p. 402 G. Ma si veda anche *Conciliorum magis illustrium summa*, p. 547 C: «Huiusmodi et rationis prae aliis omnibus Christus Deus et servator noster ecclesiasticam hanc hierarchiam constituit, tanquam bene compactum hominis corpus, inquam, ne qua unquam fieret ex natura constitutionis scissura, unum principem esse voluit, seu potius patrem et caput. Non caput illud a quo difflueret vita in corpus: id etenim Christus est, ut inquit apostolus Paulus, ad Col. c. 1; sed a quo gubernatio et iurisdictio in hanc hierarchiam universam influeret, ab eoque penderet».

<sup>88</sup> *Ivi*, II, p. 416 G. Sul rapporto fra amministrazione statale e vita spirituale dei sudditi si veda M. FIRPO, *Valdesiani e spirituali*, p. 161; ID., *Vittore Soranzo*, pp. 215-6.

veneziani. È già fin troppo vaga e labile la descrizione del governo dogale [*quaedam species*] nel *De magistratibus*:

Perciò la nostra città deliberò saggiamente che nella repubblica venisse costituita una qualche forma di governo monarchico. Una volta temprata la repubblica con le leggi – rimuovendo tutto ciò che di pericoloso potesse minacciarla, e tenendo gli aspetti utili e vantaggiosi che la monarchia possiede – nulla sembrerà più desiderabile e ci troveremo contemporaneamente una repubblica liberissima e un preposto monarca.<sup>89</sup>

### *Il potere dell'uno*

La discussione sul detentore del potere rappresenta il passaggio più importante del trattato, poiché cerca di fornire argomenti filosofici all'esigenza di sostenere il ruolo del pontefice. La massa risulta poco predisposta a governare, per via del suo intrinseco legame coi sensi. Per questa ragione occorre il governo di un solo uomo il quale svolga una funzione analoga a quella della mente e garantisca l'unità nella divisione. L'esigenza di un unico uomo al governo della comunità è dunque fondata sull'umana incapacità di far prevalere le funzioni intellettive su quelle sensitive, recuperando così quel modello antropologico e sociale che Platone aveva istituito nella *Repubblica* suddividendo la società nei tre ordini.<sup>90</sup> Anche Aristotele aveva proposto una distinzione analoga nel primo libro della *Politica*, proponendo il parallelo anima/sensi – padrone/sottomessi.<sup>91</sup> A un'attenta lettura, però, appare chiaro che Contarini sta strutturando l'argomento *ad hoc* e, nel fare ciò, tradisce la lettera aristotelica: Aristotele, infatti, non ha mai apertamente sostenuto la costituzione monarchica della

---

<sup>89</sup> *De magistratibus*, II, p. 279 C: «Ideo a nostra civitate sapientissime institutum fuit, ut in hac republica constitueretur quaedam species regiae gubernationis, adeo legibus temperata ut quovis incommodo ac periculo, quae reipublicae imminere possent amotis, utilitate vero et commodo, quod regia gubernatio habere solet, ascito, nihil relictum esse videretur quod esset desiderandum ac simul rem publicam liberrimam et regem praesidem haberemus».

<sup>90</sup> PLATONE, *Repubblica*, 439a - 441c.

<sup>91</sup> ARISTOTELE, *Politica* I, 124b 5-10; EIUSD. *Politicorum libri*, p. 5v E-F: «Est igitur, ut dicimus, primum in animali prospicere imperium dominicum et civile. Nam animus quidem in corpus dominicum habet imperium, mens vero in appetitum civile et regium, in quibus clarum est secundum naturam et utilitatem imperari ab animo corpori et ab ea parte quae habet rationem ei parti, quae subiacet perturbationi».

quale, peraltro, nel quarto libro della *Politica* evidenziava alcuni problemi intrinseci, prefigurandone la deriva dispotica.<sup>92</sup>

Nel *De magistratibus* Contarini proponeva un confronto col mondo animale.<sup>93</sup> Nei greggi non è il montone a guidare le altre pecore, così come negli armenti la guida delle vacche non spetta al toro: a questo ruolo è indispensabile porre un qualche animale superiore che sappia governare i bruti dotati di anima, cioè l'uomo. Il problema, però, si ripropone riguardo all'uomo: essendo «animale vario», composto di parti diverse, egli non sa essere guida a sé stesso.<sup>94</sup> La vera guida allora è la Legge che domina il genere umano per mezzo di custodi, vicari e ministri. Si potrà discutere poi l'entità e il numero di questi vicari, ma non la loro dipendenza da una legge più grande e onnipervasiva. Se è indubbio che il trattato del 1534 – pur non negando mai formalmente il peso della Legge – accentua fortemente l'unicità del potere papale a scapito dei limiti, non si può non notare che la convinzione del *De magistratibus* accompagnerà poi Contarini fino all'ultima pagina del terzo trattato *De potestate pontificis* nel 1538: il potere papale, necessario a garantire l'unità della Chiesa, è però vincolato ai limiti del dettato biblico e delle sanzioni dei Padri della Chiesa.<sup>95</sup> Nel frattempo, si era compiuta tutta l'esperienza romana della riforma della Chiesa e il cardinale aveva scoperto quanto pericolosa fosse l'eccessiva concessione di potere all'arbitrio di un uomo solo.

#### *Potere temporale e potere spirituale.*

Avviandosi a concludere il documento, Contarini propone una distinzione storica e teorica fondamentale: a suo giudizio, infatti, occorre tenere nettamente separate l'autorità spirituale del papa dall'autorità temporale. Il potere temporale del papa *quatenus princeps romanus* è stato fatto oggetto di contese e guerre, di arbitrati, concessioni e privilegi; e, come tale, sembra poter essere demandato a una deliberazione umana. Ma l'autorità *quatenus Pontifex* costituisce la roccia più solida per edificarne il primato spirituale: a discendere da Dio è il potere del papa in quanto papa,

---

<sup>92</sup> ARISTOTELE, *Politica*, IV, 10, 1295 a 17-24.

<sup>93</sup> Per questa questione si veda l'utile introduzione al *De magistratibus* di F. GAETA, *L'idea di Venezia*, p. 635.

<sup>94</sup> *De magistratibus*, I, pp. 265-7.

<sup>95</sup> Sul rapporto fra legge scritta e arbitrio individuale ha discusso Felix Gilbert nel Convegno dedicato al Cardinale a Venezia (1985). Ne dà notizia F. CAVAZZANA ROMANELLI, *Gaspare Contarini e il suo tempo: un convegno, un libro*, p. 11.

non in quanto principe di Roma. In tal modo, il lato spirituale di questo potere è fatto salvo da ogni tentativo di contestazione ma il problema sussiste per la giurisdizione positiva: la conseguenza più immediata della ricostruzione contariniana è che il potere temporale dei papi sta nelle mani di uomini, capaci di concederlo, approvarlo e persino revocarlo.

La conclusione raggiunta nelle ultime righe del testo segna un punto molto lontano dalle premesse savonaroliane del 1516.<sup>96</sup> Contarini non parla più del potere papale come un potere temporale. Se guardiamo l'elenco dei poteri concessi al vicario di Pietro, notiamo che sono tutte facoltà in materia spirituale: perdono dei peccati, imposizione di sanzioni morali, dogmi. Contarini è del tutto persuaso che il pontefice sia guida per il popolo cristiano e tuttavia ne limita il ruolo alle materie a esso strettamente competenti.

Si tratta di un pensiero di cui si viene convincendo dalla fine degli anni Venti, quando prestava servizio alla corte di Clemente VII. Proprio al secondo papa Medici, universalmente noto per lo zelante impegno politico nella restaurazione della signoria fiorentina, Contarini ricorda:

Quanto poi alle cose de la Chiesa, io li parlerò etiam liberamente: non pensi Vostra Beatitudine che il ben de la Chiesa de Christo sia questo poco stado temporal che l'ha aquistado. Immo, avanti questo stado la era Chiesa, et optima Chiesa: la Chiesa è la università de tuti li christiani. Questo stado è come il stado de un Principe de Italia adgiunto alla Chiesa: però Vostra Santità dié procurar principalmente il bene de la vera Chiesa, che consiste ne la pace et tranquillità de christiani, et postponer, per hora, il rispetto di questo stado temporal.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> In questo senso non possiamo accogliere completamente la lettura di E. GLEASON, *Le idee di riforma della chiesa in Gasparo Contarini*, p. 134: «Una lettura attenta permette però di riconoscere le linee che collegano questo trattato breve e poco originale alle formulazioni precedenti». Quali siano queste 'formulazioni precedenti' non è meglio specificato, col che è plausibile identificarle nel *De officio episcopi*; inoltre Gleason menziona le lettere agli amici camaldolensi. A ben vedere, però, nessuno di questi testi è avvicicabile agli altri da un comune afflato di riforma della Chiesa – smorzato nel *De potestate pontificis*, a vantaggio di una edificazione dogmatica – né da comuni istanze politiche. L'interpretazione della scomunica è forse l'esempio più lampante di questo cambio di giudizio: se nel 1515, scrivendo a Camaldoli, Contarini ammetteva la disubbidienza al papa in materia di scomunica, nel 1534 gli riservava per mandato divino la prerogativa di allontanare gli uomini dal gregge cristiano.

<sup>97</sup> C. NEGRATO, *Lingua e linguaggio*, p. 566 (corsivi miei). Cfr. A. PROSPERI, *Il concilio di Trento*, pp. 18-9; W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 129.

È un passo straordinariamente ricco di significati. Si riconosce che la figura papale ha col tempo acquisito una doppia valenza ed è diventata quel *Giano bifronte* di cui parla Paolo Prodi.<sup>98</sup> Questo è evidente quando consideriamo le prime e le ultime righe della citazione: al papa è commesso il bene della Cristianità e per questo egli agisce alla stregua di un principe che sappia prendersi cura del proprio gregge; ma per quanto riguarda la giurisdizione ecclesiastica (con questo *stado temporal* Contarini ha senz'altro in mente il governo dello Stato), il papa non può privilegiare l'esercizio del potere temporale.<sup>99</sup> Il bene della cristianità risiede nella cura d'anime, nella guida alla rettitudine morale e il buon pastore romano opera a questo fine. Le stesse parole userà nel 1541 a Regensburg, parlando con Carlo V.<sup>100</sup>

L'espressione *princeps romanus* non è esente peraltro da forte ambiguità.<sup>101</sup> A partire dal XV secolo, specie con il pontificato di Niccolò V Parentucelli (1447-55) e Pio II Piccolomini (1458-64), si assiste alla 'monarchizzazione' del trono di Pietro, nella quale lo Stato pontificio svolge un ruolo strutturale nel definire la nuova identità del Vescovo di Roma.<sup>102</sup> In questo orizzonte, l'argomentazione di Contarini o non coglie o aggira il problema reale: tralasciando per un attimo l'autorità spirituale, come dobbiamo intendere la *potestas* pontificia? Deve essere ricondotta a un consenso terreno (sia esso di uno, cioè l'imperatore o il papa stesso; oppure di molti, cioè il concilio) o piuttosto è anch'essa di origine divina e si esercita su un luogo geograficamente definito e identificato nel *patrimonium Petri*?

Inoltre, seppur fondata in termini evangelici, tuttavia la posizione di Contarini non considera una serie di problemi 'pratici' concernenti il vincolo fra pastore e gregge: qual è il rapporto fra autorità papale e libertà del fedele? Una legge papale contraria ai diritti e alle libertà dei fedeli deve necessariamente essere rispettata? Tale era la domanda posta da Ockham e ripresa più tardi dalla Riforma luterana.<sup>103</sup> Adriano Prospero ha

---

<sup>98</sup> P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, p. 49.

<sup>99</sup> A questo proposito si veda anche W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 129; G. FRAGNITO, *Istituzioni ecclesiastiche*, p. 20; S. PEYRONEL RAMBALDI, *Ancora sull'evangelismo italiano*, pp. 935-67.

<sup>100</sup> Contarini ad Alessandro Farnese, 15 maggio 1541, p. 389: «[...] il stato temporale non è però la sustantia della fede; li martiri furono a tempo che li Christiani non havevano stato temporale alcuno et allora la fede fu efficacissima, il corpo e la sustantia della quale sono gli articoli delli quali si tratta hora, et il stato temporale a questi è come li vestimenti et accidenti al corpo». Cfr. G. FRAGNITO, *Il nepotismo farnesiano*, p. 223.

<sup>101</sup> Il passo è ben segnalato anche da A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 88.

<sup>102</sup> Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, pp. 15-40, pp. 422-425.

<sup>103</sup> G. OCKHAM, *Octo quaestiones de potestate papae*, p. 105-6.



particolarmente insistito sulla consapevolezza di una nuova forma di libertà nel pensiero di Lutero: quella del credente, il quale sprezza la coercizione politica e istituzionale pur di non venir meno all'intima convinzione di una fede interiorizzata.<sup>104</sup> Davanti alla libertà del cristiano, cosa poteva l'imposizione dispotica del pontefice – tanto più se ingiusta? Stupisce che Contarini non ne parli in questo contesto, dal momento che si era posto seriamente il problema della disobbedienza al papa valutando l'opera di Girolamo Savonarola.<sup>105</sup>

L'ambiguità dunque permane, vuoi perché pontefice e principe sono accostati anche lessicalmente cosicché la confusione è presto fatta; vuoi perché il tono di Contarini è tutt'altro che perentorio. Il papa non dovrebbe occuparsi dello *stado temporal*: ma questo vorrebbe forse dire che in realtà già lo sta facendo, senza curarsi dell'ammissibilità teologica di questa azione? Se guardiamo al pontificato di Clemente VII possiamo rispondere affermativamente; ancor più per Giulio II o Leone X. Ne viene che forse Contarini proprio non ha capito questa ambiguità fondamentale, sancita poi al termine di quel concilio tridentino che lui non riuscirà a veder inaugurato. Contarini vuole – o non sa far altro che – tener separati due poteri, quando proprio in quegli anni i due poteri si stavano fondendo nell'unica multiforme persona del pontefice romano. Questa difficoltà riaffiorerà l'anno successivo con l'affare della riforma interna alla Chiesa.<sup>106</sup>

#### *De potestate pontificis in usu clavium*

Diversamente da quanto aveva fatto col primo trattato *De potestate pontificis*, che mirava a edificare il primato del vescovo di Roma, nel secondo testo Contarini compone un'opera di delimitazione.<sup>107</sup> Le circostanze politiche e geografiche sono del tutto mutate. Contarini è divenuto cardinale nel 1535 e il pontefice lo ha preposto alla guida di una commissione di prelati (Contarini, Giberti, Carafa, Sadoletto, Badia, Fregoso, Aleandro) con l'incarico di riformare internamente gli uffici amministrativi della Curia: il

---

<sup>104</sup> A. PROSPERI, *Lutero*, pp. 419-20; R. BAINTON, *Martin Lutero*, p. 114.

<sup>105</sup> A tal proposito si veda *infra*, pp. 276-278.

<sup>106</sup> Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, p. 203: «i tentativi di riforma della Dataria nell'età del Concilio di Trento e della Controriforma non riescono a imporre una distinzione che al contrario diviene sempre più difficile».

<sup>107</sup> Ugualmente W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 131.

*Consilium de emendanda ecclesia*.<sup>108</sup> La valutazione conclusiva dei lavori commissariali viene letta al pontefice nel marzo del 1537, alla presenza di tutto il Sacro collegio.<sup>109</sup> A questo documento, Contarini allega anche una lettera privata, intitolata *De potestate pontificis in usu clavium*. Egli stesso racconta nell'esordio che, trovatosi a discutere coi colleghi cardinali radunati in commissione, dovette affrontare una questione spinosa e complessa: se fosse lecito al pontefice romano, vicario di Cristo, guadagnare qualcosa per sé dall'esercizio del potere delle chiavi e cioè dall'amministrazione dei peccati e delle assoluzioni.<sup>110</sup>

L'analisi è introdotta da un riferimento allo Pseudo-Dionigi Areopagita, secondo il quale il bene nasce da una causa integra e unitaria, mentre il male si genera da singoli difetti che intaccano l'armonia di un intero.<sup>111</sup> A sostegno dell'Areopagita, anche Tommaso aveva ripreso queste parole e le aveva declinate più specificamente verso l'ambito della *praxis*, dell'etica.<sup>112</sup> Compendiando Tommaso, Contarini sintetizza la questione in questi termini: nell'ambito dell'azione morale, a segnare il discrimine tra bene e male concorrono la natura dell'azione (*natura sive essentia actionis*) e le circostanze entro o per le quali l'azione si realizza (*circumstantiae*).<sup>113</sup> Affinché l'azione sia buona, non basta che la sua natura sia rivolta al bene. Occorre altresì che le circostanze entro le quali essa si realizza siano convenienti e proporzionate alla bontà dell'azione stessa. Se qualcuno offre elemosina col fine di commettere delitto, l'azione di per sé buona è guastata dalla malvagità della circostanza.

Questo schema viene poi applicato al caso del potere papale. Il potere delle chiavi, cioè il potere di assoluzione dai peccati, è stato assegnato da

---

<sup>108</sup> Sul *Consilium* si veda W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, pp. 130-1; F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 360; A. AUBERT, *Alle origini della Controriforma*, pp. 345-351.

<sup>109</sup> Cfr. L. PASTOR, *Storia dei papi*, V, p. 114. La datazione della lettura pubblica sulla base dell'autografo di Aleandro è proposta da W. FRIEDENSBURG, *Zwei Aktenstücke zur Geschichte der kirchlichen Reformbestrebungen*, p. 260.

<sup>110</sup> *De potestate pontificis* II, p. 8: «nonnulla incidit dubitatio [...] an liceat romano pontifici Christi vicario vel cuivis alteri qui est particeps potestatis clavium, aliquid sibi ex usu illius potestatis comparare».

<sup>111</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV.

<sup>112</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Sententiarum*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 expos.

<sup>113</sup> *De potestate pontificis* II, p. 10: «Natura actionis sumitur ex obiecto circa quod est actio. Circumstantiae vero multae sunt inter quas est finis agentis, idest id cuius gratia agens agit, qui non inest actioni illi ex sui natura, sed quoniam agens eam actionem dirigit in eum finem. Quamobrem eiusdem naturae et speciei actionis possunt esse diversi fines ad quos, scilicet, agentes causae eam actionem direxerint».

Cristo a Pietro affinché guidi le anime dei fedeli rivolgendole alla beatitudine. Contarini sottolinea più volte che Cristo ha concesso questo potere senza chiedere un compenso; e pertanto esso deve essere usato con altrettanta gratuità. L'imposizione di un compenso temporale costituirebbe la *circumstantia* negativa capace di guastare un'azione per sua natura buona, quale l'assoluzione dei peccati.<sup>114</sup> Contarini conclude l'argomentazione commentando la prassi canonica: nessun bene spirituale, tanto più se guadagnato per intercessione dello Spirito Santo, può essere equiparato a un compenso venale.<sup>115</sup> Anche Aristotele è chiamato in causa a sostenere che non è lecito compiere il male in vista del bene<sup>116</sup>: poco importa la grandezza di tale bene finale, sia esso la guerra coi Turchi ovvero il riscatto dei prigionieri.<sup>117</sup> La richiesta di compensi monetari in cambio dell'assoluzione

---

<sup>114</sup> Cfr. E. GLEASON, *Le idee di riforma della Chiesa in Gasparo Contarini*, p. 137.

<sup>115</sup> *De potestate pontificis* II, pp. 11-12: «Nam dono spiritus sancti et rei spiritualis nullum quantumvis maximum temporale bonum comparari potest. Nos vero aequiperamus bonum illud spirituale pecuniae pro qua id damus».

<sup>116</sup> *De potestate pontificis* II, p. 13: «Quare Paulus dixit: "Non sunt facienda mala ut eveniant bona". Hoc Aristoteles in secundo Ethicorum omnesque philosophi et theologi dicunt»

<sup>117</sup> La prospettiva di un'imminente guerra contro i Turchi rappresenta uno degli spettri più frequenti nelle trattative politiche della metà del Cinquecento. Contarini stesso, prima come magistrato veneziano, poi come delegato ecclesiastico, dovette farvi i conti e la sua linea politica fu sempre dettata dalla prudenza (G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 33). Già nel marzo del 1530 egli si era trovato al centro di una controversa questione diplomatica tra Carlo V e Consiglio dei Pregadi, a causa di un riferimento «contra il Turco» – poi rivelatosi aggiunta di un copista – nelle capitolazioni di pace che aveva sottoscritto a nome della Serenissima (cfr. M. SANUDO, *Diarii*, 53, 16-17 e 19). Nel 1537, ormai cardinale, scriveva a Pole fornendo notizie sugli armamenti dei due fronti cristiano e musulmano: «De Turcis timor est aliquantum imminutus, nam classis longe minor futura est, quam ferebatur, quamvis ego nunquam putaverim excessuram 150 triremes, ut fortasse meministi» (Contarini a Reginald Pole, 12 maggio 1537, pp. 30-33). In una lettera coeva a Isidoro Chiari, Contarini arriva a dire che la stessa riforma della Chiesa sarebbe stata rallentata dalla paura della minaccia turca: «Reformatio, quam institueramus, aliquamdiu retardata est tum ob Turcarum motus, tum ob nostram inertiam» (Contarini a Isidoro Chiari, 23 luglio 1537, p. 343; Cfr. E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 264). Walter Friedensburg riferisce anche di una messa celebrata da Contarini in San Pietro il 23 settembre 1537 per salutare l'alleanza romano-veneziana contro i Turchi (W. FRIEDENSBURG, *Der Briefwechsel Gasparo Contarinis mit Ercole Gonzaga*, p. 174) Durante la sua legazione a Regensburg, Carlo V concesse ai protestanti un margine di tolleranza religiosa nell'interpretazione di alcuni articoli in cambio del supporto dei principi nella guerra contro il nemico turco (cfr. G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 55, p. 63). Di questa concessione Contarini riferisce a Roma in più lettere

costituisce un caso di vendita di beneficio spirituale e per conseguenza un indubbio caso di simonia.<sup>118</sup>

Conclusa l'argomentazione sulle composizioni, Contarini si spinge poi oltre sul terreno della valutazione politica e pone i primi confini del potere papale. In questo senso, il *De usu clavium* anticipa e contiene *in nuce* le questioni articolate un anno dopo nel più lungo e organico *De potestate pontificis an voluntas eius sit regula*. Per il momento il cardinale si limita a segnalare che il papa riveste un ruolo di 'amministratore' e dispensatore dei benefici divini (*bona Dei*), primo fra tutti l'assoluzione dai peccati, come Tommaso aveva indicato nella *Summa*.<sup>119</sup> I termini *administrator* e *dispensator* traducono quanto nel *De magistratibus* valeva come ministro e vicario della Legge di Dio.<sup>120</sup>

Qualora si trovassero peccati che effettivamente richiedono la riscossione di multe pecuniarie, Contarini suggerisce di impiegare tali entrate come sussidio agli indigenti nei monasteri. Per parte sua si dice ignaro del funzionamento delle *compositiones*, cioè le riparazioni in denaro richieste dall'amministrazione romana in cambio dei benefici ecclesiastici concessi. Alla riforma dell'ufficio della Dataria sarà incaricato solo di lì a un mese, in maggio. Al momento però si dice fiducioso che il pontefice sia disposto a rinunciare a un'entrata di «venti o trentamila monete d'oro per il sostegno alla vita del papa». Della sua fiducia dà riprova in una lettera a Priuli il 22 maggio seguente, dicendo che «invero il papa fa gran spesa e pensa cum questa reformatione minuirsi assai la intrata»<sup>121</sup>: ignora – o finge

---

(Contarini ad Alessandro Farnese il 14 aprile 1541, pp. 174-176; Contarini al medesimo e a Ercole Gonzaga il 16 aprile 1541, p. 321). Non è inverosimile che sul riferimento ai Turchi pesi anche il dibattito suscitato dalla *Consultatio de bello Turcis inferendo* di Erasmo (1530), benché Contarini non accolga mai l'idea del nemico turco come salutare punizione dei mali cristiani (cfr. J.C. MARGOLIN, *Érasme et la guerre contre les Turcs*, pp. 9-10; ID., *Guerre et paix dans la pensée d'Erasmus*). Sul tema della guerra coi Turchi nella letteratura veneziana si veda anche C. DIONISOTTI, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*.

<sup>118</sup> Cfr. E. GLEASON, *Le idee di riforma della Chiesa in Gasparo Contarini*, p. 137.

<sup>119</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 100 a. 1 ad 7.: «Quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut domini et possessoris».

<sup>120</sup> Cfr. *supra*, p. 267.

<sup>121</sup> Contarini ad Alvise Priuli, 22 maggio 1537, edita in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, p. 267-268. Per un giudizio sulla competenza di Contarini in materia fiscale si veda E. GLEASON, *Le idee di riforma della Chiesa in Gasparo Contarini*, p. 133.

opportunamente di farlo<sup>122</sup> – che l'entrata fiscale delle *compositiones* è quasi quattro volte maggiore e garantisce al papa un gettito imprescindibile.

*De potestate pontificis an voluntas eius sit regula*

Al *Consilium de emendanda ecclesia* subentra nel 1538 una nuova, ristretta, commissione di prelati, composta da Contarini, Carafa, Ghinucci e Simonetta: il *Consilium super reformationem ecclesiae*. Ancora una volta, Contarini affianca i lavori commissariali con una serie di lettere private che preparino il terreno e raccolgano l'adesione dei colleghi cardinali, e persino del papa. A quest'ultimo, nell'autunno del 1538, Contarini invia un terzo documento sul potere del papa, il *De potestate pontificis an voluntas eius sit regula*. Si tratta di un ennesimo lavoro di delimitazione, con l'obbiettivo di far prendere coscienza a Paolo III dei limiti che informano l'autorità del pontefice e della loro importanza ai fini della riforma morale cattolica.

Contarini adotta un approccio fin dal principio molto filosofico, ricordando che nel nono libro della *Metafisica* Aristotele aveva individuato due tipi di potenza attiva: la potenza attiva naturale e quella razionale.<sup>123</sup> Se la prima è diretta necessariamente a uno e un solo fine, la seconda invece è indeterminata: può dirigersi tanto a uno scopo quanto al suo opposto. Contarini definisce questa seconda *potentia contrariorum* e ne fa il cuore del

---

<sup>122</sup> Cfr. E. GLEASON, *Le idee di riforma della Chiesa in Gasparo Contarini*, p. 136. L'autrice è convinta che la radicalità della proposta contariniana non venga da ignoranza del funzionamento burocratico, bensì da una scelta coerente alle premesse ideali. D'altro canto, analizzando il terzo *De potestate pontificis* Gleason si dice colpita dalla dissociazione fra teoria e prassi nel trattato, poiché Contarini «lascia irrisolto il problema pratico principale, ossia il rapporto fra questo tipo di papato e le strutture giuridiche della Chiesa istituzionale»: non si accorge Gleason che questa dissociazione è esattamente ciò che, per il primo trattato, lei riconduceva alle 'premesse ideali' del Cardinale veneziano.

<sup>123</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Θ, 1, 1046 a 11-15; EIUSD. *Metaphysica*, p. 106v: «Aliqua enim est patiendi potentia, quae in ipso patiente principium est transmutationis passivae ab alio, prout aliud est. Aliqua vero habitus impossibilitatis, quae in deterius est et corruptionis, quae est ab alio, prout aliud est, principio transmutativo». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sententiarum*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 arg. 4: «Praeterea, materia prima est sua potentia. Sed sicut in materia est potentia passiva, ita in forma potentia activa. Ergo etiam forma essentialis est sua potentia activa; et sic idem quod prius». Per una parziale descrizione del ruolo della *potentia rationis* nel discorso di Contarini si veda E. GLEASON, *Le idee di riforma della Chiesa in Gasparo Contarini*, p. 137, dove però si tralascia completamente la possibilità di scelta fra bene e male che questa *potestas* contempla.

discorso politico in causa. Ciò che determina quale dei possibili fini venga perseguito, nel contesto della potenza di ragione, è la volontà umana la quale guida l'azione, selezionando un obiettivo e scartando l'altro. Già Aristotele, terminando la trattazione di potenza razionale e irrazionale, piegava il discorso sul rapporto atto-potenza verso una direzione più marcatamente etica: l'anima, egli osserva, è in grado di tenere insieme la possibilità dei contrari; e la deliberazione dovrà determinare quale dei due estremi perseguire e quale abbandonare.<sup>124</sup> Questa notazione è essenziale al discorso di Contarini che adotta uno schema logico aristotelico per argomentare la legittimità di un potere tecnicamente politico. A determinare dunque il carattere etico dell'azione umana concorrono virtù e vizio, perfezione e imperfezione morale.<sup>125</sup> Contarini non manca di segnalare che, al fine di soccorrere l'azione umana dall'impotenza di una cattiva volontà, i filosofi hanno stabilito le cosiddette *virtutes morales*, cioè quei precetti innaturali e appresi per consuetudine, i quali consentono all'uomo di farsi cooperatore di bene: le virtù morali confermano la volontà e la rendono salda nel perseguire ciò che è buono.<sup>126</sup>

Poste le basi filosofiche dell'argomento, Contarini entra nel merito della valutazione politica e descrive il potere papale come un caso di *potestas rationis*. L'azione di governo del pontefice [*regimen*] richiede l'atto della scelta per realizzarsi; per questa ragione essa può tendere al bene o al male.<sup>127</sup> Contarini inoltre sottolinea che il discrimine tra bene e male risiede nell'adeguamento dell'azione di governo alle regole esposte in precedenza: sta parlando delle virtù morali, le quali dovrebbero dirigere il papa e il *grex*

---

<sup>124</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Θ, 2, 1046 b 20-27.

<sup>125</sup> Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, III, 9, 433 a 23 sgg.; cfr. anche *Ivi*, 432 b 5-7 e ID., *Etica Nicomachea*, VI, 1139 a 4; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 58 a. 4 co.: «[...] moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem».

<sup>126</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 85 n. 8: «Virtutes et vitia sunt electionum principia propria: nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine». Si veda, per confronto, la lettera *De libero arbitrio* del 1536 a Vittoria Colonna (p. 451): «Hora, essendo nella natura humana, questa corruttione et questa egritudine fu, come diciamo di sopra, conosciuta da filosofi per quel che dettava la legge naturale et per l'esperientia che vedevano. Onde cercarono di ritrovare 'l rimedio et la medicina. Et vedendo l'inclination prava, pensarono che con l'assuetudine nell'operare virtuosamente, la si potesse mutare et farla retta. Insudarono nella filosofia morale, nelle virtù, che sono habiti et inclinationi al Bene».

<sup>127</sup> Del tutto imprecisa è invece la descrizione di E. GLEASON, *Le idee di riforma della Chiesa in Gasparo Contarini*, p. 137, che si limita a definire questo potere come «fondato sul lume di ragione».

dei cristiani verso la salvezza eterna. L'uomo è l'unico animale dotato di prudenza e tali virtù distinguono l'uomo virtuoso dall'uomo pessimo. In maniera analoga, il pontefice che non ricorre alle virtù morali, alla prudenza e a una volontà retta diventa dannoso per l'intero popolo cristiano.

Terminata l'esposizione teorica, Contarini individua due interpretazioni del potere papale che, pur in misura diversa, devono essere considerate ugualmente false. Da un lato egli attacca il mondo luterano, accusato di cancellare indebitamente l'autorità sanzionatrice del papa. I teologi riformati avevano osservato che il potere di scomunica, contravvenendo al sommo principio cristiano della carità, non può affatto discendere dal mandato di Cristo e per conseguenza non rientra nel novero dei poteri attribuiti al vescovo di Roma.<sup>128</sup> All'estremo opposto sta la posizione di chi ritiene che l'iniziativa governativa del papa non abbia altro criterio *nisi voluntatem propriam* – e cioè i canonisti.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> PHILIPPI MELANCTONIS *De potestate et primatu papae*, p. 433: «Tertio loco hoc addendum est. Etiamsi romanus episcopus divino iure primatum et superioritatem haberet, tamen non debetur obedientia his pontificibus qui defendunt impios cultus, idolatriam et doctrinam pugnantem cum Evangelio; imo tales pontifices et tale regnum haberi debent tanquam anathema».

<sup>129</sup> Già nel primo Quattrocento, Paolo di Castro (1360/2-1441) aveva trattato favorevolmente dell'arbitrio papale nella concessione di benefici. Un secolo più tardi Giambattista Caccialupi (1420-96) aveva composto un trattato *De pensionibus* in cui, studiando i benefici fiscali spettanti ai vescovi, sottolineava che l'autorità del papa in materia di concessioni deve essere ritenuta illimitata. Nel 1534 l'editore romano Calvo aveva ristampato parte di questo trattato del 1484, intitolandolo proprio *Tractatus de effectu clausolae, et de plenitudine potestatis*. In questo testo il Caccialupi si interrogava a lungo sulla legittimità di un potere pontificio esteso a ogni tipo di giurisdizione, terrena o spirituale, arrivando a riconoscere al papa l'autorità di intervenire in ogni ambito o materia che avesse a che fare con il fondamento della fede cristiana. Tra i testi avversi alla commissione pontificia vanno segnalati i due brevi *De compositionibus* composti da Tommaso Campeggi (1481-1564), vescovo di Feltre, legato pontificio a Venezia e fine conoscitore del diritto canonico (in *Concilium tridentinum*, XII, pp. 155-8; sul Campeggi si veda H. JEDIN, *Campeggi Tommaso*). La stessa linea apologetica è tenuta da Dionisio Laurerio (1492-1542), cardinale di San Marcello, la cui *Defensio compositionum* è indicata come il bersaglio preciso del secondo *De potestate* contariniano (in *Concilium tridentinum*, XII, pp. 215-26; sul Laurerio si veda S. RAGAGLI, *Laurerio Dionisio*). Un posto di primo piano spetta infine al *De ecclesia et emendatione ministrorum eorumque abusum per generale concilium faciendum* di Bartolomeo Guidiccioni (1470-1549), cardinale vescovo di Lucca, che prende in considerazione l'intero *Consilium super reformatione* assieme a una rassegna delle principali eresie medievali (in *Concilium tridentinum*, XII, pp. 226-56. Sul Guidiccioni si veda A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 45; R. BECKER, *Guidiccioni Bartolomeo*); W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 131.

Queste due interpretazioni contrapposte peccano nel medesimo punto: entrambe infatti si basano su un rapporto scorretto fra volontà e intelletto.<sup>130</sup> Al pontefice spetta realmente il potere di scomunica, poiché esso è contenuto nel carattere di pastore del gregge e titolare delle Chiavi. Semmai è l'esercizio arbitrario di questo potere a costituire un problema e il tema in questione. Eludendo il ruolo della volontà individuale, i luterani esautorano l'autorità del papa non riconoscendone il fondamento etico e religioso. Viceversa, eludendo ogni determinazione morale dell'intelletto, i canonisti fanno della volontà il solo legittimo criterio del governo e tralasciano il ruolo della Legge.

Il potere papale, chiosa Contarini, non può essere inteso come *summa potestas*. Su questo concetto il pensiero del cardinale veneziano si differenzia profondamente dagli avversari canonisti, ma anche dai giuristi medievali e dai cardinali delegati suoi colleghi. Nel lessico contariniano *summa potestas* è un concetto fortemente ridimensionato, che denota al più l'autorità del sacerdote di amministrare il sacramento eucaristico.<sup>131</sup> Egli è lontanissimo, per esempio, dalla posizione di Girolamo Aleandro nella *Sententia* del 1537, dove il pontefice è «electus ad summum imperium, ad custodiam gregis christiani».<sup>132</sup> Tanto più è lontano da quella *plenitudo potestatis* che Caccialupi e Torquemada – ma, più indietro nel tempo, gli stessi Querini e Giustiniani del *Libellus ad Leonem* – invocavano sul vescovo di Roma.<sup>133</sup> L'orazione di

---

<sup>130</sup> *De potestate pontificis* III, pp. 33-35: «Nunc videamus, quo nam pacto ex ignorantia eorum quae diximus, in diversos quosdam errores nonnulli, qui periti dici et haberi volunt, inciderunt. Nam cum non satis discernent inter intellectum et voluntatem, putarunt hanc pontificis auctoritatem ad voluntatem eius pertinere: ideoque in contrarios errores inciderunt. Nam horum nonnulli putarunt: cum potestate sua pontifex quippiam mali agit, ut exempli causa, si excommunicat quempiam iniuste, quod excommunicatio illa nullius sit ponderis neque ullo pacto servanda. Rationem in promptu habent. [...] Alii econtra, eodem fundamento nixi quod scilicet haec potestas sit voluntatis, arbitra[ti] sunt hanc potestatem esse voluntariam ita quod in constituendo iure positivo et lege, in eo abrogando, in dispensando, etiam nullam aliam habeat regulam pontifex nisi voluntatem propriam».

<sup>131</sup> *De sacramentis christianaе legis*, IV, p. 379 C: «Post diaconum est sacerdos, qui ad verum Christi corpus summam habet potestatem».

<sup>132</sup> In *Concilium tridentinum*, XII, 127 (corsivi miei). Si tratta di una precisazione che fa eco al *De magistratibus*, dove il *summum imperium* spettava alla Legge, prima che ai ministri (cfr. V. CONTI, *Introduzione*, p. 11).

<sup>133</sup> In questo senso occorre limitare parzialmente l'analisi di E. GLEASON, *Le idee di riforma della chiesa in Gasparo Contarini*, specialmente p. 134. Gleason menziona più volte la *plenitudo potestatis* e la limita all'ambito del potere spirituale. Va però osservato che il concetto di *plenitudo potestatis*, che non compare mai nei tre trattati



Jacopo Sadoletto, poi, è infarcita di rimandi all'*imperium romani pontificis*, connotato di una forte componente politica e temporale – o, se non altro, parificato all'autorità politica dei governi secolari:

[...] si in omni gente atque regno maior erat multo romani pontificis potestas, quam illorum ipsorum, qui in gentibus illis regali imperio potestateve preessent. Enimvero tunc licebat romano pontifici poni arma iubere, inter quos pacem esse christiane reipublice expediebat [...]. Valebat vox, vigeat autoritas, grave ipsius et sanctum apud omnes habebatur imperium [...].<sup>134</sup>

È discutibile se questa intenzione sia mossa – come voleva l'agente mantovano Sernini<sup>135</sup> – da scarso intuito politico o piuttosto da entusiastica adesione ai propositi della riforma ecclesiastica: quel che è certo è che Contarini tende a scorporare l'autorità temporale del pontefice dal suo potere spirituale.

A questo punto egli introduce una considerazione interessante la quale sembra contraddire uno dei presupposti del trattato del 1534. Se a quel tempo, allo scopo di rafforzare il *primatus Petri*, egli sosteneva la necessità di un solo uomo al potere, ora cambia decisamente parere:

chi, di mente sana, direbbe possibile costituire una qualche buona forma amministrativa in cui la volontà di un singolo uomo rappresenta la regola di governo?<sup>136</sup>

Questa considerazione era del resto implicita nella valutazione aristotelica (alla quale peraltro egli si appella poco dopo), e impone di registrare un forte cambio di prospettiva: quel principe che nel 1534 era visto come argine indispensabile al contenimento degli impulsi bestiali della moltitudine, ora diventa a sua volta *homo et fera*, guidato da *ferinae appetitiones*. L'unica scelta politica ammissibile, per bilanciare le due posizioni, sembra essere allora

---

contariniani, combina insieme per sua natura il potere spirituale a quello temporale (cfr. G. BRUNELLI, *Le istituzioni temporali dello Stato della Chiesa*, p. 18). Il ricorso a questo concetto, comunque lo si intenda, è un fatto improprio nel caso di Contarini, tanto più che non trova riscontro nei testi. Per il *Libellus ad Leonem* si veda G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, p. 99; W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 128.

<sup>134</sup> In *Concilium tridentinum*, XII, p. 111.

<sup>135</sup> Nino Sernini a Ercole Gonzaga, citata in E. GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 194. Cfr. G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, p. 106.

<sup>136</sup> *De potestate pontificis* III, p. 36: «quis sanae mentis diceret bonam quampiam gubernationem posse constitui in qua voluntas unius hominis sit regula illius regiminis?».

quella di dare il governo a un solo uomo, ma limitandone l'arbitrio, i margini e i modi d'intervento.

Avviandosi a concludere la lettera, Contarini sceglie di perorare la sua causa riproponendo un elenco dei concetti fondamentali della sua argomentazione, in particolare le questioni sulla *lex charitatis* e sul rapporto fra *ius naturale* e *ius positivum*. Con enfasi retorica egli individua le tre questioni decisive nella fattispecie: «Non igitur pro arbitrio constituat leges Pontifex, non pro arbitrio abroget, non pro arbitrio dispenset [...]».<sup>137</sup> I tre verbi *constituere*, *abrogare*, *dispensare* tornano con frequenza nel testo e costituiscono il lessico giuridico fondamentale concernente l'intervento politico del papa nella guida del popolo cristiano. Contarini li rimpiega ora in tre esortazioni direttamente rivolte contro l'illimitato esercizio arbitrario del potere papale. Pur riferendosi alla questione in causa, cioè le *compositiones*, esse implicitamente lavorano a un fine più grande: porre limiti concreti all'intervento politico del pontefice. Il superamento di una politica arbitraria comporta che il papa debba fare riferimento ad altri tipi di regola nella sua attività di governo: la *regula rationis naturalis*, la *regula praeceptorum divonorum* e la *regula charitatis*.<sup>138</sup> Nell'elenco queste *regulae* appaiono distinte ma in realtà formano un tutt'uno, un essenziale paradigma etico naturale che discende direttamente dalla Parola di Dio. Il diritto umano e la legge positiva non possono che trarne ispirazione, pur rimanendo espressione di questa comune legge profonda che governa la natura.

Già nel XI secolo Graziano sottolineava che *ius* è un termine generale, contenente molte specie di legislazione. Egli però aveva proposto una combinazione delle due partizioni del diritto proposte da Ulpiano e da Isidoro di Siviglia: la prima, fra *ius naturale*, *ius gentium*, *ius civile*<sup>139</sup>; la seconda, fra *lex humana* e *lex divina*.<sup>140</sup> Dell'iniziativa giuridica isidoriana Contarini è ben consapevole, al punto di darne conto nella *Conciliorum magis illustrium summa*.<sup>141</sup> Graziano riconosce che lo *ius naturale* e la *lex divina* coincidono, mentre la *lex humana* si articola a sua volta in diritto dei popoli e

---

<sup>137</sup> *De potestate pontificis* III, p. 38.

<sup>138</sup> Cfr. W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, p. 130.

<sup>139</sup> Cfr. *Institutiones*, II, i, ii; su questa distinzione rimando ai commenti di IRNERIO, *Quaestiones de iure subtilitatibus*, I, 2; e AZZONE, *Summa Institutionum*, I, 2.

<sup>140</sup> Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, V, 2; ma nello stesso capitolo Isidoro parlerà anche della distinzione romana.

<sup>141</sup> *Conciliorum magis illustrium summa*, p. 549.

diritto civile.<sup>142</sup> L'elemento essenziale di questa ricostruzione tassonomica giurisprudenziale è l'aver fatto sovrapporre la legge naturale e quella divina: ciò comporta che le queste due precedano per importanza e sopravvivano a qualunque legge positiva a esse ispirata.<sup>143</sup>

Il confronto fra legge divina e legge naturale viene proposto da Contarini anche nel *Consilium super reformatione* del 1538, riferendosi alle teorie dei canonisti avversari.<sup>144</sup> Contarini assegna a questa teoria il primo posto nella confutazione poiché nel discriminare fra *lex divina-naturalis* e *ius positivus* si risolve l'intera questione sul potere papale: se esso – con tutte le prerogative privilegiali storicamente connesse – rappresenti una costituzione naturale fondata da Cristo o, al contrario, un'istituzione storica, contingente e quindi riformabile.<sup>145</sup> Col terzo *De potestate pontificis* egli non fa che riproporre questa posizione, presentandola in forma ancor più esplicita<sup>146</sup>: le leggi positive mutano nel tempo, negli spazi, nello stato delle cose. Ciò comporta che debbano essere sempre riviste e modificate. Il diritto positivo non è che una determinazione accidentale del diritto naturale e divino e dunque i giuristi canonici dovrebbero sempre tenere a mente che il primo discende dal secondo.<sup>147</sup> Già Aristotele aveva sostenuto in proposito

---

<sup>142</sup> GRAZIANO, *Decretum*, d. I: «Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri».

<sup>143</sup> L'importanza della legge naturale e divina è sottolineata a più riprese da Contarini anche in *De magistratibus*, pp. 265-6. Cfr. A. VENTURA, *Scrittori politici e scritture di governo*, p. 525.

<sup>144</sup> *Consilium super reformatione*, p. 210: «Primum etenim dicunt ex lege divina et naturali deberi stipendia victus secundum decentiam personae quam gerit ille, qui Evangelio servit et altari».

<sup>145</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 88 a. 10 ad 2: «Et ideo cum praelatus Ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto iuris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere»; ID., *Summa Theologiae* II-II, q. 104 a. 1 co.: «Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire».

<sup>146</sup> Peraltro, Contarini poteva essere a conoscenza del *Consilium* redatto da Silvestro Aldobrandini nel 1535, in difesa di Benedetto Accolti, il vescovo di Ravenna fatto arrestare da Paolo III. In questo testo, infatti, il pontefice è accusato di sovvertire le disposizioni giuridiche dei suoi predecessori e di contravvenire il diritto positivo, naturale e divino (Cfr. E. BONORA, *Aspettando l'imperatore*, p. 45).

<sup>147</sup> *De potestate pontificis* III, pp. 38-39: «Nec putent hi iurisperiti ius positivum esse ius arbitrium sed dependere a iure naturali nihilque aliud esse ius positivum quam determinationem quandam iuris naturalis, seu divinorum praeceptorum ad

che il giusto naturale [*aequum naturale*] deve essere preferito al giusto delle leggi [*iustum legitimum*]<sup>148</sup>: persino i sostantivi in questo caso concorrono a distinguere concetti e piani legislativi in una rigorosa scala gerarchica.<sup>149</sup>

### *Conclusione*

Dando uno sguardo alla storia delle ricerche su Contarini, notiamo che fino agli anni Sessanta la maggior parte degli studi sul filosofo veneziano lavorava ancora per blocchi tematici nettamente contrapposti: Hermann Hackert aveva trattato il *De magistratibus* senza menzionare mai la carriera religiosa di Contarini; Hans Ruckert aveva discusso degli affari di Regensburg (1541) senza mai guardare alla formazione dottrinale del ventennio precedente; il discorso filosofico, poi, era nel migliore dei casi appiattito sul Tomismo, o altrimenti ignorato. Solo nel 1969, nel suo articolo su religione e politica in Contarini, Felix Gilbert ha indicato un nuovo percorso d'indagine, poiché fondato su un metodo genetico complessivo: occorre, a suo giudizio, studiare il passaggio di Contarini dall'università di Padova alle magistrature repubblicane, fino poi al cardinalato, nel suo divenire storico, tenendo conto dei concetti che il filosofo apprese, maturò, scartò o riprese nei vari momenti di questa formazione.<sup>150</sup>

---

tempora, ad locos, ad personas statumque rerum: quae prudenter considerata efficiunt, ut et constitui lex debeat, et in diversis provinciis leges etiam sint constituendae diversae. Itemque pro mutatione temporis et rerum status, leges debeant abrogari et immutari».

<sup>148</sup> ARISTOTELE, *Politica*, III, 1287 a 17-32; EIUUSD. *Politicorum libri*, p.p. 49 G-H: «Melius est igitur ut lex dominetur quam aliquis civium. [...] Qui igitur legem praeesse iubent, videntur iubere Deum praeesse et leges. Qui autem hominem iubet praeesse, adiungit et bestiam saevam, libido quippe talis est atque obliquos agit etiam viros optimos qui sunt in potestate, ex quo mens absque appetitu lex est».

<sup>149</sup> L'ultimo ritorno di questa distinzione giuridica si legge nella lettera di Contarini a Reginald Pole del luglio 1542, p. 356: «La prima et summa regula e la lege aeterna et voluntà divina, la quale a nui si manifesta per li precepti, li quali ne ha dato; l'altra regula e la ragione naturale impressa da Dio ne l'animo nostro, che è una participatione della lege aeterna, ci è oltra questa regula la voluntà guidata dalla ragione delli nostri superiori o siano prelati ecclesiastici, over signori temporali prepositi al bene civile; la quale si explica per le leggi promulgate et publicate da loro: et tute queste regule sono comprese dalla prima regula che è la legge della voluntà divina, la quale vuole che tute siano servate».

<sup>150</sup> F. GILBERT, *Religion and Politics*, p. 91: «those who have written on Contarini's views about Venetian politics seem only vaguely aware that he was also a religious thinker, whereas those who have investigated Contarini's role in the confessional

Alla base di questa intenzione genetica sta un assunto fondamentale: Contarini sviluppa nel corso degli anni uno schema d'indagine politica, che viene poi applicato alle circostanze specifiche in cui egli agisce. Questo presupposto consente di tracciare una linea dal *De magistratibus* ai *De potestate pontificis*, e di comparare le variazioni adottate di volta in volta sul comune tema centrale: l'unità del corpo politico. Né deve sorprendere che questa struttura si ripercuota sulle singole opere: come ha segnato bene Gilbert, Contarini è interessato anzitutto al modello politico ideale (quale esso sia, come debba funzionare; come debba essere perseguito e conservato); l'analisi sulle realizzazioni storiche che questo modello ha assunto è invece solo secondaria.<sup>151</sup>

Su questo primato dell'analisi ideale a scapito di quella reale si consuma la peculiarità di Contarini, ma anche il suo limite intrinseco. La debolezza degli scritti sul potere del papa è dovuta a una scarsa attenzione per gli interessi e gli orientamenti politici che dilanano la Curia alla metà degli anni Trenta. Contarini è ancora convinto che l'appello all'unità muova i cuori dei confratelli prelati, ma non si accorge – o almeno omette di farlo – che le fratture tra le fazioni cardinalizie esprimono posizioni ben più profonde sul ruolo della Chiesa e del papa, sulla funzione dei dogmi, sul rapporto col dissenso teologico. La sua proposta idealistica è un tentativo di conciliazione, ma che rimane superficiale nella misura in cui non affronta realmente le contraddizioni interne alla Chiesa.<sup>152</sup>

La comparazione dei tre testi sul potere papale consente infine di trarre qualche conclusione sul ruolo di Contarini nel contesto della riforma cattolica. Nella sua *Storia del Concilio di Trento* Hubert Jedin faceva del cardinale veneziano il vessillo del riformismo romano pretridentino per varie ragioni: l'insoddisfazione giovanile per la corruzione ecclesiastica; gli echi del suo *De officio episcopi*; il desiderio di incidere concretamente nella

---

struggle have given little or no attention to his earlier career as a Venetian statesman. This partitioning of Contarini's life seems contradictory to what we know about human nature». Dispiace che, dopo una partenza tanto ispirata, lo stesso Gilbert sia stato distolto dal proposito: nelle 26 pagine dedicate al tema, purtroppo non si fa menzione una sola volta delle commissioni di riforma della Curia, né tantomeno di un qualsiasi scritto ecclesiologico.

<sup>151</sup> F. GILBERT, *Religion and Politics*, pp. 111-112: «In Contarini's mind, on the other hand, the idea of what a republic was or ought to be was primary, and a description of the working of Venetian politics seemed to him a worthy undertaking because – and insofar – it approached this idea».

<sup>152</sup> M. FIRPO, *Vittore Soranzo*, p. 517; ID., *Valdesiani e spirituali*, p. 34. Le due posizioni sono ben esposte anche da A. AUBERT, *Eterodossia e Controriforma*, pp. 64-69, in particolare pp. 68-69; A. PROSPERI, *L'inquisizione romana*, pp. 48-9;

prassi amministrativa e di riformare l'attività pastorale dei vescovi e dello stesso pontefice; il supporto a ogni proposta riformistica di quegli anni, da Loyola a Carafa, da Giberti a Pole.<sup>153</sup> Il rispetto e il prestigio unanimemente riservati a Contarini nelle commissioni papali degli anni Trenta lasciano intendere che egli fosse davvero considerato un punto di riferimento per chiunque aspirasse a un rinnovamento della Chiesa.

L'analisi dei testi ha però mostrato che il ruolo del cardinale veneziano fu meno titanico, senz'altro più circostanziale. Contarini non è mai stato un riformatore; fatta eccezione per il caso di Belluno – assegnata tardi e quasi mai visitata – egli non ha mai gestito una diocesi o un ordine nascente, in cui adottare scelte di vita religiosa integralmente nuove. All'inizio del cardinalato Contarini, «non acortiglianato nelle pratiche di Roma», non ha alcuna idea né del funzionamento della macchina curiale romana, né delle specifiche necessità di rinnovamento che la gravano, a partire dalla riscossione dei benefici.<sup>154</sup> La nomina cardinalizia arriva

---

<sup>153</sup> H. JEDIN, *Riforma cattolica o controriforma*, p. 40: «Negli anni dal 1534 al 1555 la Riforma cattolica [...] si estese, avanzando per forza propria sotto la pressione della frattura religiosa, ma contemporaneamente bisogna aggiungere che la pressione diede vita a quelle forze che, sostanzialmente, già esistevano allo stato latente, forze che erano già nate all'epoca dell'autoriforma, indipendentemente dalla frattura religiosa»; altrettanto *Ivi*, p. 42. Lo stesso (ID., *Il concilio di Trento*, vol. I, p. 167) parla di 'rigagnoli' a proposito delle iniziative riformatrici di Gian Pietro Carafa: «L'influenza dell'oratorio [del Divino Amore] e dei teatini sul sorgere e sulla formazione della riforma cattolica è certamente stata sopravvalutata negli ultimi decenni. Essi formano un piccolo ruscello, che finì per diventare una larga corrente perché altri si erano uniti ad esso». Tra gli 'affluenti', poco dopo Jedin menziona Giustiniani e Quirini, Contarini e i barnabiti. Il giudizio di Jedin è valutato da E. GLEASON, *Le idee di riforma della Chiesa*, p. 125: «La reputazione di Gasparo Contarini come principale fautore di una riforma della Chiesa alla corte del papa Paolo III è ormai consolidata, e gli storici della Riforma Cattolica sono quasi unanimi nel riservargli un trattamento favorevole. La riflessione sui temi della riforma sia individuale che istituzionale lo accompagnò per tutta la vita e nei contesti più vari, sin da quando vi diede espressione nelle lettere che mandò ancor giovane a due amici camaldolesi, o scrisse quel trattato sul ministero dei vescovi che fu chiamato "il suo primo atto riformatore"» (Cfr. F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, p. 296). D'altro canto, ad eccezione del volume ottocentesco di Dittrich, Gleason non fa riferimento a nessuno di questi storici. Poco oltre, Gleason sostiene la necessità di rivedere complessivamente l'idea contariniana di riforma. Per questa revisione storica si veda almeno P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano*, p. VII-VIII.

<sup>154</sup> L. BECCADELLI, *Vita del cardinal Contarini*, p. 31; cfr. *Ivi*, p. 14: «Ma il mondo, ch'è cattivo, sempre cerca il bene tirare a male, mosse certi che riforma alcuna intender non volevano, a dire che il cardinale Contarino era dal Senato di Venetia nel Collegio

inaspettata nel 1535 ed è comunque dovuta a ragioni diplomatiche più che a proposte di riforma maturate a ridosso del concistoro: le perplessità malcelate e mai sopite di Aleandro nel '34 testimoniano che Contarini era guardato con sospetto, più che salutato come padre riformatore.

L'accusa di Ardinghelli nel dispaccio di Regensburg del 1541 è estremamente interessante: nella sua politica di avvicinamento e mediazione coi Luterani, Contarini avrebbe messo in discussione il primato politico del vescovo di Roma; egli avrebbe lasciato intendere che il potere del papa non è il frutto della disposizione provvidenziale di Dio, bensì un semplice strumento di tutela dell'unità della Chiesa. Ma proprio quest'attenzione per la conservazione dello stato caratterizza l'impegno riformatore di Contarini, prima come magistrato di Venezia, poi come cardinale a Roma: egli non è il teorico dello Stato, bensì il funzionario che interviene sui malfunzionamenti del sistema. Contarini appoggia ogni proposta di intervento che sia in grado di risolvere un malfunzionamento dell'apparato. D'altro canto, la sua proposta politica complessiva, nella bilancia fra idealismo e conservazione politica, si adegua alle circostanze e alle possibilità diplomatiche della Chiesa degli anni Trenta

---

de' cardinali venuto per riformarlo, senza pur anche saper il nome dei cardinali, non che il modo di trattare quei negoti». Pesa inoltre l'indicazione sull'inesperienza di Contarini, fornita nel 1530 da M. SANUDO, *Diarii*, LIV, col. 12: «Item, fati do revedadori de le casse, sier Andrea Trivixan el cavalier et sier Gasparo Contarini, che nulla faranno, per non esser apti niun di loro a veder conti né libri».

## Bibliografia

### MANOSCRITTI

ROMA – CITTÀ DEL VATICANO

#### Archivio Segreto Vaticano (ASV)

*Archivium Arcis*, arm. I-XVIII, cod. 6461.

*Fondo Pio*, cod. 109.

*Miscellanea*, arm. II, cod. 27.

*Concilio Tridentino*, cod. 6.

#### Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV)

Cod. *barb. lat.* 1500.

Cod. *ott. lat.* 897.

Cod. *ott. lat.* 2416

Cod. *vat. lat.* 3922.

Cod. *vat. lat.* 5967.

Cod. *vat. lat.* 3918.

Cod. *vat. lat.* 11526

Cod. *vat. lat.* 11201.

Cod. *vat. lat.* 12192 (ex ASV, *Archivium Arcis*, arm. IX, cod. vol. 134).

Cod. *vat. lat.* 12199.

MILANO

#### Venerabile Biblioteca Ambrosiana

Cod. Q 123 sup.

Cod. R 104 sup.

Cod. E 32 inf.

VENEZIA

#### Biblioteca Nazionale Marciana

gre. V, 4.

it. V, 63 (5760).

it. VII, 313 (8809).

it. VII, 802 (8219).

it. VII, 1009 (7447).

it. VII, 1043 (7616).

#### Archivio di Stato

*Senato, delibere, terra*, registro 28.

*Capi del Consiglio dei Dieci, Lettere ambasciatori (Roma, 1525-1538)*, Busta 22.

FIRENZE

#### Biblioteca Marucelliana

A cs 10 (773)



#### LETTERE PRIVATE

- Dionigi Zannettini ad Alessandro Farnese, in H. JEDIN, *Seripando*, vol. II, p. 329.
- Contarini a Tommaso/Paolo Giustiniani, maggio 1512, edita in B. MITTARELLI, *Annales Camaldulenses*, vol. 9, pp. 550-560.
- Contarini a Tommaso/Paolo Giustiniani, 28 giugno 1515, edita in H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, pp. 102-104.
- Contarini a Tommaso/Paolo Giustiniani, 16 settembre 1516, edita in F. GILBERT, *Contarini on Savonarola*, pp. 147-149.
- Contarini ad Andrea Gritti, 24 settembre 1522, in FRANZ WIESER, *Ein Bericht des Gasparo Contarini über die Heimkehr der Victoria von der Magalhaes'schen Expedition*, in «Mittheilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung» 5 (1884), pp. 446-450.
- Contarini al Senato veneziano, 16 novembre 1525, in *Relazioni di Ambasciatori Veneti al Senato*, a cura di L. Firpo, serie II numero 9, vol. II (Germania, 1506-1554), Torino, Bottega D'Erasmus 1970 pp. 11-73.
- Contarini a Tommaso/Paolo Giustiniani, 30 agosto 1527, in GASPARIUS CONTARENIS *Opera*, Parisiis apud Nivellum 1571, pp. 93-96
- Contarini a Trifone Gabriel, 24 dicembre 1530, in Milano, Venerabile Biblioteca Ambrosiana, ms. E 32 inf., ff. 142r-144r [edita in *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellenti ingegni*, Venezia 1544, pp. 110-14].
- Contarini a Trifone Gabriel, 10 gennaio 1531, edita in *Quattro lettere di mons. Gasparo Contarino cardinale*, Firenze, Torrentino 1558, pp. 9-20.
- Contarini a Trifone Gabriele, 25 dicembre 1532 (?), in *Lettere di XIII huomini illustri*, in Venetia, per Comin da Trino di Monferrato, 1561, pp. 453-459.
- Contarini a Vittoria Colonna, 13 novembre 1536, edita in V. COLONNA, *Carteggio*, p. 441.
- Contarini a Reginald Pole, 12 maggio 1537, edita in *Epistolarium Reginaldi Poli*, vol. II, pp. 30-33.

- Contarini ad Alvise Priuli, 22 maggio 1537, edita in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, p. 267-268
- Contarini a Gian Matteo Giberti, 12 giugno 1537, in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, p. 270.
- Gregorio Cortese a Contarini, 20 giugno 1537, in ASV, *Archivium Arcis, Concilium Tridentinum* 4, f. 23r-v.
- Contarini a Pietro Querini, metà 1537, in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, pp. 288-90.
- Contarini a Isidoro Chiari, 23 luglio 1537, edita in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, pp. 277-8.
- Contarini a Lattanzio Tolomei, fine 1537, in A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, pp. 412-41.
- Contarini a Tullio Crispolti, 1538, in F. DITTRICH, *Gasparo Contarini*, pp. 866-71.
- Contarini a Ercole Gonzaga, 19 gennaio 1538, in W. FRIEDENSBURG, *Der Briefwechsel Gasparo Contarini's mit Ercole Gonzaga*, pp. 184-6.
- Girolamo Seripando a Marcantonio Flaminio, 3 luglio 1538, in G. FRACASTORO, *Scritti inediti*, pp. 211-9.
- Marcantonio Flaminio a Contarini, dicembre 1538, in M. FLAMINIO, *Lettere*, pp. 63-8.
- Marcantonio Flaminio a Contarini, gennaio 1539, in M. FLAMINIO, *Lettere*, pp. 69-73.
- Marcantonio Flaminio a Contarini, 25 gennaio 1539, in M. FLAMINIO, *Lettere*, p. 74
- Marcantonio Flaminio a Girolamo Seripando, 25 luglio 1539, in G. FRACASTORO, *Scritti inediti*, pp. 201-9.
- Girolamo Seripando a Marcantonio Flaminio, 31 luglio 1539, in G. FRACASTORO, *Scritti inediti*, pp. 220-7.
- Marcantonio Flaminio a Girolamo Seripando, 6 agosto 1539, in G. FRACASTORO, *Scritti inediti*, pp. 209-10
- Contarini ad Alessandro Farnese, 14 aprile 1541, edita in V. SCHULTZE, *Dreizehn Depeschen Contarini's aus Regensburg an den Cardinal Farnese (1541)*, pp. 174-176.
- Contarini ad Alessandro Farnese a Ercole Gonzaga, 16 aprile 1541, edite in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, p. 321.
- Contarini ad Alessandro Farnese, 15 maggio 1541, in L. PASTOR, *Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation (1541)*, pp. 387-390.

- Contarini a Ercole Gonzaga, 25 maggio 1541, in C. CONTARINI, *Gegenreformatorischen Schriften*, pp. 23-34.
- Pietro Bembo a Contarini, 27 maggio 1541, in MORANDI, *Monumenti*, pp. 148-9.
- Contarini a Pietro Bembo, 28 giugno 1541, in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, p. 341.
- Paolo Sadoletto a Ludovico Beccadelli, 15 dicembre 1541, in *Lettere del card. Iacopo Sadoletto*, p. XXI.
- Contarini ad Alessandro Farnese, 10 luglio 1541, in L. VON PASTOR, *Die Korrespondenz*, pp. 490-5.
- Contarini ad Albert Pigge, data incerta, in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, pp. 349-53.
- Contarini a Reginald Pole, Luglio 1542, in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe*, pp. 353-61.
- Pietro Bembo a Flaminio Tomarozzo, fine agosto 1542, in *Vita del cardinale Casparo Contarini alla quale si fanno succedere alcune aggiunte spettanti alla medesima*, Brescia, Rizzardi 1746, p. 41.

### **Letteratura primaria**

- AGOSTINO, *De natura boni contra Manichaeos*, Turnhout, Brepols Publishers 2010.
  - *De civitate Dei*, trad. it. *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Milano, Bompiani 2001.
  - *De dono perseverantiae*, in *Patrologia Latina*, vol. XLV, *ad indicem*.
  - *De correptione et gratia*, in *Patrologia Latina*, vol. XLIV, *ad indicem*.
  - *Lettere*, a cura di L. Carrozzì, Torino, Società Editrice Internazionale 1940.
  - *De praedestinatione sanctorum*, in *Patrologia Latina*, vol. XLIV, *ad indicem*.
  - *De gratia et libero arbitrio*, Turnhout, Brepols Publishers 2010.
  - *De gratia Christi*, in *Patrologia Latina*, vol. XLIV, *ad indicem*.
  - *De spiritu et littera*, in *Patrologia Latina*, vol. XLIV, *ad indicem*.

- *Contra Julianum*, in *Patrologia Latina*, vol. XLIV, ad indicem.
- ALBERTO MAGNO, *Super Dionysum de divinis nominibus*, hsgb. von P. Simon, Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1972.
  - *Super Dionysum de caelesti hierarchia*,
  - *De natura loci*, hsgb. von Paul Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1980.
  - *De caelo et mundo*, hsgb. von Paul Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1971.
  - *De anima*, hsgb. von Clemens Stroick, Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1968.
  - *De causis proprietatum elementorum*, hsgb. von Paul Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1980.
  - *De generatione et corrutione*, hsgb. von Paul Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1980.
  - *Meteora*, hsgb. von Paul Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 2003.
  - *Super Matthaëum*, hsgb. von Bernhard Schmidt, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1987.
  - *Super Dionysum de mystica theologia*, in *Eiusd. Opera*, cura ac labore Augusti et Aemilii Borgnet, Vivés, Parisiis 1890-99, vol. XIV, pp. 469-805.
  - *De vegetabilibus*, in *Opera omnia*, cit., vol. x.
- AL-FARABI, *De intellectu*, in E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age» 4 (1929/30), pp. 5-149: 115-26.
- ALESSANDRO ACHILLINI, *Quodlibeta de intelligentiis*, in *EIUSDEM Opera omnia*, Venetiis, per Hieronymum Scotum 1545.
  - *De orbibus*, in *EIUSDEM Opera omnia*, cit.
  - *De elementis*, Venetiis, impressus per Joannem Antonium de Benedictis 1505.
- ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima*, a cura di P. ACCATTINO-P. DONINI, Bari 1996.
- ALIGHIERI DANTE, *Quaestio de aqua et terra*, a cura di S. Caroti, in "Noctua" 2018.
  - *De vulgari eloquentia*, cura di M. Tavoni, Milano, Mondadori 2017.

- *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, Milano, Mondadori, 2015.
- ANSELMO D’AOSTA, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, in PATROLOGIA LATINA, 158, coll. 507-48.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di A. Russo, in *Aristotele*, Milano, Mondadori 2008, vol. I, pp. 659-1096.
  - *Retorica*, a cura di S. Gastaldi, Roma, Carocci 2014.
  - *Etica nicomachea*, in ID., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Milano, Bompiani 2008.
  - *L’anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani 2001.
  - *Il cielo*, a cura di O. Longo, in *Aristotele*, Milano, Mondadori 2008, vol. I.
  - *La generazione e la corruzione*, Milano, Bompiani 2013.
  - *Meteorologica*, Napoli, Guida 1982.
  - *Fisica*, a cura di A. Russo, in *Aristotele*, Milano, Mondadori 2008, vol. I.
  - *Dell’interpretazione*, a cura di Marcello Zanatta, Milano, BUR 1992.
  - *Categorie*, a cura di M. Zanatta, Milano, Bur 1989.
  - *Le parti degli animali*, in ID., *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti, Torino, Utet 1971.
  - *Il sonno*, in ID., *Opere biologiche*, cit.
  - *Etica nicomachea*, in ID., *Le tre etiche*, Milano, Bompiani 2008, pp. 431-940.
  - *La respirazione*, in ID., *Opere biologiche*, cit.
  - *Ricerche sugli animali*, in ID., *Opere biologiche*, Torino, Utet 1971, pp. 71-480.
  - *I sensi e i sensibili*, in ID., *Opere biologiche*, cit.
  - *Politica*, a cura di P. Boitani, Milano, Mondadori 2015, 2 voll.
  - *Il movimento degli animali*, in ID., *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti, Torino, Utet 1971, pp. 737-74.
- ARISTOTELIS *Politica*, Florentiae, apud Iunctas 1568.
  - *Parua naturalia in latinum conversa et antiquorum more explicata a N. Leonico Thomaeo*, Venetiis, Bernardinus et Mattheus fratres Vitales Veneti, 1523.
  - *De physico auditu*, Venetiis, apud Iunctas 1962.
  - *Politicorum libri*, Venetiis, apud Iunctas 1568.

- *Ethica ad Nichomacum*, in ARISTOTELIS *Libri moralem totam philosophiam complectentes*, Venetiis, apud Iunctas, 1562, pp. 1r-160v.
- *Ethica eudemia*, in ARISTOTELIS *Libri moralem totam philosophiam complectentes*, Venetiis, apud Iunctas, 1562, pp. 194r-222v.
- *Metaphysica*, Venetiis, apud Iunctas 1562.
- *De caelo*, Venetiis, apud Iunctas 1562.
- *Meteorologicorum libri*, Venetiis, apud Iunctas 1562.
- ARRIANO, *Anabasi*, a cura di V. Manfredi, Milano, Rusconi, 1980.
- AVERROÈ, *In Physicam*, in ARISTOTELIS *Physicorum libri*, Venetiis, apud Iunctas 1562.
  - *Epitome alla Metafisica*, in ARISTOTELIS *Metaphysicorum libri*, Venetiis, apud Iunctas 1562.
  - *In De caelo*, in ARISTOTELIS *De caelo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum, de plantis*, Venetiis, apud Iunctas 1562.
  - *In De generatione et corruptione*, in ARISTOTELIS *De caelo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum, de plantis*, Venetiis, apud Iunctas 1562.
  - *In Meteorologica*, in ARISTOTELIS *De caelo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum, de plantis*, Venetiis, apud Iunctas 1562.
  - *Colliget*, Venezia, Girolamo Scoto, 1549.
  - *De simplicibus medicinis*, augmentum Argentorati 1531.
- AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, ed. par S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, 2 voll.
  - *Sextus de Naturalibus seu De anima. I-II*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. VERBEKE, Leuven-Leiden 1968.
  - *Kitāb al-najāt*, trad. ingl. *Avicenna's psychology*, edited by F. Rahman, London 1952.
  - *Canone*, Venetiis, apud Valgrisius 1564.
- AZZONE, *Summa Institutionum*, in *Summa codicis*, ed. a cura di H. Dresius, Venezia 1610.
- BACONE RUGGERO, *Opus maius*, Turnhout, Brepols Publishers, 2010.

- BECCADELLI LUDOVICO, *Vita del cardinale Contarini*, in *Epistolarium Reginaldi Poli*, vol. III, pp. XCVII-CXLI.
  - *Vita del Cardinale Pietro Bembo*, in G. MORANDI, *Monumenti di varia letteratura*, vol. I, t. 2, pp. 223-52.
- BOEZIO, *Commento alle Categorie*, in PATROLOGIA LATINA, vol. 64.
  - *De trinitate* – in BOETHIUS, *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, Translated by H.F. Stewart - E.K. Rand - S.J. Tester, Cambridge (MA), Harvard University Press 1973.
  - *De hebdomadibus*, in TOMMASO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Milano, Bompiani 2007.
- BURIDANO GIOVANNI, *Super Physicam* – ID., *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*, Leiden, Brill 2015.
  - *Super De generatione et corruptione*, Leiden, Brill 2010.
  - *Quaestiones in Analitica posteriora*, disponibile presso [http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/ QQ\\_in\\_Post\\_An.txt](http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/ QQ_in_Post_An.txt).
- BURLEY WALTER, *In De generatione et corruptione - Commentarius in libros De generatione et corruptione*, in *Kłopotliwa zmiana czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, ed. Gensler M. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2007, pp. 204–388
  - *Super Physicam*, Venetiis 1491.
- BOCCADIFERRO LUDOVICO, *In De sensu et sensato*, Venetiis 1570.
- CALDICIO, *Commento al Timeo*, Milano, Bompiani 2003.
- CATTANI FRANCESCO, *Liber de amore*, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Opera omnia*, Basileae, per Henrichum Petri 1563.
  - *De pulchro libri III, accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eundem pertinentia*, edidit S. Matton, Pisa, Scuola Normale Superiore 1986.
- CICERONE, *Tusculanae disputationes*, ed. it. a cura di L. Zuccoli Clerici, *Tuscolane*, Milano, Bur 1996.
  - *Somnium Scipionis*, Firenze, Le Monnier, 1961.
- COLONNA VITTORIA, *Carteggio*, a cura di E. Ferrero – J. Muller, Torino, Loescher 1892.
- *Concilium tridentinum, Concilium tridentinum: Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Societas

- Görresiana, ediderunt S. Merkle, S. Ehses, G. Buschbell, V. Schweitze, H. Jedin, Freiburg, Herder 1901-61, 12 voll.
- CUSANO NICCOLÒ, *De principio*, in NICHOLAI DE CUSA, *Opuscola II: Tu qui es De principio*, fasc. 2b, edd. A. D. Riemann- K. Bormann, Hamburgi, Meiner 1988.
    - *Cribratio Alkorani*, in NICHOLAI DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, ed. L. Hagemann, Hamburgi, Meiner 1986.
    - *De venatione sapientiae*, in NICHOLAI DE CUSA, *De venatione sapientiae, De apice theoriae*, edd. R. Klibansky - H. G. Senger, Hamburgi, Meiner 1982.
    - *De dato patris luminum*, in NICHOLAI DE CUSA, *Opuscola I*, ed. P. Wilpert, Hamburgi, Meiner 1959.
    - *De docta ignorantia*, in NICHOLAI DE CUSA, *De docta ignorantia*, edd. E. Hoffmann - R. Klibansky, Lipsiae, Meiner 1932.
    - *De theologicis complementis*, in NICHOLAI DE CUSA, *Opuscola II*, fasc. 2a, edd. A. D. Riemann- K. Bormann, Hamburgi, Meiner 1994.
    - *De coniecturis*, edd. J. Koch - C. Bormann, Amburg, Meiner 1972.
    - *De possesset*, in NICHOLAI DE CUSA, *Triologus de possesset*, ed. R. Steiger, Hamburgi, Meiner 1973.
    - *De filiatione Dei*, in NICHOLAI DE CUSA, *Opuscola I*, ed. P. Wilpert, Hamburgi, Meiner 1959.
  - DELLA CASA GIOVANNI, *Vita cardinalis Contareni*, in GASPARIS CONTARENI *Opera*, cit., 1571.
  - DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, in ID., *Tutte le opere*, Milano, Bompiani 2009, pp. 353-598.
  - DUNS SCOTO, *Super Metaphysicam* – DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, Washington, The Catholic University of America Press, 2006.
    - *Quaestiones super De anima*, Washington, The Catholic University of America Press, 2006.
  - ECK JOHANNES, *Apologia pro reverendissimis et illustrissimis principibus catholicis ac aliis ordinibus Imperij adversus mucos et calumniatores Buceri, super actis Comitiorum Ratisponae; Apologia pro reverendissimo Apostolico legato et cardinale Gaspare Contareno*, Parisiis, apud Ioannem Foucherium, Sub scuto Florentiae Via ad D. Iacobum 1543.



- EGIDIO ROMANO, *In Sententiarum* – Beati AEGIDII COLUMNAE *In primum librum Magistri Sententiarum*, Cordubae, apud Lazarum de Risquez et Antonium Rosellon 1699.
  - *Super Physicam – Commentaria in octo libros physicorum*, ed. anastatica, Frankfurt a.M., Minerva 1968.
  - *Commentaria in De generatione et corruptione*, Venetiis 1505.
- ENRICO DI GAND, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, Leuven, Leuven University Press 2018.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *De libero arbitrio* – ERASMO-LUTERO, *Libero arbitrio, seruo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana 2009, pp. 45-115.
  - *Elogio della follia*, a cura di E. Garin, Milano, Mondadori 1992.
- EUCLIDE, *De elementis* - *Gli Elementi di Euclide*, Torino, UTET, 1970
- FICINO MARSILIO, *In Convivium* – MARSILE FICIN, *Commentaire sur Le banquet de Platon*, par P. Laurens, Paris, Les Belles Lettres 2002.
  - *Platonica theologia de immortalitate animorum*, trad. it. *Teologia Platonica*, a cura di M. Schiavone, Bologna, Zanichelli 1965, 2 voll.
  - *Commento al Parmenide di Platone*, a cura di F. Lazzarin, Firenze, Olschki 2012.
  - *Commentaria in Philebum - The Philebus commentary*, cured by Michael J. B. Allen, University of California Press 1975.
  - *De christiana religione*, edizione critica a cura di G. Bartolucci, Pisa, Edizioni della Normale 2019.
  - *De lumine*, in MARSILII FICINI *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576.
- FILONE D’ALESSANDRIA, *Legum allegoriae*, trad. it. *La creazione del mondo-Le allegorie delle leggi*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1978.
- FILOPONO, *Commento alle Categorie*, in JEAN PHILOPON, *Commentaire Sur les Categories*, a cura di S. Laramée, tesi di laurea presso l’università di Montreal, 2001.

- FIRPO MASSIMO – MARCATTO DARIO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2011, 3 voll.
- FLAMINIO MARCANTONIO, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri 1978.
- FRACASTORO GIROLAMO, *Scritti inediti*, a cura di F. Pellegrini, Verona, Editore Valdonega 1955.
- GALENO, *De elementis* - GALEN, *On the elements*, Berlin, Akademie Verlag, 1996.
- GALENO, *De compassioneibus*, Berlin, De Gruyter 1976.
  - *De simplicium* – in GALENI *De medicamentorum facultatibus*, Lugduni, apud Gulielmum Rovillum, 1561.
  - *De placitis Hippocratis et Platonis libri novem*, recensuit et explanavit I. Mueller, Amsterdam, Hakkert 1975.
- GIOVIO PAOLO, *Lettere*, a cura di G.G. Ferrero, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato 1956-8.
  - *Elogia clarorum virorum*, in ID., *Opera*, Roma, Istituto poligrafico dello stato 1972, vol. VII.
- GRAZIANO, *Decretum*, in *Corpus iuris canonici*, a cura di E. A. Friedberg, Leipzig, 1879-1881).
- GREGORIO DA RIMINI, *In sententiarum libros Venetiis* 1522.
- IGNOTI *Super Meteora continuatio*, Disponibile online su [Corpusthomisticum.org](http://Corpusthomisticum.org) (ultima consultazione, 16/12/2019).
- GAIO, *Institutiones*, a cura di G. Facchetti, Roma, Jouvence 2017.
- IRNERIO, *Quaestiones de iure subtilitatibus*, in CARLYLE, *Il pensiero politico medievale, passim*.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, ed. it. a cura di A. Valastro Canale, *Etimologie o Origini*, Torino, Utet 2014.
- JAVELLI CRISOSTOMO, *De anima - Quaestiones naturales super iii libros Aristotelis de anima*, in EIUDEM *Opera*, Lugduni 1580, pp. 613-707.
- LEONARDO DA VINCI, *Trattato della pittura*, Roma, Unione Cooperativa Editrice 1890.
- *Lettere del card. Iacopo Sadoletto e di Paolo suo nipote tratte dagli originali che si conservano a Parma nell' archivio governativo*, Modena, tipografia di Carlo Vincenzi, per conto della Regia Deputazione Parmense di Storia Patria, 1872.

- *Liber XXIV philosophorum*, a cura di P. Lucentini, Adelphi, Milano 1999.
- LUTERO MARTIN, *Servo arbitrio* – ERASMO-LUTERO, *Liber arbitrio, servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana 2009, pp. 117-85 (antologia di passi).
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi 1999.
- MELANCTONIS *De potestate et primatu papae, seu regno Antichristi*, Vitebergae, excudebat Iohannes Crato 1563.
- MORANDI GIAMBATTISTA, *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Monsignor Lodovico Beccadelli arcivescovo di Ragusa*, in Bologna, nell' Instituto delle Scienze, t. I, p. 2 (1799).
- OCKHAM GUGLIELMO, *Summa logicae*, a cura di Ph. Boehner – G. Gàl – S. Brown, New York, St. Bonaventure 1974.
  - *Octo quaestiones de potestate papae*, a cura di H. S. Hoffler, Manchester, Manchester University Press 1975.
- ORESME NICOLAUS, *Quaestiones super Physicam*, a cura di S. Caroti – J. Celeyrette – S. Kirschner – E. Mazet, Leiden, Brill 2013.
  - *Quaestiones super Meteorologica*, in S. MCCLUSKEY, *Nicole Oresme on Light, color and the rainbow*, University of Wisconsin 1974.
- PAOLO VENETO, *Expositio in Metaphysicam*, in *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, cured by G. Galluzzo, Leiden, Brill 2012, vol. 2.
  - *Super librum de anima*, Venetiis, impressum per magistrum Philippum Venetum 1481.
  - *Summa naturalium*, Venetiis, impensis Iohannis de Colonia et Iohannis de Gherretzen, 1476.
  - *In De generatione et corruptione*, Lugduni, apud Simonem Vincentium 1525.
- *Pasquinate del Cinque e Seicento*, a cura di V. Marrucci, Roma, Salerno 1988.
- PATRIZI DA CHERSO FRANCESCO, *Sopra l'arenamento de Po di Ferrara*, In ID., *Lettere ed opuscoli inediti*, a cura di D. Aguzzi Barbagli, Firenze, Nella sede dell'Istituto, Palazzo Strozzi 1975.
- PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI, *Dell'Ente e dell'Uno*, a cura di R. Ebgì, Milano, Bompiani 2010/11.
- PETRI DE ABANO *Conciliator controversiarum*, Venetiis 1565.

- PETRI DE ALVERNIA *Quaestiones in De caelo*, Disponibile su Corpusthomicum.org.
- PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, Bur 2007.
  - *Filebo*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani 2000.
  - *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Milano, Bur 2004.
  - *Teeteto*, a cura di F. Trabattoni, Torino, Einaudi 2018.
  - *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, Torino, Einaudi 2011.
  - *Sofista*, a cura di B. Centrone, Torino, Einaudi 2008.
  - *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Bur 2003.
  - *Crizia*, In ID., *Dialoghi politici e lettere*, a cura di F. Adorno, Torino, UTET 1970.
- PLINIO, *Storia naturale*, Torino, Einaudi 1982-.
- PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. G. Faggini, Milano, Rusconi 1992.
  - *Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*, Parigi, A. F. Didot 1855.
- PLUTARCO, *De procreatione animae in Thimaeo*, in ID., *Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani 2017, *ad indicem*.
  - *De Stoicorum repugnantiis*, in ID., *Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani 2017, *ad indicem*.
  - *De communibus notitiis adversus Stoicos*, in ID., *Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani 2017, *ad indicem*.
  - *Quaestiones naturales*, in ID., *Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani 2017, *ad indicem*.
  - *Placita philosophorum*, in ID., *Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani 2017, *ad indicem*.
- POMPONAZZI PIETRO, *De intensione et remissione formarum*, in ID., *Tutti i trattati peripatetici*, Milano Bompiani 2012, pp. 244-573.
  - *An species intentionalis immediate possit producere rem realem*, in ID., *Tutti i trattati peripatetici*, a cura di F.P. Raimondi – J.M. Garcia Valverde, Milano, Bompiani 2013, pp. 871-923.
  - *Le incantazioni*, a cura di V. Perrone Compagni, Pisa, Edizioni della Normale 2013.
  - *De incantationibus*, a cura di V. Perrone Compagni con la collaborazione codicologica di L. Regnicoli, Firenze, Olschki 2011.
  - *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, a cura di V. Perrone Compagni, Torino, Nino Aragno 2004.

- *Tractatus de maximo et minimo*, in ID., *Corsi inediti*, a cura di A. Poppi, Padova, Antenore 1970, vol. 2, pp. 219-241.
- *De motu gravium et levium*, in ID., *Corsi inediti*, a cura di A. Poppi, Padova, Antenore 1970, vol. 2, p. 269-295.
- *Expositio super I De anima Aristotelis et Commentatoris 1503*, a cura di M. Chianese, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2019.
- *Apologia*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, Olschki 2012.
- *Super libello de substantia orbis*, in ID., *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, a cura di A. Poppi, Padova, Antenore 1966, vol. I.
- *De reatione*, P. POMPONAZZI, *Tutti i trattati peripatetici*, cit., pp. 574-867.
- *Quaestio an actio realis immediate fieri potest per species spirituales*, P. POMPONAZZI, *Tutti i trattati peripatetici*, cit., pp. 868-921.
- *Quomodo anima intellectiva sit forma hominis*, in A. POPPI, *Corsi inediti*, cit., vol. II, pp. 27-61.
- *Quaestio de speciebus intelligibilibus et intellectu speculativo*, in A. POPPI, *Corsi inediti*, cit., vol. II, pp. 177-209.
- *Utrum anima rationalis sit immaterialis et immortalis*, in A. POPPI, *Corsi inediti*, cit., vol. II, pp. 1-25.
- PORFIRIO, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, a cura di R. Bodéüs, Paris, Vrin 2008.
  - *Isagoge*, a cura di G. Girgenti, Milano, Rusconi 1995.
  - *De abstinentia carnibus*, in G. DITADI, *I filosofi e gli animali*, Padova, Isomia 1994.
- PROCLUS, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, hsgb. Von H. Böse, Leuven, Leuven University Press 1987.
  - *Commentario al Parmenide – PROCLUS, Commentaire sur le Parménide de Platon*, traduit par C. Luna – A.P. Segonds, Paris, Belles lettres 2007.
- PROSPERO D'AQUITANIA, *De vocatione gentium*, in PATROLOGIA LATINA, 51, coll. 647-722.
- PSEUDO ARISTOTELE, *De coloribus*, Loeb Classical Library's edition of Aristotle's Minor Works, first published in 1936.

- RAMUSIO GIOVANNI BATTISTA, *Navigazioni e viaggi*, Torino, Einaudi 1997-.
- RICCARDO DI SAN VITTORE, *De trinitate*, ed. par J. Ribaillier, Paris, J. Vrin 1958.
- SACROBOSCO GIOVANNI, *Tractatus de sphaera - The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, a cura di L. Thorndike, The University of Chicago Press 1949.
- SADOLETO JACOPO, *De iustitia nobis inhaerente et iustitia Christi nobis imputata, utra debeamut niti*, in G. MORANDI, *Monumenti di varia letteratura*, v. I, t. 2, pp. 162-7.
- SANUDO MARIN, *Diarii*, a cura di F. Stefani, Venezia, F. Visentini, 1879.
- SENECA LUCIO ANNEO, *Questioni naturali*, Torino, UTET, 1989.
- SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones de physica – ID., Questions sur la Physique d'Aristote*, par P. Delhaye, Louvain, Institut supérieur de philosophie 1941.
  - *Quaestiones in Physicam – ID., Ecrits de logique, de morale et de physique*, ed. A. Zimmermann, Paris-Louvain, 1974.
  - *Quaestiones in Metaphysicam*, a cura di W. Dunphy, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie 1981.
  - *Quaestiones in Metaphysicam*, a cura di A. Maurer, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie 1983.
  - *Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*, a cura di B. C. Bazán, Publications universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972
- SIMPLICIO, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, a cura di Pattin-Stuyven, Leuven 1971.
  - *On Aristotle's Categories 1–4*, cured by M. Chase, Ithaca, Cornell University Press 2003.
- STRABONE, *Geografia*, Milano, Bur 1988-.
- TEMISTIO, *In Physicam – THEMISTIUS, On Aristotle's Physics 1-3*, ed. by R.B. Todd, London, Bloomsbury 2012.
- TEOFRASTO, *De causis plantarum*, in EIUSD. *Opera*, Venezia, Aldo Manuzio, 1495-1498.
  - *De sensibus*, Amsterdam, Bonset-Schippers, 1964.

- *De igne*, a cura di V. Coutant, Assen, Royal Vangorcum Ltd, 1971.
- TIGNOSI NICCOLÒ, *Commentarium in De anima*, Florentiae, excudebat Laurentius Torrentinus 1551.
- TOLOMEO CLAUDIO, *Almagesto - The Almagest*, Chicago (Ill.), Encyclopaedia Britannica, 1952.
  - CLAUDII PTOLEMAEI *Almagestum*, Venetiis, 1515.
  - *Almagesto - PTOLEMY, The Almagest*, tr. By W. Benton, Encyclopaedia Britannica, Chicago-London-Toronto 1952.
- TOMEO NICCOLÒ LEONICO, *In De sensu et sensato*, in ARISTOTELIS STAGIRITAE *Parva Naturalia*, Venetiis, apud Vitales, 1523.
- TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, a cura di P. M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, Torino-Roma, Marietti 1956. vol. II.
  - *Contra Gentiles*, a cura di T.S. Centi, Torino, Marietti 1975.
  - *Sententia Ethicorum* – THOMAS AQUINAS, *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, a cura di R. Spiazzi, Torino, Marietti 1964.
  - *Summa Theologiae*, a cura di P. Caramello, Torino, Marietti 1962-3.
  - *In sententiarum*, a cura di R. Coggi – C. Pandolfi – L. Perotto, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1999-2002.
  - *Quodlibet – Quaestiones quodlibetales*, a cura di R. Busa, in *Quaestiones disputatae*, cit., vol. V.
  - *Quaestio disputata de anima*, a cura di M. Calcaterra - T. S. Centi, in *Quaestiones disputatae*, cit., vol. II.
  - *Super De Trinitate*, in ID., *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Milano, Bompiani 1997.
  - *In Physicorum libri*, a cura di P. M. Maggiolo, Torino-Roma, Marietti 1965.
  - *Super Meteora*, a cura di R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti 1952.
  - *Sententia libri De sensu*, a cura di A. Caparello, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1997.
- TOMMASO DE VIO, *De nominum analogia*, in ID., *Scripta philosophica*, Romae, apud Institutum Angelicum 1934.

- *In de ente et essentia divi Thomae Aquinatis commentaria*, ed. M.H. Laurent, Torino, Marietti 1934.
- TROMBETTA ANTONIO, *Sententia in tractatum formalitatum scoticarum*, Venetiis, apud Octavianum Scotum 1514.
- UGO DA SAN VITTORE, *De tribus diebus*, ed. D. Poirel, Turnhout, Brepols 2002.
- WYCLIFF JOHN, *De ente praedicamentali*, a cura di R. Beer, London 1891.
- ZABARELLA JACOPO, *De rebus naturalibus*, a cura di J.M. Garcia Valverde, Leiden, Brill 2016.

### **Letteratura secondaria**

- ACCATTINO PAOLO, *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima di Aristotele*, «Studia Greco-arabica», IV, 2014, pp. 275-288.
- AERTSEN JAN A., *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin*, in *Scientia und Ars in Hoch- und Spätmittelalter*, hsgb. von I. Craemer-Ruegenberg – A. Speer, Berlin, De Gruyter 1994, pp. 217-39.
- ALBERICO GIUSEPPE, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi veneziani», XVI (1974), pp. 177-225.
- ALLINEY GUIDO, *Introduzione*, in *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, a cura di G. Alliney, Bari, Edizioni di Pagina 2009, pp. 7-116.
- ALPINA TOMMASO, *The Soul of, the Soul in Itself, and the Flying Man Experiment*, «Arabic Sciences and Philosophy. A Historical Journal», XXVIII, 2018, pp. 187-224.
  - *Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna's Kitāb al-Nafs and Its Aristotelian Background*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXV, 2014, pp. 131-183
  - *Subject, definition, activity. The Epistemological Statutus of the Science of the Soul in Avicenna's Kitāb al-Nafs*, tesi di perfezionamento in discipline filosofiche, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2016.



- AUBERT ALBERTO, *Alle origini della Controriforma. Studi e problemi su Paolo IV*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 22/2 (1986), pp. 345-351.
- AVESANI RINO, *Bonamico Lazzaro*, in DBI, vol. 11 (1969), *ad indicem*.
- BADALONI NICOLA, *Il significato filosofico della discussione sulla salvezza in Gerolamo Fracastoro*, in «Logos», 1 (1969), pp. 40-69.
- BARTOCCI BARBARA, *Plato's Parmenides as Serious Game: Contarini and the Renaissance Reception of Proclus*, in *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, ed. by D. Calma, Leiden, Brill 2019, pp. 462-77.
- BECKER ROTRAUD, *Guidiccioni Bartolomeo*, in DBI, 61 (2004), *ad indicem*.
- BEIERWALTES WERNER, *Platonismo e Idealismo*, Bologna, Il Mulino 1987.
- BERTOZZI MARCO, *Giovanni Pico, Gemisto Pletone e l'imperatore Giuliano: una strana alleanza*, in *Nuovi maestri e antichi testi: umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Mantova, 1-3 dicembre 2010 a cura di V. Perrone Compagni – S. Caroti, Firenze, Olschki 2012*, pp. 41-56.
- BLUM PAUL R., *Gasparo Contarini's Response to Pomponazzi: A Methodic Antidote to Physicalism of the Mind*, «Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleménei (Communications of the Hungarian Thomas Aquinas Society)» II 2013, pp. 7-20.
- BÖHM WALTER., *Johannes Philoponos, ausgewählte Schriften*, Munich, Paderborn, Vienna 1967.
- BONORA ELENA, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Torino, Einaudi 2014.
- BORI PIERCESARE, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli 2000.
- BOS A.P., *On the Elements*, Assen, Van Gorcum, 1973.
- BOSTOCK DAVID, *Space, time, matter and form*, Oxford Aristotle studies, 2005.
- BOUWSMA WILLIAM J., *Venice and the defense of the republican liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley, University of California Press, 1968.
- BRANCA VITTORE, *La sapienza civile. Studi sull'Umanesimo a Venezia*, Firenze, Olschki 1997.

- BRENET JEAN-BAPTISTE, *Siger de Brabant et la notion d'operans intrinsecum: un coup de maitre?*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 97/1 (2013), pp. 3-36.
- BRIEGER THEODOR, *Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk des Jahres 1541*, Gotha, Perthes 1870.
- BROWN ALLYSON, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Roma, Carocci 2013.
- BRUNELLI GIAMPIERO, *Le istituzioni temporali dello Stato della Chiesa*, 2008.
- BURZELLI LUCA, *La divisio entis fra Cusano e Pico. Note sulla traduzione del concetto di ens*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 10/2 (2018), pp. 467-94.
  - *Aspetti della tradizione aristotelica nel De immortalitate animae: Contarini lettore di Avicenna*, in «Rinascimento» 2019, (in corso di stampa).
  - *Unity of the Truth. Theoretical and practical issues*, in E. DE DONCKER – T. NEJESCHLEBA – A.A. ROBIGLIO, *Contariniana*, Cordoba, University of Cordoba Press 2020 (in corso di stampa).
  - *Giordano Bruno e il pensiero ontologico del Rinascimento. Note a margine di un recente studio bruniano*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 2019/1, pp. 190-205.
- CAMBIANO GIUSEPPE, *Diventare uomini*, in *L'uomo greco*, a cura di J.-P. Vernant, Roma-Bari, Laterza 2016, pp. 87-120.
- CANTIMORI DELIO, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi 2009.
- CANTÙ CESARE, *Gli eretici d'Italia: discorsi storici*, Torino, Unione Tipografico-Editrice 1866.
- CAROTI STEFANO, *La filosofia nelle università italiane: spinte dinamiche e resistenze nel dibattito sulla intensio e remissio (secoli XV-XVI)*, in *Nuovi maestri e antichi testi: umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, Mantova, 1-3 dicembre 2010, a cura di V. Perrone Compagni – S. Caroti, Firenze, Olschki 2008, pp. 127-56.
  - *La discussione sull'intensio et remissio formarum nelle università italiane (sec. XIV)*, in *Forme e oggetti della*

- conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina, a cura di L. Bianchi - C. Crisciani, Firenze, SISMELE – Edizioni del Galluzzo 2014, pp. 415–457.*
- *Le fonti medievali delle Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, in M. BERTOZZI (a cura di), *Nello specchio del cielo*, Firenze, Olschki 2008, pp. 67-93.
  - CAVAZZANA ROMANELLI FRANCESCA (a cura di), *Gaspare Contarini e il suo tempo. Atti del convegno, Venezia, 1-3 marzo 1985*, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano 1988.
  - CERVELLI INNOCENZO, *Storiografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia nella prima metà del 500*, in «Studi veneziani», 8 (1966), pp. 447-76.
  - CONTI ALESSANDRO D., *Esistenza e verità. Forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del Tardo Medioevo*, Roma, Istituto Storico Italiano Per Il Medio Evo 1996.
  - CONTI VITTORIO, *Introduzione*, in G. CONTARINI, *La repubblica e i magistrati di Vinegia*, Firenze, Centro Editoriale Toscano 2003.
  - DAPPIANO LUIGI, *Le parti e l'intero nella concezione di Aristotele: La hologia come progetto di metafisica descrittiva (Parte I)*, in «Axiomathes», 4/1 (1993), pp 75–103.
  - DAZZI MANLIO, *Aldo Manuzio e il Dialogo Veneziano di Erasmo*, Vicenza, Neri Pozza 1969.
  - DE MICHELIS PINTACUDA FIORELLA, *Introduzione*, in ERASMO-LUTERO, *Libero arbitrio, servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana 2009, pp. 5-42.
  - DELHAYE PH., *Introduction*, in SIGIERI DI BRABANTE, *In Physicam*, cit.
  - DI NAPOLI GIOVANNI, *L'essere e l'uno in Pico della Mirandola*, in «Rivista di filosofia Neo-scolastica», 46 (1954), pp. 356-89
    - *Libertà e fato in Pietro Pomponazzi*, in A. LAMACCHIA (a c. di), *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, Lacaita, 1970, pp. 176-220.
  - DIONISOTTI CARLO, *Chierici e laici*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi 1999, pp. 55-88.
    - *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., pp. 201-226.
  - DITTRICH FRANZ, *Gasparo Contarini (1483-1542): eine Monographie*, Braunsberg, Druck und Verlag der

- Ermländischen Zeitungs- und Verlagsdruckerei, 1885 [ristampa anastatica per Hes & De Graaf, 1972].
- *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunsberg, Huye's Buchhandlung (E. Bender), 1881.
  - DÖLLINGER IGNAZ, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*, Regensburg, Manz 1848.
  - DOUGLAS RICHARD M., *Jacopo Sadoletto (1477-1547): humanist and reformer*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1959.
  - DUBARLE DOMINIQUE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Les Edition du Cerf 1996.
  - EBGI RAPHAEL, *Il De ente et uno: fiore raro dell'umanesimo italiano*, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'Ente e dell'Uno*, a cura di R. Ebgi, Milano, Bompiani 2010/11.
  - FABRO CORNELIO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Torino, Società editrice internazionale 1963.
    - *The overcoming of the Neoplatonic Triad of Being, Life and Intellect by Saint Thomas Aquinas*, in *Selected works of Cornelio Fabro*, cured by N. Dreyer, Chillum, IVE Press 2016, vol. I, pp. 105-24.
  - FALCON ANDREA, *Corpi e movimenti*, Napoli, Bibliopolis 2001.
  - FAZZO SILVIA, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis 2014.
  - FELLINA SIMONE, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Pisa-Firenze, Edizioni della Normale – Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 2017.
  - FENLON DERMOT, *Heresy and obedience in Tridentine Italy. Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press 1972.
  - FERRARI FRANCO, *La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico*, in «Ploutarchos», 9 (2011), pp. 17-36.
  - FIAMMA ANDREA, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Münster, Aschendorff 2019.
  - FIOCCA ALESSANDRA, *Un approccio alla trigonometria attraverso un percorso storico*, in “Annali online della Didattica e della Formazione Docente”, 4 (2012).

- FIRPO MASSIMO, *Valdesiani e Spirituali: studi sul Cinquecento religioso italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2013.
  - *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Bari, Laterza 1993.
  - *Vittore Soranzo vescovo ed eretico: riforma della Chiesa e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma, Laterza 2006.
  - *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, nuova edizione rivista ed ampliata, Brescia, Morcelliana 2005.
  - *La presa di potere dell'Inquisizione romana*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- FIRPO MASSIMO – MAIFREDA GERMANO, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Torino, Einaudi 2019.
- FLASCH KURT, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues - Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Brill, Leiden 1973.
- FRAGNITO GIGLIOLA, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della Cristianità*, Firenze, Olschki 1988.
  - *In museo e in villa*, Arsenale 1988.
  - *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, in EAD., *Cinquecento Italiano*, a cura di E. Bonora, Bologna, Il Mulino 2011, pp. 188-220.
  - *L'ultima visione: il congedo di Pietro Bembo*, in EAD., *In museo e in villa*, Arsenale 1988, pp. 29-64.
  - *Il cardinale Gregorio Cortese (1483?-1548) nella crisi religiosa del Cinquecento*, in «Benedictina», 31 (1984), p. 79-134.
  - *Gasparo Contarini tra Venezia e Roma*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, cit., pp. 93-123.
  - *Memoria individuale e costruzione biografica: Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Urbino, Argalia 1978.
  - *Il nepotismo farnesiano tra ragioni di Stato e ragioni di Chiesa*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economica e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, a cura di P. Pecorari - G. Silvano, Vicenza 1993, pp. 117-125

- [ora in EAD., *Cinquecento italiano*, Bologna, Il Mulino 2011, pp. 220-30].
- *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato: riflessioni e spunti*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 531-50 [ora in EAD., *Cinquecento italiano*, cit., pp. 17-33].
  - FRANCO ABEL B., *Avempace, Projectile Motion, and Impetus Theory*, in "Journal of the History of Ideas", 64/4 (2003), pp. 521-546.
  - FRIEDENSBURG WALTER, *Der Briefwechsel Gasparo Contarini's mit Ercole Gonzaga. Nebst einen Briefe Giovanni Pietro Carafa*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», Roma, Loescher, 1898, vol. I, p.161-222.
  - FUREY CONSTANCE M., *Erasmus, Contarini and the Republic of Letters*, Cambridge, Cambridge University Press 2006.
  - GAETA FRANCO, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, in «Biblioteque d'Humanisme et Renaissance», XXIII (1961), pp. 58-75.
  - GAILLE MARIE, *L'ideale della costituzione mista fra Venezia e Firenze. Un aristotelismo politico ambiguo*, in *Filosofia politica. Materiali per un lessico europeo: costituzione mista*, aprile 2005, pp. 63-76.
  - GARIN EUGENIO, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna. Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, a cura di L. Olivieri, Padova, Antenore 1983, v. II, pp. 3-33.
    - *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi 1978.
    - *Aristotelismo e platonismo del Rinascimento*, in «La Rinascita», II, 1939, pp. 641-671.
  - GIARDINA GIOVANNA RITA, *Hupokeimenê Physis*, in «Kriterion», 51 (2010), pp. 543-585.
    - *La Chimica Fisica di Aristotele*, Torino, Aracne 2008.
    - *I fondamenti della fisica. Analisi critica di Aristotele, "Phys. I"*, Catania, CUECM 2002.
    - *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, "Phys. II"*, Catania, CUECM 2006.

- GILBERT FELIX, *The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice*, in «Studies in Renaissance» XIV (1967), pp. 172-184.
  - *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe*, a cura di T. Rabb – J.B. Seigel, Princeton 1969, pp. 90-116.
  - *Contarini on Savonarola: An unknown document of 1516*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 59 (1968), pp. 145-150.
- GILSON ÉTIENNE, *Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XXVIII, 1961, pp. 163-279.
- GINZBURG CARLO – PROSPERI ADRIANO, *Giochi di pazienza: un seminario sul Beneficio di Cristo*, Torino, Einaudi 1975.
- *Glossary of Meteorology*, disponibile online presso [http://glossary.ametsoc.org/wiki/Main\\_Page](http://glossary.ametsoc.org/wiki/Main_Page) (ultimo accesso, 13/11/2019)
- GIACON CARLO, *L'aristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Atti del XII Convegno internazionale di filosofia, Firenze 1960, pp. 109-119.
- GLEASON ELIZABETH, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkely, University of California Press, 1993.
  - *Le idee di riforma della chiesa in Gasparo Contarini*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, pp. 125-45.
- GRAIFF FRANCO, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'università di Firenze», I (1976), pp. 69-130.
- HACKERT HERMANN, *Die Staatschrift Contarinis und die Politischen Verhältnisse Venedigs im 16. Jahrhundert*, Heidelberg, Winters Universitätsbuchhandlung 1940.
- HASSE DAG N., *Avicenna's De anima in the Latin West: The formation of a Peripatetic Philosophy of the soul 1160-1300*, London-Torino, Nino Aragno 2000.
  - *Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus*, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, edited by D. N. Hasse – A. Bertolacci, Berlin, De Gruyter 2012, pp. 225-250.

- HEFNER JOSEPH, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Ein Beitrag zur Geschichte des Reformationszeitalters*, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei 1939.
- HONNEFELDER L., *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster, Aschendorff 1979.
- HUDON WILLIAM, *Two Instructions for Preachers*, in «The Sixteenth Century Journal», 20/3 (1989), pp. 457-70.
- HÜNERMANN FRIEDRICH, *Die rechtfertigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini*, in «Theologische Quartalschrift», 102 (1921), pp. 1-22.
- INGLESE GIORGIO, *Introduzione*, in N. MACHIAVELLI, *De principatibus*, testo critico a cura di G. Inglese, Roma, nella sede dell'Istituto Storico Italiano 1994.
- JEDIN HUBERT, *Girolamo Seripando. La sua vita e il suo pensiero nel fermento spirituale del XVI secolo*, Brescia, Morcelliana 2016.
  - *Storia del concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana 1973.
  - *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, Münster, Aschendorff 1949.
  - *Ein 'Turmerlebnis' des jungen Contarini*, in «Historisches Jahrbuch», 70 (1951), pp. 115-30.
  - *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum*, in «Römische Quartalschrift», 35 (1927), pp. 351-68.
  - *Campeggi Tommaso*, in DBI, 17 (1974), ad indicem.
- KLUBERTANZ GEORGE P., *St. Thomas' Treatment of axiom, 'Omne Agens Agit Propter Finem*, in C. O'NEIL (a cura di), *An Etienne Gilson Tribute*, Milwaukee, Marquette University Press 1959, pp. 101-17.
  - *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago, Loyola University Press 1960.
- KRISTELLER PAUL OSKAR, *Cattani da Diacceto Francesco, detto Pagonazzo*, in DBI 22 (1979), ad indicem.
- LÄMMER HUGO, *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters aus den Quellen dargestellt*, Berlin, G. Schlawitz 1858.
- LANDUCCI SERGIO, *I filosofi e Dio*, Roma, Laterza 2005.
- LANE ANTHONY N.S., *Justification by faith in Catholic-Protestant Dialogue*, London-New York, T&T Clarck 2006.



- LANE FRIEDRICH, *Storia di Venezia*, Torino, Einaudi 2015.
- LANG HELEN, *The order of Nature*, Cambridge University Press, 1998.
- LAUCHERT FREDERICH, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg, Herder 1912.
- LAZZARIN FRANCESCA, *Introduzione*, in MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., pp. VII-CLXX.
- LEMAY RICHARD, *Prolegomena*, in PETRI POMPONATII MANTUANI *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, a cura di R. Lemay, Lugano, Thesaurus Mundi 1957, pp. I-LXII.
- LENZI MASSIMILIANO, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto, CISAM 2011.
  - *Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» LXXIV/2, 2007, pp. 27-58.
- LEPORI FERNANDO, *La Scuola di Rialto dalla fondazione alla metà del Cinquecento*, Vicenza, Neri Pozza 1980.
- LIZZINI OLGA, *Avicenna*, Roma, Carocci 2012.
- LUCIOLI FRANCESCO, *Sadoletto Iacopo*, in DBI, vol. 89 (2017), *ad indicem*.
- LUGIOYO BRIAN, *Martin Bucer's Doctrine of Justification: Reformation Theology and Early Modern Irenicism*, Oxford, Oxford University Press 2010.
- MACKENSEN HEINZ, *The diplomatic role of Gasparo Contarini at the Colloquy of Ratisbon of 1541*, in «Church History», 27 (1958), pp. 312-37.
  - *Contarini's Theological Role at Ratisbon*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 51 (1960), pp. 36-57.
- MAGNAVACCA SILVIA, *El De Ente et Uno: una ontologia agustiniana*, in «Patristica et Mediaevalia», 11 (1990), pp. 3-26.
- MAIER ANNELIESE, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Essen, Essener Verlagsanstalt 1943.
- MARCHETTI VALERIO, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia 1975.
- MARGOLIN JEAN-CLAUDE, *Érasme et la guerre contre les Turcs*, Firenze, Olschki 1980.
  - *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier Montaigne 1973.

- MARMODORO ANNA, *Causation without Glue*, In *Les Quatre Causes d'Aristote. Origins et Interpretations*, a cura di Natali – Viano - Zingano, Peeters, Louvain, pp. 221-246.
- MARRANZINI ALFREDO, *I colloqui di Ratisbona*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, cit., pp. 167-206;
- MARTANO GIUSEPPE, *Il Parmenide e il Sofista in un'interpretazione teologica di Pico della Mirandola*, in *Studi Pichiani. Atti e memorie del Convegno di Studi Pichiani per il V Centenario della nascita di G. Pico della Mirandola (Modena-Mirandola, 25-26 maggio 1963)*, Modena, Aedes Muratoriana 1965, pp. 119-125.
- MASI FRANCESCA, *La definizione aristotelica di movimento*, in *Lexicon Philosophicum*, vol. 4, pp. 65-94.
- MASNOVO AMATO, *Da Guglielmo d'Alvernia a S. Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita-Pensiero 1930.
- MASSA EUGENIO, *Paolo Giustiniani e Gasparo Contarini: la vocazione al bivio del platonismo e della teologia biblica*, in «Benedictina», 35 (1988), pp. 429-74.
  - *Gasparo Contarini e gli amici, fra Venezia e Camaldoli*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, cit., pp. 39-91.
- MATHESON PETER, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford, Clarendon Press of Oxford University Press 1972.
- MAURER ARMAND., *John of Jandun and the divine causality*, in «Medieval Studies», 17 (1955), pp. 185-207.
- MCINERNEY RALPH, *Aquinas and Analogy*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press 1996.
- MERLAN PHILIP, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Milano, Vita-Pensiero 1994.
- MICCOLI GIOVANNI, *Adriani Marcello Virgilio detto il Discoride*, in DBI 1 (1960), *ad indicem*.
- MIGLIORI MAURIZIO, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, cit., pp. XV-LVII.
- MONDIN BATTISTA, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 2002.
- MONTAGNES BERNARD, *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires 1963.

- NARDI BRUNO, *La scuola di rialto e l'umanesimo veneziano*, ID., *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento*, a cura di P. Mazzantini, Antenore, Padova 1971, pp. 45-98.
  - *La dottrina d'Alberto Magno sull'inchoatio formae*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1960, pp. 69-101.
  - *Il preteso desiderio naturale dell'immortalità*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIV, 1955, pp. 385-403 [ristampato poi in ID., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, pp. 246-268].
  - *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier 1965.
  - *Il problema dell'immortalità dell'anima negli scritti anteriori al «De immortalitate animae»*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXII, 1953, pp. 60-61 [ristampato in ID., *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit.].
  - *Origine dell'anima umana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIV, 1955, pp. 186-198 [ristampato poi in ID., *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 231-246].
- NATALI CARLO, *On Generation et corruption I, 6*, in F. DE HAAS - J. MANSFELD, *Aristotle: On generation and corruption, Book I*, Oxford, Clarendon Press, vol. 1, pp. 195-217.
- NATORP PAUL, *Temi e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, Milano, Vita-Pensiero 1995.
- NEGRATO CLAUDIO, *Lingua e linguaggio nei dispacci di Gasparo Contarini*, tesi di dottorato presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, 2010/11.
- OLIN JOHN C., *Introduction*, in *A reformation debate: Sadoletto's letter to the Genevans and Calvin's reply*, a cura di J.C. Olin, New York, Harper and Row, 1966.
- PAGANO SERGIO, *Il processo di Endimio Calandra e l'inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1991.
- PATOČKA JAN, *Platonismo negativo e altri racconti*, a cura di F. Tava, Milano, Bompiani 2015.
- PELLEGRINI FRANCESCO, *La controversia teologica veronese*, in G. FRACASTORO, *Scritti inediti*, cit., pp. 71-230.
- PEPE LUCIO, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Meteorologica*, Napoli, Guida 1982, pp. 9-36.

- PERRONE COMPAGNI VITTORIA, *La teologia di Pomponazzi: Dio e gli dei*, in *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*. Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova, 23-24 Ottobre 2008, a cura di M. Sgarbi, Firenze, Olschki 2010, pp. 107-29.
  - *L'Apologia: bilanci, anticipazioni, polemiche*, in PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, Olschki 2012.
  - *Critica e riforma del Cristianesimo nel De fato di Pomponazzi*, in P. POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, a cura di V. Perrone Compagni, Torino, Nino Aragno 2005.
  - *Introduzione*, in PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, Olschki 1999.
  - *Introduzione*, in PIETRO POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit.
  - *La fondazione 'scientifica' della magia nel De incantationibus*, in PIETRO POMPONAZZI, *De incantationibus*, cit., pp. XI-LXXI.
  - *La differenza 156 del Conciliator*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», Nuova Serie XV (2009), pp. 65-107.
  - *Circe, la «virtus loci», il determinismo*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», 12 (2006), pp. 5-32.
- PERUZZI ENRICO, *Gli allievi di Pomponazzi: Girolamo Fracastoro e Gasparo Contarini*, in *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*, a cura di M. SGARBI, Firenze, Olschki 2010, pp. 349-364.
  - *Natura e destino dell'anima umana: le critiche di Gasparo Contarini al De immortalitate animae di Pietro Pomponazzi*, in *Fenomeno, trascendenza, verità*, a cura di F. Marcolungo, Padova, Il Poligrafo 2012, pp. 169-183.
  - *Note e ricerche sugli Homocentrica di Girolamo Fracastoro*, in «Rinascimento» s. II, XXV (1985), pp. 247-268.
- PETAGINE ANTONIO, *Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino*, in «Lo Sguardo» V/1 (2011), pp. 83-102.
- PETRUCCI FRANCA, *Crispolti Tullio*, in DBI, vol. 30 (1984), *ad indicem*.

- PEYRONEL RAMBALDI SUSANNA, *Ancora sull'evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica?*, «Società e Storia» 18 (1982), pp. 935-67.
- PHILIPPE MARIE D., *Analyse de l'etre chez Saint Thomas*, in *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. L'essere*, Napoli, Edizioni domenicane italiane 1977, pp. 9-28.
- PINES SOLOMON, *Un précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus*, in «Isis» 44/3 (1953), pp. 247-251.
- PINE MARTIN, *Pietro Pomponazzi: radical philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore 1986.
- PINI GIORGIO, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Pisa, Edizione della Normale 2002.
- POCOCK JOHN G.A., *The machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press 1975.
- POPPI ANTONINO, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore 1970.
  - *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Padova, Antenore 1966.
  - *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, a cura di A. Poppi, Padova, Antenore 1966, vol. 1, pp. IX-XXXII.
- PORRO PASQUALE, *Introduzione*, in TOMMASO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Milano, Bompiani 2007, pp. 5-49.
- PRODI PAOLO, *I colloqui di Ratisbona*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, pp. 207-222.
  - *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino 1982.
- PROSPERI ADRIANO, *Tra evangelismo e controriforma: G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1969.
  - *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996.
  - *L'eresia del Libro Grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli 2006.
  - *Il concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi 2001.
  - *Lutero*, Milano, Mondadori 2017.
  - *L'inquisizione romana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2003.

- RAMBERTI RITA, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del «De fato»: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento*, Firenze, Olschki 2007.
- RAIMONDI FRANCESCO P. – GARCIA VALVERDE JOSÈ M., *Monografia introduttiva*, in PIETRO POMPONAZZI, *Tutti i trattati peripatetici*, Milano Bompiani 2012, pp. 7-229.
- RASHED MARWAN, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII). Les scholies byzantines: édition, traduction et commentaire*, Berlin De Gruyter 2011.
- RENAUDET AUGUSTIN, *Érasme et l'Italie*, Genève, Droz 1954.
- RICCA PAOLO, *I colloqui di Ratisbona*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, pp. 223-242.
- RICH AUDREY N.M., *The platonic ideas as thoughts of God*, in «Mnemosyne», 7 (1954), pp. 123-133.
- RITSCHL ALBRECHT, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, Adolf Marcus 1870.
- RIVA FRANCO, *L'analogia metaforica. Una questione logico-metafisica nel tomismo*, Milano, Vita e Pensiero 1989.
- ROBIGLIO ANDREA A., *Una nota su Gasparo Contarini e il problema del male*, in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)*. Studi per Pietro B. Rossi, a cura di L. Bianchi – O. Grassi – C. Panti, Roma, Aracne 2018, vol. II, pp. 501-13.
- ROSS JAMES B., *Gasparo Contarini and his friends*, in «Studies in the Renaissance», 17 (1970), pp. 192-23.
  - *The Emergence of Gasparo Contarini: A Bibliographical Essay*, in «Church history», 41/1 (1972), pp. 22-45.
- ROSS WILLIAM D., *Aristotle's Prior Analytics and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press 1949.
- ROSSI PIETRO B., *“Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti”*: Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini († 1542), in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, cured by L. Bianchi, Turnhout, Brepols 2011, pp. 317-395.
- RÜCKERT HANS, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, Bonn, Adolf Marcus 1926.
- RUSSO EMILIO, *Leonico Tomeo Niccolò*, in DBI 64 (2005), *ad indicem*.
- SANTINELLO GIOVANNI, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta fra Rinascimento e modernità*, Padova, Antenore 1990.

- SASSO GENNARO, *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Roma, Carocci 2015.
- SCRIBANO MARIA EMANUELA, *Il problema del libero arbitrio nel De fato di Pietro Pomponazzi*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia» 3 (1981), pp. 23-69.
- SGARBI MARCO, *Ludovico Beccadelli sull'immortalità dell'anima. Una prospettiva in lingua volgare*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 106/4 (2014), pp. 657-686.
- SIMONCELLI PAOLO, *Evangelismo italiano del Cinquecento: questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1979.
- SORABJI RICHARD, *Space, matter and motion theories*, London, Duckworth 1988.
- SPRUIT LEEN, *The Pomponazzi affair. The controversy over the Immortality of the Soul*, in *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, ed. by H. Lagerlund – B. Hill, New York – London 2017, pp. 225-246.
- STAMMBERGER RALF, *On Analogy. An essay Historical and Systematic*, Frankfurt a.M., Peter Lang 1995.
- STELLA ALDO, *Spunti di teologia contariniana e lineamenti di un itinerario religioso*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, pp. 147-66.
  - *La Lettera del cardinale Contarini sulla Predestinazione*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 15 (1961), pp. 411-41.
- SUAREZ NANI TIZIANA, *Tempo ed essere nell'autunno del medioevo: il De tempore di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo*, Amsterdam, John Benjamins Publishing 1989.
- TOUSSAINT STEPHAN, *Humanisme et vérité*, in ID., *L'esprit du Quattrocento. Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Paris, Honoré Champion 1995, pp. 9-124
- TRAPÈ AGOSTINO, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, 2 voll., Roma, Città Nuova 1987.
- TRIFOGLI CECILIA, *Oxford Physics*, Brill, Leiden 2000.
- VAJDA GEORGES, *Un champion de l'avicennisme. Le problème de l'identité de Dieu et du Premier Moteur*, in «Revue Thomiste» 3 (1948), pp. 480-508.

- VAN RIET SIMONE, *Le «De anima» d'Avicenne*, in *Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, cit., vol. I, pp. 1-90.
- VAN STEENBERGHEN F., *Sigier de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 voll., Leuven 1931-42.
- VASOLI CESARE, *La polemica antiastrologica di Giovanni Pico*, in MARCO BERTOZZI (a cura di), *Lo specchio del cielo*, Firenze, Olschki 2008, pp. 1-17.
- VENTURA ANGELO, *Scrittori politici e scritture di governo*, in *Storia della cultura veneta, Dal primo Quattrocento al concilio di Trento*, a cura di G. Arnaldi – M. Pastore Stocchi, Vicenza, Neri Pozza 1981, v. III, pp. 513-63.
- VENTURELLI PIERO, *La costituzione mista e il "mito" di Venezia nel Rinascimento*, in D. FELICE (a cura di), *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, Bologna, Clueb 2012, pp. 135-182.
- VERDE F. M., *Il problema del male da Plutarco a Sant'Agostino (Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male)*, in «Sapienza», 11 (1958), pp. 231-268.
- VON LÖWENICH WALTHER, *Duplex justitia. Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Steiner 1972.
- VON PASTOR LUDWIG, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, Roma, Desclée & C. editori pontifici 1945.
- VINAY GUSTAVO, *Interpretazione della «Monarchia» di Dante*, Firenze, Le Monnier 1962.
- WIPPEL JOHN F., *Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: a Dialectic between Being and Nonbeing*, «The Review of Metaphysics» 38 (1985), pp. 563-90.
- WOLFSON HARRY, *Averroes' lost treatise on the prime mover*, in «Hebrew Union College Annual» 23 (1950-1), pp. 683-710.
- ZANATTA MARCELLO, *Aristotele, Metafisica*, 2 voll., Milano, Rizzoli 2009.
- ZAVALLONI ROBERTO, *Richard de Media Villa et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, Institut supérieur de philosophie 1951.
- ZIMMERMAN ALBERT, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden, Brill 1965.