

verifiche

Estratto

Anno XXI - N. 4 Ottobre-Dicembre 1992

ELEMENTI ARISTOTELICI E POLEMICA ANTI-PERIPATETICA NELLA DOTTRINA DELL'ANIMA DIVINA DI TELESIO

di Leen Spruit

Sin dai primi studi critici sull'opera filosofica di Bernardino Telesio la posizione dell'anima «divina» nel suo pensiero è stata definita problematica se non addirittura incoerente. Indicata inizialmente quale *Fremdkörper* o conseguenza di una sottomissione alla fede cattolica, si è cercata anche una spiegazione in un'eventuale influenza da parte di Ficino¹. La dottrina dell'anima «infusa» è sviluppata da Telesio in una continua po-

¹ Si vede per esempio F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, vol. 1, Firenze 1872, 288: «E qui è ben necessario avvertire che Telesio, dopo aver combattuto ad oltranza le forme aristoteliche, e principalmente la dottrina che fa dell'anima una entelechia, ricasca nello stesso difetto anch'egli, e riconosce un'anima creata da Dio, la quale informa quell'altra sbocciata dal seme materiale, pressoché nella stessa guisa, come l'anima, in Aristotele, investiva ed informava il corpo». Per Fiorentino si tratta, come afferma sulla stessa pagina di un'anima «cascata dalle nuvole». A. CORSANO, *La psicologia del Telesio*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 21 (1940), 5-12, indica Ficino quale ispiratore degli argomenti a favore di un'anima immortale; si vedano le pp. 9-10; P.O. KRISTELLER, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford California 1964, ch. 6 (*Telesio*), 91-109, respinge le accuse di incoerenza, riferendosi sempre a Ficino, cf. p. 102-103: «Finally, the distinctions between the two souls and their corresponding faculties of knowing and desiring is distinctly Neoplatonic, and may also be indebted to Ficino, although the manner in which Telesio distributes our faculties between the two souls does not precisely correspond to the views of these predecessors. When he calls the higher soul infused or created, he obviously borrows from theology, but otherwise there are few traces of specific theological doctrines in his philosophy, except for the submission to the Church expressed in his Introduction». Anche G. DE NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963, intende, a p. 402-403, smussare gli angoli di un'eventuale contrasto tra la *philosophia naturalis* e la fede di Telesio. Più risoluto anche nel difendere l'unità del pensiero telesiano appare N. ABBAGNANO, *Telesio*, Milano 1941, 231 e seg. Per una trattazione più completa di questo dibattito, si veda L. DE FRANCO, *Premessa a Bernardinus Telesius, De rerum natura iuxta propria principia*, a cura di L. De Franco, vol. II (I. IV-VI), Cosenza 1974, p. xvi-xxiii. Cfr. inoltre dello stesso autore «*Scrupoli religiosi*» nell'opera di B. Telesio, in *Storia e cultura del Mezzogiorno*, Studi in memoria di Umberto Cardora, Cosenza 1978, 33-50.

lemica con Aristotele e con le varie scuole peripatetiche. Da un'analisi dei capitoli centrali del *De rerum natura* riguardanti la sua noetica, risulta tuttavia che Telesio dipende nelle sue concezioni dalla psicologia peripatetica, antica e medievale, in misura anche maggiore di quanto egli stesso forse avrebbe voluto ammettere. Pertanto, intendo presentare nel primo paragrafo di questa nota un'interpretazione della posizione telesiana alla luce di quelle dottrine che probabilmente hanno inciso maggiormente sulla sua dottrina dell'anima divina. Nella seconda parte ho voluto, poi, analizzare ulteriormente la natura della polemica anti-peripatetica nella noetica del Cosentino, individuando quella scuola aristotelica contro la quale Telesio si scaglia con maggior vigore.

1. *L'anima divina in quanto separata e immessa.*

Nel secondo capitolo del quinto libro del *De rerum natura* Telesio presenta la tesi centrale della sua noetica: lo *spiritus e semine eductus* non costituisce la sostanza dell'anima umana. Le operazioni umane si distinguono fondamentalmente da quelle delle bestie e ciò si spiega soltanto se si assume l'esistenza di una *substantia divina ab ipso immissa Creatore*². Per un'anima introdotta da Dio stesso si trovano non solo argomenti nella Sacra Scrittura, ma anche *humanae rationes*: la conoscenza di Dio e degli *entia divina*, il desiderio verso essi e la coscienza etica troverebbero molto difficilmente un fondamento sicuro in un'anima sviluppatasi dal seme³. Sembrano tuttavia degli argomenti platonici capitati per caso in un sistema elaborato per il resto con tanto rigore naturalistico⁴. Telesio, intanto,

² *De rerum natura iuxta propria principia*, ed. cit., V. 2, 210. Citeremo sempre l'edizione curata dal De Franco; gli altri volumi sono usciti rispettivamente a Cosenza 1968, (i libri I-III), e a Firenze 1976, (l. VII-IX).

³ *Idem*, 210-214; cf. VIII.15, 232-36, e inoltre c. 6, 184 e c. 8, 190.

⁴ Toni decisamente più platonici assume il discorso telesiano nel libro IX, c. 6, 360, dove dell'anima immessa viene detto quanto segue: «... at velut in exilium demissa et in carceres tenebrasque coniecta, et propterea rerum intuitu orbata et insipiens rerum omnium facta, propriae naturae propriaeque perfectioni restitui summa

non intende lasciar il campo della noetica alla teologia.

Unito al regno animale dallo spirito, base del sistema nervoso e della sensibilità, l'uomo si distingue dagli animali per quella conoscenza e per quel desiderio che riguardano strati della realtà raggiungibili soltanto da un'anima *infusa*. Quest'anima deve essere considerata quale *forma* dello spirito e del corpo, perché — come afferma anche la Bibbia — la divina sostanza va aggiunta ad un corpo già organizzato, cioè in grado di sentire e di muoversi⁵. Sarebbe quindi erroneo attribuire due anime separate all'uomo, anzi la *facultas sentiendi & movendi* viene perfezionata dall'anima divina. Ciò non significa, però, che l'anima separata va considerata quale uno degli *agentes naturales*, e a questo punto Telesio sottolinea che è sovrapposta ad un'anima preesistente ad essa, appellandosi questa volta a *theologi optimi*⁶. In linea di principio, essa è immortale e non perisce nello scontro con altre forme naturali, cioè, sebbene non opposta alla materia, non ne dipende essenzialmente. Sembra, quindi, che Telesio voglia in questa maniera pensare l'unione con il corpo non come un legame del tutto essenziale. Va ricordato tuttavia che la posizione dell'anima divina rimane, nonostante gli argomenti filosofici che Telesio apporta per la sua concezione, abbastanza particolare, e ciò egli non intende nascondere⁷.

Volendo evitare un materialismo riduttivo, Telesio, con la teorizzazione dell'anima divina, è costretto a trovare un equilibrio alquanto difficile tra il suo naturalismo e motivi spiritualistici estranei ad esso. Un equilibrio reso ancora più delicato dalle scelte teoriche di Telesio, visto che non intende far sua la noetica di Aristotele accusato di aver determinato l'anima

cum anxietate contenedat, eamque adepta dum non sit, maxime doleat maximeque crucietur et sibi ipsi displiceat, necesse est».

⁵ *De rerum natura*, V. 2, 216. In generale si può constatare che Telesio non esita di usare argomenti teologici per dare più vigore alla sua polemica; si vedano per esempio VII.13, 40 e c. 31, 128, dove viene rimproverato ad Aristotele di aver voluto emulare il potere divino sul corso delle cose. Nel primo caso si tratta di qualcosa come la teoria dei sapori e nel secondo della ottica, campi alquanto estranei alla teologia.

⁶ *De rerum natura*, V. 3, 218.

⁷ Pur tuttavia accentuando l'immortalità, non esclude l'eventuale distruzione delle anime particolarmente cattive; cf. *idem*, 220; cfr. VIII.15, 234.

seminale quale *forma corporis*, né pare disposto ad allinearsi ad una noetica platonica o scolastica⁸. L'uomo, come tutti gli altri animali, possiede un'anima o «spirito» che non è altro che un corpo impercettibilmente sottile. Questo spirito si muove per il sistema nervoso e usa il corpo come una specie di copertura protettiva per non essere ferito nello scontro con l'ambiente esterno. L'uomo, però, si distingue dagli animali per la sua seconda anima, la quale è immateriale e «infusa» da Dio. Telesio specifica l'unità dell'anima seminale e di quella divina come l'unione tra materia e forma⁹, avanzando argomenti gnoseologici: la *facultas ratiocinandi*, in sé indipendente dal corpo, prende varie forme in ogni uomo e, per quanto costretta ad operare all'interno del corpo, non è in grado di ragionare senza l'aiuto dello spirito. Ciò spiega il fatto che essa non abbia un'azione immediata e continua¹⁰. Inserita in un corpo già organizzato dovrebbe poter controllare e indirizzare lo spirito¹¹.

L'anima divina, essendo un'entità a sé, una volta incarnata dispone dunque di un'autonomia ristretta, perché non può svolgere le sue funzioni conoscitive ed affettive senza il corpo e lo spirito. Sebbene questa anima divina sembri estranea all'economia naturalista del sistema telesiano, va sottolineato che Telesio intende determinare la sostanza delle cose studiando

⁸ *De rerum natura*, V. 3, 220. Sembra che Telesio cerchi una nuova strada tra la psicologia aristotelica e l'interpretazione che ne diede Alessandro d'Afrodisia. Cfr. anche *De rerum natura*, v. 38, 434 e seg. dove espone le idee di Alessandro, dando infine un giudizio non del tutto negativo del suo pensiero, cosa che capita raramente agli autori peripatetici. Su Telesio quale interprete di Alessandro, si veda A. CORSA-NO, *op. cit.*, 6.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *De rerum natura*, V. 40, 446-448: «Itaque, vel si anima, quae a Deo optimo maximo creata et hominum corporibus infusa est, cui vere ratiocinandi facultas attribuenda est, incorporea est; quoniam dum corpori ea inest, non sola ipsa et per se, nullaque spiritus ope aut ministerio usa, intelligit rationaturque, itaque non statim atque infusa est nec aequae in omnibus ratiocinatur, sed spiritus ope ac ministerio opus habet, qui motus, quibus a rebus, sensu perceptis, commotus est, proindeque et rerum naturas patefaciat ei omnes». Si veda anche VIII.7, 186. Nel libro VIII Telesio svilupperà in modo assai convincente una gnoseologia che, pur non negando fenomeni mentali, li voglia concepire quali fondati biologicamente; cfr. VIII.21, 266 e seg.

¹¹ *De rerum natura*, V. 3, 220; cf. VIII.15, 234-236.

la natura del loro comportamento¹². L'anima divina si trova immersa nello spirito, ma questo non ne è il sostrato, bensì l'organo¹³.

Prendendo spunto dall'ultima affermazione, si potrebbe constatare che Telesio nella sua noetica tenti la soluzione di un'aporia formulata da Teofrasto, cioè di come l'anima intellettuale possa essere pensata sia nella sua qualità di essere *a foris* che in quanto *connaturalis*¹⁴. Con la dottrina dello spirito e dell'anima infusa egli sembra, infatti, voler offrire un'alternativa al collaudato schema delle tre anime (intellettuale, sensibile, vegetativa) sviluppato nell'antichità e nel medioevo, proprio elaborando lo stesso, perché nonostante le notevoli divergenze non mancarono i punti d'accordo tra Telesio e vari autori peripatetici antichi e medievali¹⁵.

Già in Aristotele si trovano riferimenti allo «pneuma» quale principio chiarificatore nei processi fisiologici e poi è sua la concezione di un'anima vegetativo-sensitiva *educta e semine* cui si aggiunge un intelletto *de foris*¹⁶. Concetto centrale nel ma-

¹² *In casu* le aspirazioni dell'uomo verso Dio e gli *entia divina*. Su questa istanza metodologica in Telesio, si veda K. SCHUHMANN, *Hobbes and Telesio*, in «Hobbes Studies», 1 (1988), 109-133, a p. 114 e 116.

¹³ *De rerum natura*, V.40-41, 448-454. Se il corpo fosse il sostrato, l'anima rischierebbe di perire con esso.

¹⁴ Cfr. THÉMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'ame de Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de saint Thomas par G. Verbeke, Leiden 1973, 242: «Melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu; de eo igitur qui potentia haec ait: «Intellectus autem qualiter a foris existens et tamquam superpositus, tamen connaturalis»»; si veda su questa materia E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Theophraste*, Louvain-Paris 1954, 173 e seg.

¹⁵ Telesio, tuttavia, sembra di solito intenzionato a distanziarsi il più possibile da autori con cui avrebbe potuto trovare qualche affinità. Cfr. per esempio *De rerum natura*, VIII.15, 236: «Et duplex quidem homini appetendi vis antiquioribus etiam indita est: et altera eaque omnino, quae spiritui attribui potest, sensiles res et quae bona apparent, vel si vere bona non sint, praesentemque modo appetit conservationem, proptereaque sensitivus appetitus appellatus est; altera divina immortaliaque et futuram aeternamque sui ipsius appetit conservationem, et voluntas nuncupata est. At incusandi videri possunt, quod non et intelligendi vim duplicem fecere, sed eam omnem unam eadem posuere, et confuse nomina intellectum appellarunt».

¹⁶ Si veda *De generatione animalium*, II.3, 736a-b e 744a. Cfr. inoltre CH. LEFÈVRE, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain 1972, ch. 3, 31-111, e ch. 5,

terialismo stoico, lo pneuma assume, quindi, le vesti dell'agente delle trasmissioni neurali nella medicina ellenistica. In quanto latore di ogni attività sensibile, esso arriva attraverso questo percorso nella parafrasi del *De anima* di Temistio, autore noto a Telesio¹⁷. Inoltre, anche Temistio sviluppa, sulla scia delle concezioni elaborate da Aristotele nel *De anima* e nel *De generatione animalium*, una sua teoria dell'intelletto quale separato e connaturale¹⁸.

La connessione tra un'anima razionale immateriale e due anime inferiori legate allo pneuma quale sostrato viene elaborata in modo assai dettagliato da Filopono. Anche in questo autore l'anima razionale si distingue per la sua immaterialità garantita dalla sua conoscenza e dalla sua attività morale¹⁹. Filopono accetta il traducianesimo stoico delle anime inferiori; ma delimitando lo pneuma allo stato di strumento e veicolo delle immagini sensibili, riesce ad evitare una psicologia materialista. Concedendo poi all'anima razionale di usare l'anima inferiore come strumento, arriva a sviluppare un'integrazione di materialismo stoico e spiritualismo platonico con cui la noetica

251-281 e D.W. MODRAK, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago-London 1987, 73-76.

¹⁷ TEMISTIO, *op. cit.*, 199: «Adhuc quod supra diximus, non ipsa albatur et nigrescit simul, aut infrigidatur aut calescit; hoc enim inconveniens erat; sed nuntiat quidem unumquodque sensitivum proprias differentias; incorporea autem existens ratione et in spiritu fundata primo sensitivo, ex quo sensitiva omnia sicut ex fonte exspirantur, et in quem omnes concurrunt quae a sensibilibus nuntiationes, non ipsa patiens contraria, sed speculans contraria iudicat et pronunciat album a nigro alterum esse et album a dolci». Limitandoci al rapporto di Telesio con la tradizione aristotelica, non prendiamo in esame le eventuali convergenze con autori patristici.

¹⁸ TEMISTIO, *op. cit.*, 224-25: «Et est iste intellectus separatus et impassibilis et immixtus: quem autem dicimus potentia intellectum, et si maxime sibi eadem intitulaverimus, tamen magis est animae connaturalis, dico autem non omni animae sed soli humanae». La posizione dell'intelletto agente è tuttavia da non confondere con quella dell'intelletto possibile, cfr. pp. 233 e seg.

¹⁹ JOANNES PHILOPONUS, *In de Anima*, ed. M. Hayduck, Berlin 1897, 12-16. Su questa materia si veda G. VERBEKE, «Introduction» a Jean Philopon, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, trad. par Guillaume de Moerbeke, Louvain-Paris 1966, xxii e seg. Va specificato a questo punto che questi autori non considerano le anime inferiori come anime sostanziali e/o distinte, ma quali funzioni dell'anima umana, mentre solo l'anima razionale di solito oltre ad essere una funzione viene determinata anche come sostanza a sé.

telesiana dimostra una somiglianza sorprendente²⁰.

Se i paralleli con autori tardo-antichi possono essere considerati di carattere a volte piuttosto generale, più precise sono invece le convergenze con un autorevole rappresentante della psicologia scolastica. Riferendosi agli *optimi theologi* sembra, tra l'altro, che Telesio volesse cercare appoggio per le sue tesi proprio in autori di questo periodo²¹. Un'anima razionale aggiunta a quelle legate al corpo — concezione già presente nell'opera di Ruggero Bacone²² — occupa una posizione centrale nella psicologia di Alberto Magno, laddove questi teorizza l'unione tra un'anima *e semine educta* e un'intelletto *a foris*²³. Ed è sempre Alberto ad elaborare l'idea che l'anima razionale viene immessa solamente in un corpo già organizzato²⁴. Il fatto, poi, che Telesio non si riferisca esplicitamente ad Alberto non vuol assolutamente dire che quest'ultimo sia da escludere dalle file degli *optimi theologi*. Non capita quasi a nessuno di essere citato da Telesio alla lettera, di solito le sue citazioni sono mere parafrasi. Inoltre, un'affinità così precisa non si riscontra con teologi precedenti ad Alberto né con quelli posteriori²⁵.

²⁰ PHILOPONUS, *In de Anima*, 6-8, 13; cf. G. VERBEKE, *op. cit.*, xl e seg. L'anima che usa il corpo come strumento e organo è un'idea che si riscontra anche in SIMPLICIUS, *In tres libros de Anima Aristotelis*, Evangelista Lungo Asulano Interprete, Venetiis 1564, 24rb: «Et enim ipsa est actus naturalis corporis potentia vitam habentis, quemadmodum navis gubernator: ut quae moveat, & utatur vivente corpore: quod iccirco instrumentum, sive organum dicitur, ut quod utenti animae pareat».

²¹ *De rerum natura*, V.3, 218: «At substantia, a Deo immissa, (...) quoniam effectum jam perfectoque corpori inditur, recte theologorum optimis corporis formam quidem, at praeinexistentibus formis super additam, visam esse existimare licet».

²² ROGER BACON, *Communia naturalia*, in *Opera hactenus inedita*, ed. Robert Steele, Oxford 1908-10, 16 voll., vol. III, 293; *De multiplicatione specierum*, in DAVID C. LINDBERG, *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, Oxford 1983, 10.

²³ ALBERTUS MAGNUS, *Liber de natura et origine animae*, ed. B. Geyer, in *Opera omnia*, t. XII, Monasterii 1955, tr. I, c. 5, p. 14a. «Ostensum est etiam per antedicta, quod substantia illa quae est anima hominis, partim est ab intrinseco et partim ab extrinseco ingrediens, quia licet vegetativum et sensitivum in homine de materia educantur virtute formativa, quae est in gutta matris et patris, ...»; cfr. *De animalibus*, in *Opera omnia*, ed. A. Borgnek, vol. XII, Parisiis 1891, l. XVI, tr. 1, passim.

²⁴ Cfr. *De natura et origine animae*, 14a; *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 11-12. Su questa materia, si veda B. NARDI, *op. cit.*, 20-21; e idem, *Alberto Magno e San Tommaso*, in *Studi di filosofia medievale*, 103-117, a pp. 105-107.

²⁵ Per la recezione della psicologia albertiana in Sigieri e Agostino Nifo, si veda B. NARDI, *L'anima umana secondo Sigieri*, in *Studi*, cit., 151-161. In ambedue i

I propria principia con cui Telesio vuole analizzare l'anima umana nelle sue varie dimensioni non prescindono dunque da teorie psicologiche di origine chiaramente peripatetica. In che maniera Telesio intenda distinguere la propria posizione da dottrine apparentemente simili alle sue concezioni, può essere chiarito ulteriormente da un esame della gnoseologia e noetica nel libro VIII del *De rerum natura*.

2. *Natura e limiti della polemica con la noetica peripatetica.*

Uno dei motivi di Telesio per introdurre un'anima divina era l'aspirazione umana di conoscere Dio e gli *entia divina*. Egli, però, sembra cadere in contraddizione quando definisce la conoscenza sensibile come superiore a quella intellettuale attribuendo quest'ultima alla *substantia immissa*²⁶. Un problema questo che richiede un breve esame della gnoseologia telesiana.

Telesio ritiene che la percezione sensibile costituisce il fondamento di tutti gli altri tipi di conoscenza, prima di tutto dell'immaginazione, in grado di ricordarsi di cose che hanno mosso lo spirito in precedenza²⁷. Quando qualcosa viene percepita in modo oscuro o incompleto, perché alcune parti dell'oggetto sono lontane o nascoste e quindi non riescono a muovere i nostri sensi, in quel caso lo spirito riesce comunque a ricostruire l'intero oggetto, e questo secondo Telesio è intendere²⁸. Infatti, ogni ragionamento che pone qualcosa, la pone traendola dalla somiglianza delle cose percepite con i sensi; e quello che respinge qualcosa lo fa perché questo qualcosa è avverso e contrario alle cose percepite. Così, il principio di qualsiasi intelligenza è la similitudine percepita sensitivamente

casi si tratta però di laici, non di teologi. Si vedano inoltre: K. PARK, *Albert's Influence on Late Medieval Psychology*, in *Albertus Magnus and the Sciences*, ed. J.A. Weisheipl, Toronto 1980, 501-535; E.P. MAHONEY, *Albert the Great and the «Studio Patavino» in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Century*, in *Albertus Magnus and the Sciences*, cit., 537-563.

²⁶ *De rerum natura*, VIII.3, 172 e VIII.5, 182.

²⁷ *De rerum natura*, VIII.2, 162 e seg.

²⁸ *De rerum natura*, VIII.3, 164-170.

e, proprio per questo motivo, la stessa intellesione è di gran lunga più imperfetta del senso²⁹.

Ritornando al problema di cui si è parlato in precedenza, possiamo osservare quanto segue. Telesio intende riservare da un lato all'anima divina una propria attività, perché soltanto un'entità del tutto immateriale può attingere agli *entia divina*. Dall'altro lato però quest'anima è immersa nel corpo, ha lo stesso oggetto del senso e perciò per i suoi ragionamenti non può far a meno del corpo. È in questo legame che bisogna cercare i motivi per la superiorità della conoscenza sensibile da un lato e le ragioni dei nostri errori e dimenticanze dall'altro. Rimane, in ogni caso, alquanto curioso dover apprendere che la conoscenza sensibile è da considerare superiore, mentre proprio nei disturbi provenienti dal corpo viene individuata la causa del funzionamento manchevole di una potenza in sé superiore³⁰. Il dibattito con la noetica peripatetica in cui Telesio intende precisare i punti focali della sua gnoseologia, è tuttavia dominato da questa concezione.

La polemica nell'ottavo libro con la psicologia aristotelica riguarda principalmente lo stato dell'anima intellettiva e il suo rapporto con le facoltà conoscitive inferiori e con il corpo. Una volta stabilito che i sensi e l'intelletto hanno lo stesso identico oggetto, viene a mancare, secondo Telesio, il fondamento stesso su cui si reggeva la dottrina aristotelica della distinzione tra varie facoltà³¹. Non è che Telesio voglia minimizzare la distinzione tra anima divina e spirito/corpo, egli denuncia soltanto la soluzione peripatetica di questo problema come non fondata e quindi illegittima. Ma, sebbene egli definisca la so-

²⁹ *Idem*, 172.

³⁰ *De rerum natura*, VIII.6, 184: «Quoniam igitur quae intelligimus eorum, quae sensu perceptae sunt, similitudine intelligimus omnia, et intelligentes defatigamur decipimurque, et eorum, quae intelleximus, obliviscimur; patet utique, vel si, ut alibi dictum est non spiritus in homine, sed substantia, quae Dei est opus, intelligit, at spiritus certe opera ministerioque, et quatenus et immixta ejusque cognitionis veluti particeps facta est, eam intelligere, et, quod sacrae divinae litterae testantur, ne juxta propriam naturam operetur, terrena ab operatione eam turbari».

³¹ *De rerum natura*, VIII.8, 190-196. Una prima confutazione indiretta della dottrina delle facoltà si trova in V.6, 238 e seg.

stanza che sente, immagina e intende quale facoltà unica³², non riesce tuttavia ad eliminare la tanto biasimata gerarchia all'interno dell'anima umana. Se da un lato spirito e anima divina — legati come materia e forma — vertono sullo stesso oggetto, la psicologia del Cosentino non esclude, però, un'attività dell'anima divina (la conoscenza degli *entia divina*) che pur non prescindendo radicalmente dal contributo dello spirito lo trascende³³. Ed è proprio questa tensione interna della sua noetica che va tenuta in mente ogniqualvolta Telesio crede di poter contrapporre alla molteplicità non fondata dell'avversario la semplicità della propria psicologia.

Gli aristotelici, così afferma Telesio, sperano di salvare l'unità dell'anima considerando le potenze inferiori quale materia delle superiori, ma la suddivisione progressiva e sempre più raffinata delle facoltà implica necessariamente, secondo i loro stessi principi, l'esistenza di altrettante sostanze, rendendo impossibile qualsiasi unità tra esse³⁴. A questo punto viene da chiedersi, però, se questa accusa non sia piuttosto ingiusta: se anche Telesio definisce la sostanza infusa quale forma dell'anima seminale, quale può allora mai essere la differenza con la dottrina aristotelica? L'argomentazione del Cosentino si fonda tutta sul concetto che l'unione tra materia e forma in una sostanza non ammette più di *due* principi³⁵. I peripatetici non posso-

³² *Idem*, 190. Cfr. per il quadro generale: VIII.7-14. Si veda inoltre VIII.17, 244 e seg. Convinto che le differenze tra uomo e animale siano per ciò che riguarda lo spirito solo gradualmente, Telesio difende la sua tesi in c. 10 in base ad un esame fisiognoseologico delle capacità conoscitive negli animali; si vedano anche c. 12, 220 e c. 14, 228-232.

³³ *De rerum natura*, VIII.8, 190: «Nihil propterea negantes aliam a spiritu, e semine educto (cujus, qui in animali fit, sensus visus est esse omnis), substantiam homini inesse et vere eam divinam et ab ipso infusam Deo; et quae spiritui praesertim indita ejusque ope ac ministerio usa et ejus praecipue facta forma, cum eo simul intelligat; et ut quaedam, quae ab illa non informatus perfectusque nihil intelligere curet et intelligere nequeat prorsus, intelligere appetat intelligatque praestet».

³⁴ *De rerum natura*, VIII.8; 196: «Una itaque, tot substantiis super-accedentibus, remanet anima (unum enim quod e forma et materia) at multis praedita facultatibus, tot nimirum quot inexistere substantiae».

³⁵ *De rerum natura*, VIII.15, 232 e seg.

no che giungere a dei problemi insolubili, perché presumono una pluralità di facoltà tra le quali un tale rapporto solido e semplice non può essere instaurato. È questo il perno della critica telesiana alla dottrina aristotelica delle facoltà conoscitive³⁶. Telesio non nega affatto l'esistenza di un intelletto *de foris*, ma è il rapporto che questo intelletto innesta con le potenze inferiori che negli autori aristotelici non riesce a convincerlo³⁷. Convinto dell'insostenibilità delle tesi avversarie Telesio definisce artificiosa ogni distinzione tra senso ed intelletto, concedendo ai sensi la capacità di conoscere l'universale e all'intelletto il singolare³⁸. La suddivisione tra varie facoltà in base alle loro operazioni è dunque priva di senso.

Questi argomenti vengono, quindi, condensati nella massima metodologica *non modus sed res*: soltanto quando gli oggetti conoscitivi si distinguono essenzialmente, è legittimo assumere l'esistenza di facoltà distinte³⁹. Ma perché tutti gli oggetti conoscitivi sono sensibili, di facoltà conoscitive ce ne può essere una sola⁴⁰. Tra senso e intelletto, dunque, c'è una differenza

³⁶ *De rerum natura*, VIII.9, 200: «Tum minime omnium Aristoteli liceat substantiam unam multis onerare potentiis. Quoniam enim ne duplex quidem motus corpori ulli dandus homini videtur, qui, ut dictum est, una omnes videri possunt operatio; et substantiae uni unam modo, ut videtur, operationem assignandam esse contendit, unam itidem facultatem substantiae uni attribuat necesse est. Plures enim attribuens, operationes itidem attribuit multas; et unam illam multas omnino facit. Quod nisi dictus Aristotelis canon obstaret, praestaret, reor (quod antiquioribus, postremo et Galeno factum est), tot homini indere animas, quot operationes operari videtur». Cfr. inoltre, c. 13, 222 e seg.

³⁷ *In De rerum natura*, V.32, 392 Telesio suggerisce che un accordo con Aristotele sarebbe pur tuttavia stato possibile: «Illud tamen praemonitos lectores volo, quod et superius; me ab Aristotele in anima, e semine educta, dissentire, qui voluit corporis esse formam: nam de rationali, modo ipse eam corporis formam asserat, parum discrepo». Cfr. V.40, 446: «Si quidem rationalis anima ea Aristoteli ponatur, quae singulis hominibus a Deo creata infunditur, nihil est quod cum homine disputemus; nobiscum enim facit, incorpoream penitusque impartibilem eam statuens; at si illam intelligat, quae belluis inesse et a qua duci videntur (nosque eam suo loco commemorativam appellandam diximus), ab eo plane dissentimus». Cfr. inoltre V.3, 218-20. I peripatetici non riescono a rendere accettabile come una sostanza immateriale (l'intelletto) possa usare il corpo né come avrebbe mai potuto conoscere forme materiali.

³⁸ *De rerum natura*, VIII.11-12, 208-220.

³⁹ *De rerum natura*, VIII.16, 240.

⁴⁰ *Idem*, 242.

puramente modale⁴¹: i sensi conoscono cose presenti, l'intelletto quelle assenti⁴². L'esclusività dell'anima divina, legata come è agli *entia divina*, opportunamente non viene troppo sottolineata da Telesio in questo contesto, sebbene egli non intenda negarla⁴³.

Dopo aver contestato la recettività della conoscenza intellettuale in Aristotele⁴⁴, Telesio conclude la sua critica della noetica aristotelica con una valutazione della distinzione tra intelletto agente e intelletto possibile. Giustamente, così inizia il capitolo 23, Aristotele afferma che l'intelletto si trova in uno stato potenziale e che per conoscere effettivamente ha bisogno di essere attualizzato⁴⁵. Il modo, però, in cui egli definisce la natura dell'intelletto agente porta necessariamente alla conclusione che noi dovremmo conoscere sempre senza alcuna interruzione; infatti, poiché l'intelletto agente è sempre in atto, non può subire niente ed è quindi immune da qualsiasi intervento della materia⁴⁶. Si impone la stessa difficoltà anche se volessimo considerare l'intelletto agente quale entità illuminatrice esterna, posizione questa di alcuni autori della scuola peripatetica⁴⁷. Poiché l'intelletto possibile riceve le forme comunque come *proprie*, per esso sbagliarsi o dimenticare dovrebbe

⁴¹ *Idem*, 244.

⁴² *De rerum natura*, VIII.20, 260: «Quoniam enim non alias res sentit anima, alias vero intelligit, sed easdem prorsus et sentit et intelligit; idque modo a sensibilibus intellectuales differre videntur, quod praesentes illae propriaeque innotescunt actione, hae vero remotae occultaeque et similitudine quadam intelliguntur». Cfr. c. 15, 232 e seg., dove Telesio definisce l'*intelligere* in termini come *existimari* e *commemorari*. Per una trattazione della distinzione tra *intelligibilia* e *sensibilia*, si veda c. 20, 262-56. Cfr. infine VIII.3, 164-166.

⁴³ *Ibidem*. Si veda poi c. 15, 236-238: «Quoniam igitur duplici intelligendi facultate praeditus est homo, proindeque non sensibile tantum apparensque bonum sed verum etiam aeternumque intelligit, et horum alterum contrarium interdum apparet alteri, et homo ad utrumque appetendum liber est liberumque arbitrium habere dicitur»; Si noti bene che la *duplex intelligendi facultas* non è da confondere con la distinzione tra intelletto agente e possibile, respinta in seguito; a questo proposito si veda *infra*.

⁴⁴ *De rerum natura*, VIII.19-20. Sola l'anima che viene mutata realmente, percepisce le forme.

⁴⁵ *De rerum natura*, VIII.23, 272-74.

⁴⁶ *Idem*, 274-76.

⁴⁷ *Idem*, 276-78.

essere impossibile⁴⁸. È nuovamente nella moltiplicazione di troppe facoltà che Telesio individua il punto debole della psicologia peripatetica. Attribuendo le attività conoscitive all'anima 'indivisa', cioè a quella sostanza costituita dallo spirito e dall'anima divina in quanto immersa nel corpo, egli è in grado di avanzare una spiegazione molto più semplice per i difetti di funzionamento di questa sostanza composta, pur dovendo ricorrere ad un intervento trascendente per l'origine dell'anima infusa.

A partire dal capitolo 24, Telesio coinvolge nel dibattito, in modo più esplicito di prima, anche i seguaci di Aristotele. È da notare, anzitutto, che Telesio non distingue accuratamente, o non desidera farlo, tra i vari autori e le diverse correnti. Così, per esempio, capita che, a proposito della natura dell'intelletto agente, usi espressioni che attinge da Temistio, pur riferendosi ad Aristotele⁴⁹. Fa comunque subito dopo il nome dell'autore della famosa parafrasi quale fonte delle notizie relative alla dottrina di Teofrasto secondo la quale l'intelletto agente e quello possibile costituirebbero una «commistione»⁵⁰. Però — così osserva Telesio — il rapporto tra l'intelletto agente e possibile può essere definito in vari modi ed elenca anche altre possibilità: l'intelletto agente penetra nell'intelletto in potenza

⁴⁸ *Idem*, 278.

⁴⁹ In *De rerum natura*, VIII.24, 280 attribuisce queste parole a Aristotele: «'Nos', inquit, 'vere intellectus agens sumus'». L'idea che 'noi' saremmo l'intelletto agente risale a Temistio, *op. cit.*, 228-229. Il contesto dottrinale del passo è costituito dall'interpretazione delle parole alquanto oscure di Aristotele in *De anima*, 430a 22-25 a proposito dell'intelletto immortale e quello peribile. Seguendo la tradizione, Telesio discute di come l'intelletto agente avrebbe potuto essere la forma suprema dell'uomo e del problema della perdita di memoria dopo la morte.

⁵⁰ *Idem*, 280-282. Il frammento di Teofrasto a cui Telesio si riferisce qui, si trova in Temistio, *op. cit.*, 243-244: «Quae ergo sunt hae duae naturae? Et quid rursum subiectum aut quod coaptatur activo? Mixtum enim aliquo modo intellectus ex activo et eo qui potentia. Siquidem igitur connatus qui movet, et mox oportebit et semper; si autem posterius, cum quo et qualiter generatio? Videtur igitur ut ingenerabilis, siquidem et incorruptibilis; inexistens igitur propter quid non semper? Aut propter quid oblivio et deceptio et falsum? Aut propter mixturam?» È chiaro da questo passo che citare in modo accurato non è nelle intenzioni di Telesio. Preferisce parafrasare ed elaborare i testi degli 'avversari'. Un primo riferimento a Teofrasto si trova, comunque, già nel c. 23, 276; egli viene poi stimato per essersi reso conto dell'oscurità del pensiero aristotelico; si veda c. 25, 286.

come sua propria forma, oppure esso immette nell'intelletto possibile le forme, da lui astratte, delle cose percepite dal senso. Comunque, una volta che l'intelletto in potenza viene in qualsiasi modo dotato delle forme, ossia perfezionato e portato all'atto, sempre e contemporaneamente dovrebbe intendere tutte le cose che è divenuto⁵¹. L'intelletto, quindi, per nulla dovrebbe stancarsi intendendo, perché la propria operazione non diminuisce le forze, né dovrebbe dimenticare o mai errare⁵². Tali cose, invece, tutte accadono e perciò non rimane nessun alternativa alla teoria che concepisce l'intellezione quale una passione reale⁵³.

La polemica con la noetica peripatetica assume ancora un altro aspetto nei capitoli seguenti, dove Telesio dirige le sue frecciate contro chi avrebbe cercato una soluzione neoplatonizzante del problema dell'intelletto nel pensiero aristotelico. Egli inizia col respingere una spiegazione della dimenticanza umana, che somiglia non poco alla sua propria teoria: l'intelletto — secondo la tesi avversaria — è limitato nelle sue capacità dopo essersi calato (*illapsus*) nel corpo rendendosi dipendente dai sensi e dall'immaginazione⁵⁴. Ma non potrebbe valere lo

⁵¹ *De rerum natura*, VIII.24, 282.

⁵² *Idem*, 278 e seg.

⁵³ *De rerum natura*, VIII.24, 282: «Quae quoniam omnia non interdum, sed assidue patitur quae intelligit anima, nec universa ipsa nec ejus portio ulla sui natura intelligens videri potest, cujus videlicet propria operatio intellectio sit. Passio igitur quaedam intellectio sit oportet; et si quidem operatio, at ad quam non a propria ipsius substantia, sed a passione omnino quapiam agatur, qua penitus vacat, quae propriis viribus juxta propriam operatur naturam». Cfr. già VIII, 21, 266 e seg.

⁵⁴ *De rerum natura*, VIII. 25, 282-84: «Nec vero propterea intellectum non semper intelligere, et, dum intelligit, defatigari et oblivisci interdum decipique dixerint Peripatetici, quod, in corpus illapsus intellectuique potentia inditus unitusque, minime, qualis sui natura erat, actu nimirum intelligens, et non aliud operatione aliud substantia existens remanet; sed, formis, quae ipse erat, si non penitus deletis abolitisque, at obscuratis sane et veluti caligine quadam aspersis, in rerum omnium inscientiam et veluti in soporem veterumque dejectus sit». Come vedremo in seguito, Telesio si riferisce alle dottrine espresse nel commento di Simplicio al *De anima*, che durante il Rinascimento godette di un notevole successo; cfr. B. NARDI, *Il commento di Simplicio al «De anima» nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI*, in *idem*, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, 365-455 ed E. P. MAHONEY, *The Greek Commentators Themistius and Simplicius and Their Influence on Renaissance Aristotelianism*, in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D.J. O'Meara, Albany 1987, 169-177 e 264-282.

stesso discorso per l'anima divina telesiana, la quale, nel contatto con il corpo, non riesce a funzionare come potrebbe? Ancora una volta Telesio denuncia nella psicologia aristotelica l'assenza totale di una spiegazione soddisfacente sul come qualcosa di puramente immateriale quale l'intelletto, essendo *nulli corpori inhaerens*, si possa legare al corpo, rimandando nuovamente alla semplicità della propria psicologia⁵⁵.

Se da un termine quale *illapsus* è stata data una prima indicazione riguardo al tipo di noetica che Telesio intende condannare in particolare, ancora più evidente risulta il carattere prettamente neoplatonico di essa nel capitolo successivo. Dopo aver evidenziato la posizione estremamente problematica dell'intelletto unico, Telesio attacca con notevole sarcasmo quegli autori che non vogliono distinguere tra intelletto agente e possibile e concepiscono un intelletto indiviso che discende nel corpo:

«È così dall'intelletto verrebbe dato all'uomo non l'essere, ma il ragionare e l'intendere; e questo verrebbe dato a tutti gli uomini da un unico e medesimo intelletto, dato che questo non può venir negato a nessuno. Che, anzi, a loro sembra che l'intelletto non debba essere diviso neanche in quello possibile ed in quello agente. L'intelletto poi intenderebbe allo stesso modo con cui intendono le altre intelligenze, nel cui numero loro lo ripongono, cioè l'intelletto avrebbe in se stesso le idee e le ragioni delle cose. L'intelletto però avrebbe ricevute in sorte la più bassa e la più ignobile delle loro nature, in quanto esce fuori di sé e scende nei corpi umani, in cui perderebbe tutta la propria perfezione e cadrebbe nell'ignoranza di tutte le idee che ha in se stesso ed anche nell'ignoranza di se stesso. E così non rimarrebbe più intelletto in atto, ma solo intelletto in potenza e simile ad una tavola non dipinta. Di nuovo poi si perfeziona e diventa in atto, perché le idee e le forme non si sono cancellate da tutto

Il discorso di Telesio comincia qui a prendere dei toni assai duri; cfr. il giudizio finale su questa teoria della dimenticanza dell'intelletto a p. 284: «Nugae enim haec et figmenta vix poëtis ipsis concedenda, et quae singula angustiae excipiant, multo etiam, quam quas effugere student, minus superabiles».

⁵⁵ *De rerum natura*, VIII.25, 284-286.

se stesso né tutto intero l'intelletto viene oppresso e come gettato in letargo dal corpo, ma la sua parte più nobile, senza che abbia mutato alcunché nella sua natura, anzi ritenendo in se stessa e conservando tutte le idee e le forme, prendendo occasione da quelle che sono state percepite col senso e deposte nell'immaginazione, e come mossa e svegliata da queste, le reintroduce nell'altra parte, dalla quale erano state quasi cancellate»⁵⁶.

Risulta chiaramente da questo passo che Telesio non intende confutare un averroismo generico, ma una sua precisa variante in cui si tentava di armonizzare il pensiero del Commentatore con quello di Simplicio, che si formalizzò in una corrente capeggiata da Marcantonio de' Passeri detto il Genua⁵⁷. Per il Genua l'intelletto agente e possibile non sono altro che due momenti nel *discensus* di un unico intelletto, che lascia la sua perfezione per unirsi all'organismo umano, cioè alle cosiddette 'seconde vite'⁵⁸. Ma anche se l'intelletto è di-

⁵⁶ *De rerum natura*, VIII.26, 288: «Non itaque esse ab intellectu homini praeberi, sed ratiocinari atque intelligere; et ab uno eodemque hominibus omnibus; non siquidem in plures quasi secandus. Quin neque in possibilem agentemque dividendus iis intellectus videtur. Eo autem eum intelligere modo, quo intelligentiae reliquae, quarum eum in numero reponunt, quod nimerum ideas in se ipso rerumque habeat rationes. At illarum infimam ignobilissimamque hoc sortitam, ut extra se progrediantur et ad humana corpora delabatur, in quibus propriam perfectionem amittat omnem, inque omnium, quae in se ipsa habet, et sui etiam ipsius decidat ignorationem. Minime itaque intellectus actu amplius remaneat, at potentiam tantum et tabellae non depictae similis. Rursus porro perficitur actuque fit, quod non ex universo ipso ideae formaeque deletae sunt, neque universus omnino intellectus, a corpore oppressus et veluti in veterum dejectus, sed praestantissima ipsius pars, nihil de propria natura immutata, et ideas formasque in se ipsa retinens servansque omnes, ab iis, quae sensu perceptae et in imaginatione repositae sunt, occasione sumpta et veluti ab iis commota excitataque, in altera eas parte, e qua quasi deletae erunt, reponat».

⁵⁷ Si vedano: MARCUS ANTONIUS PASSERUS, cognomento Genua, *In tres libros Aristotelis de Anima exactissimi commentarij*, Venetijs 1956; T. GREGORY, *Aristotelismo*, in *Grande Antologia Filosofica*, parte III.vi, Milano 1964, 607-837, a pp. 627-29; B. NARDI, *op. cit.*, 387 e seg.; A. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova 1970, 35-37; F. ROMANO, *Averroismo e neoplatonismo nel Commentario al 'De anima' di Marco Antonio de' Passeri detto il Genua*, in idem, *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli 1983, 89-96. Simpliciano, ma anti-averroista era Teofilo Zimara; su di lui cfr. B. NARDI, *Marcantonio e Teofilo Zimara: due filosofi galatinesi del Cinquecento*, in *Saggi*, cit., 321-363, a pp. 355-59.

⁵⁸ MARCANTONIO GENUA, *op. cit.*, 127ra: «... egreditur ad secundas vitas, & operationes, quibus & speculatur a phantasmatis accipiens: & etiam active, & factive

sceso nelle tenebre, conserva sempre un pur vago ricordo del mondo intelligibile e, stimolato dalle immagini sensibili, che rispecchiano debolmente quel regno superiore, gli è possibile iniziare il viaggio di ritorno, l'*ascensus*⁵⁹. Il commento al *De anima* del Genua segnò l'inizio di una nuova era nell'interpretazione in chiave simpliciana della noetica peripatetica, in netta opposizione ai primi tentativi di concordare Simplicio con Averroè, compiuti, per esempio, da un Agostino Nifo, del resto duramente attaccato dal Genua. Perché, mentre Nifo attribuiva a Simplicio la tesi sigeriana secondo la quale l'intelletto unico si unisce alla «cogitativa» in modo da formare con questa una sola anima individuale e razionale, il Genua ritiene, al contrario, che l'intelletto si unisce alla «cogitativa» soltanto come *forma assistens*, non *informans*; l'intelletto, cioè, non dà l'*esse*, ma soltanto l'*operari* al corpo e forma con esso un'unità non sostanziale, ma solo operativa.

Colpisce che, trattandosi di una dottrina per alcuni tratti non molto dissimile dalla noetica telesiana⁶⁰, il Cosentino non si sente minimamente in obbligo di confutarla esplicitamente con argomenti filosofici, ma che ritenga invece sufficiente esprimere su di essa un giudizio sprezzante di rara durezza⁶¹.

tradit principia & cognoscendi, & agendi: est enim rationalis anima manens, & progressa; ut non sic manens, quin progressa; ut non sic progressa, quin manens». Cfr. 151ra e 157vb, dove Genua attacca l'interpretazione che Nifo diede di Simplicio (motivo ricorrente nel suo commento). Cfr. anche *Idem*, 141va-b: «Haec autem intelligentia, tametsi ultima aliarum sit omnium; intelligentia tamen est, & forma; quippe quae, cum partim maneat; partim quodammodo a se ipsa recedat, quod ei datum est, cum ad nos vergat, ut dixit divinè Simplicius in prologo huius tertij; nacta est nomen possibilis, & agentis, sive materiae, & formae. non quod ex eis compositum resultet unum; sed fit forma illa particula, quae, per similitudinem materia appellabatur: & tota redditur intelligentia, in suo tamen gradu; in quo adhuc secum retinet materiam, sive privationem; sed ratione à prima diversa».

⁵⁹ *Idem*, 145a-b: «Progressus haud à sensibilibus perficitur, sed in his, tanquam in extremis formarum vestigiis, insidet: indeque ad ipsarum formarum investigationem non sine quadam inclinatione in seipsum, excitatur». Cfr. 143va.

⁶⁰ Si vedano per esempio 23vb e 178va: l'intelletto non dà l'*esse* all'uomo, ma ne costituisce soltanto la forma. Cfr. 185va: l'uomo è composto di corpo e intelletto. Infine 33ra: l'intelletto usa un *animatum* già organizzato.

⁶¹ *De rerum natura*, VIII.26, 288-90: «Vere, ut ille inquit, miseri infelicesque et servi natura Peripatetici, qui Aristotelem, substantiam, quae nulla homini inest,

Arrivato alla fine della sua disputa con la noetica aristotelica, Telesio dedica le ultime battute ad una confutazione dell'averroismo classico, definendolo estraneo al pensiero autentico di Aristotele⁶². Finanche un intelletto agente moltiplicato secondo lui è inspiegabile nel quadro aristotelico, perché vi mancherebbe un principio d'individuazione; tutte le forme identiche, infatti, verrebbero percepite esattamente nella medesima maniera. Un problema inesistente nella gnoseologia del Telesio, dato che non esiste intellesione senza *passio* e movimento dello spirito, e perché ogni spirito si distingue materialmente da qualsiasi altro⁶³. È infatti proprio la qualità materiale dello spirito a determinare le prestazioni della nostra conoscenza⁶⁴. L'incarnazione dell'anima divina restringe, dunque, la sua efficacia, benché i suoi propri oggetti conoscitivi trascendono spirito e corpo.

* * *

L'idea di un'anima divina nel contesto di un naturalismo sviluppatosi con tanto rigore sembra a prima vista non altro che una semplice concessione verso la chiesa, ispirata semmai da una fede personale oppure da un neoplatonismo cristiano. Esistono, tuttavia, ragioni che ci inducono a cambiar opinione in proposito. In un esame filologico attento delle varie versioni del *De rerum natura iuxta propria principia* è stato dimostrato che, pur appartenendo la concezione dell'anima divina ad uno stadio avanzato della riflessione telesiana, è tuttavia proprio dalle ultime versioni che Telesio elimina numerose 'devote

ei indentem, in maximas difficultates conjectum, et intellectum omnino, qualem Aristoteles homini indit, indi non posse intuiti, minime (quod oportebat, si non hominis decreta, sed rerum naturam intueri propositum iis erat) missum illum faciunt, sed labantes illius positiones propriis figmentis fulcire nituntur. At nec id agunt tamen; et Aristotelem omnino inertiae damnat, aliam, et quam is intuitus non sit, homini indentes formam; et nequaquam difficultates, a quibus rejecti illam commenti sunt, effugientes, ut sequens manifestabit sermo».

⁶² *De rerum natura*, VIII.27, 290-94.

⁶³ *De rerum natura*, VIII.28, 294-96.

⁶⁴ *De rerum natura*, VIII.29-36.

precisazioni'⁶⁵. È inoltre assai difficile trovare prove concrete di eventuali influenze neoplatoniche, quali potrebbero essersi esercitate ad esempio attraverso Ficino, trattandosi di solito di convergenze dal carattere troppo generico. Paradossalmente è proprio la tradizione aristotelica, combattuta con tanta aggressività, ad offrire i tasselli essenziali alla noetica telesiana. La concezione di un'anima inferiore costituita a partire dal seme materno e paterno, abbinata ad un intelletto immateriale proveniente *ab extrinseco* è sviluppata per la prima volta nel *De generatione animalium*, e viene ripresa in senso neoplatonico dai commentatori tardo-antichi per, infine, essere interpretata da Alberto Magno in un quadro dottrinale alterato dagli interventi degli autori arabi. Ed è solamente nel confronto con la psicologia peripatetica che si possono scoprire e valutare i tratti sia tradizionali che originali della noetica di Telesio, analizzando, cioè, i motivi del suo scagliarsi con tanta risolutezza contro determinate scuole.

Se Aristotele avesse dichiarato esplicitamente che l'anima razionale non era altro che l'anima divina, forma del corpo, Telesio si sarebbe trovato, così dichiara a varie riprese, sostanzialmente d'accordo con la sua psicologia⁶⁶. È però il rapporto con il corpo e la teoria delle facoltà conoscitive, sviluppata principalmente dopo Aristotele, che rendono impossibile qualsiasi intesa con le scuole peripatetiche. L'unione sostanziale tra anima divina, spirito e corpo fende come un rasoio di Ockham la gerarchia raffinata delle potenze sensibili e intellettuali. È in particolare l'aristotelismo più recente, come quello della scuola del Genua, al quale toccano i giudizi più sprezzanti, sebbene fosse eventualmente stato possibile trovare punti di convergenza.

Pensando il rapporto tra anima divina e quella seminale in termini di forma e materia, Telesio vuole fondare l'unità dell'anima come sostanza. Una distinzione essenziale tra capacità sensitive ed intellettive non sussiste dal momento che esse conoscono lo stesso oggetto, sebbene in modo diverso. Attribuendo la conoscenza degli *entia divina* esclusivamente all'anima divi-

⁶⁵ DE FRANCO, *Scrupoli religiosi*, cit. nella nota 1.

⁶⁶ Cfr. la nota 37.

na, in quanto non riducibile al suo rapporto con lo spirito, il naturalismo raggiunge, comunque, un limite dove le *humanae rationes* cedono all'autorità della Sacra Scrittura. Tacciare Telesio a questo proposito di incoerenza, o accusarlo di una genuflessione dinanzi alla chiesa cattolica significa non rendere giustizia al carattere filosofico della sua noetica. Sarebbe tuttavia altrettanto insensato escludere del tutto il ruolo della sua fede in questa questione: come cattolico crede giusto poter sviluppare una concezione filosofica dell'anima divina nel quadro di un sistema naturalistico, convinto dell'impossibilità di poter spiegare altrimenti le aspirazioni conoscitive ed affettive dell'uomo. Non sorprende che una tale costruzione provochi comunque tensioni tra un intelletto naturalizzato e le sue vocazioni trascendenti.