

# PERERIO, 'CATTIVO MAESTRO': SU UN COLD CASE NELLA STORIA DELLA PEDAGOGIA GESUITICA.<sup>1</sup>

CRISTIANO CASALINI

Benet Perera (o Pererius, Pereyra, Pereira, Pererio, 1535-1610) cominciò a insegnare filosofia presso il Collegio Romano nel 1559. Pochi anni dopo, il rettore, Diego Ledesma, ed un altro docente dello stesso Collegio, Achille Gagliardi, lo accusarono di sostenere proposizioni averroistiche durante le lezioni. Il problema doveva interessare il Preposito Generale: l'empietà del *Commentatore* era una macchia che non poteva inquinare l'ortodossia della più prestigiosa istituzione educativa della Compagnia. La polemica si sarebbe protratta negli anni, varcando le Alpi e coinvolgendo alcuni collegi della provincia germanica, presso i quali si tentò di arginare il repentino diffondersi del presunto "averroismo romano" tra gli studenti, per poi spegnersi nel silenzio della storia senza una sentenza definitiva: Pererio continuò ad insegnare, ma teologia, al Collegio Romano anche dopo la morte di Ledesma, mentre Gagliardi fu inviato altrove.<sup>1</sup>

La questione può apparire una mera controversia interna all'Ordine; al contrario, essa è assai indicativa della vitalità culturale della filosofia gesuitica fin dai suoi primordi, come del suo originario "spirito della frontiera". Non solo perché dice di un'ipotesi di sconfinamento (meglio sarebbe dire, *acomodamento*) di un gesuita nelle terre più arate dall'avanguardia culturale ac-

---

<sup>1</sup> Un lavoro d'archivio sui manoscritti del Pererio è ciò con cui desidero salutare Fabio Rossi, alla cui *mattiniera* lezione di *Storia della filosofia morale* (su Bernhard Welte) ho appreso - spero - la necessità, storica e filosofica insieme, del dettaglio accurato.

cademica italiana, segnata da Averroè e dal naturalismo padovano. Ma anche perché può gettare luce sul rapporto tra un maestro gesuita e quelle *auctoritates* che, dalle Costituzioni della Compagnia, era chiamato a difendere. In sostanza, riaprire questo *cold case* della storia “minore” della filosofia può aiutare a percepire quelle pulsioni di *libertas opinandi* che caratterizzarono la prima fase del filosofare gesuita e a comprendere il significato nel panorama complesso della tarda scolastica.

La letteratura su questo caso non è vasta, anche se piuttosto recente e ben articolata. Paul Richard Blum ha sfumato i contorni del presunto averroismo del Pererio, individuando tutta una serie di fonti e riferimenti culturali – spesso a forte impronta neo-platonica – che indurrebbero a pensare ad una strumentalizzazione del termine operata dal Ledesma (e sostenuta da Achille Gagliardi) per attaccare il Pererio. Mário Santiago de Carvalho ha individuato nelle teorie del Pererio punti di distanza da un altro modello psicologico gesuita, quello di Manuel de Góis, redattore principale del *Cursus Conimbricensis*. Christoph Sander ha studiato invece, con acribia e ricchezza di dettagli, la polemica tra Ledesma e Pererio, sostenendo che il punto di crisi tra i due non vertesse tanto sul contenuto, quanto sul modo di insegnare la filosofia: in una espressione, lo stile pedagogico<sup>2</sup>.

Intendo dunque qui tornare su questo caso, perché alcuni manoscritti rimasti in ombra in questa letteratura possono fare luce sul rapporto tra Pererio e averroismo, sul modo di filosofare di Pererio e, soprattutto, sul suo modo di essere maestro.

---

<sup>2</sup> BLUM, 2006, 2007, DE CARVALHO 2013, SANDER 2014.

## 1. L'accusa

Di cosa effettivamente Pererio venne accusato? Possiamo riassumere le critiche di Ledesma e Gagliardi in due gruppi: in primo luogo, essi lamentavano il fatto che Pererio esagerasse nel lodare Averroè (e i commentatori greci, a scapito dei latini) e nel filosofare troppo liberamente senza appoggiarsi alle *solide* e comuni autorità. In secondo luogo, Ledesma si premurò di redigere un elenco di proposizioni che Pererio avrebbe sostenuto durante le sue lezioni, e che al rettore parevano empie e censurabili<sup>3</sup>.

Ora, posto che i margini storico-filologici della lode da parte di Pererio al *Commentatore* sono stati indagati dalla letteratura che ho citato in precedenza, ciò che intendo affrontare qui è verificare: 1) se le proposizioni che Ledesma attribuisce a Pererio siano legate in qualche all'averroismo e 2) se effettivamente siano state sostenute dal Pererio. Finora infatti questo lavoro non mi pare sia stato compiuto: credo tuttavia che una puntuale verifica della presenza di queste dottrine nei manoscritti possa contribuire non solo a sciogliere il caso-Pererio, ma anche a gettare un po' di luce sulla nebbia che circonda l'etichetta "averroismo" nel panorama del Cinquecento italiano.

Le proposizioni elencate da Ledesma possono essere raggruppate secondo quattro principi ordinatori: le prime 6, infatti, mirano a mostrare l'infedeltà del Pererio nei confronti del Laterano V:

- 1) Alcuni argomenti contro la verità, come ad esempio che l'anima sia una forma *assistens*, e non *informans*, sono «insolubiles»; ed è altrettanto in-

---

<sup>3</sup> V. di L. LUKÁCS 1965-1992 [d'ora in poi, MPSI], II (1557-1572), Mon. 73 (A-B-C), pp. 496-503.

decidibile la questione che riguarda l'anima immortale e il corpo mortale, se l'anima è una forma.

- 2) Non si può dare una scienza dell'anima nel suo stato separato, né se si dia – e in che modo – tale stato.
- 3) Non si può conoscere l'operazione né il *modus operandi* dell'anima separata.
- 4) Non si può sapere se l'anima razionale sia forma del corpo.
- 5) Non si può sapere se esistesse prima del corpo, né il modo in cui è stata creata.
- 6) Non è necessario argomentare contro le opinioni contro la fede, «sed neque oportere his fidem confirmare, imo derogari fidei, si quis conetur rationibus luminis naturalis eam fulcire»<sup>4</sup>.

Quest'ultima proposizione è l'unica in elenco che Ledesma afferma di aver udito in parte con le sue orecchie.

Il secondo gruppo è composto da tre proposizioni che abbiamo trovato *e contrario* negli elenchi precedenti. Pererio avrebbe infatti sostenuto che la forma coincide con la quiddità; che le anime nell'uomo sono tre (secondo un tradizionale schema platonizzante) e che sangue e umori non sono parti del corpo umano. In questo Ledesma esplicita le erronee conseguenze teologiche di una tale affermazione; dice infatti che

haec etenim propositio et resumptioni sanguinis Christi et humorum, et unioni eorum hypostaticae in eo pugnare videtur, et veritati ac integritati resurgentis Christi corporis, et consecrationi eucharistiae sanguinis<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 503.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

Il terzo gruppo riguarda due affermazioni che Pererio avrebbe sostenuto avvalendosi dell'autorità del padre generale. Per quanto riguarda la dottrina dell'anima mortale e della negazione della provvidenza, il padre generale avrebbe sostenuto, secondo il Pererio, che Aristotele fu condannato da tutti gli antichi e sacri dottori. E, di nuovo, il padre generale avrebbe negato che la questione: «se l'anima è immortale perché ha avuto un corpo mortale?» sia risolvibile dal punto di vista del lume naturale. Infatti, secondo la ragione il corruttibile e l'incorruttibile non possono essere uniti.

L'ultimo gruppo riguarda l'atteggiamento tenuto dal Pererio durante la lezione, cosa che – evidentemente – non poteva certo essere desunta dagli appunti degli studenti. Pererio disputa *fuse et admodum acriter* contro la verità, mentre *perparum et languide* a favore della verità. Tratta con ben poca reverenza Tommaso d'Aquino e spesso disputa con ardore contro i commentatori latini. Ed infine lascia irrisolte (ovvero non nega) molte questioni *de mente Aristotelis* che sono palesemente contro la verità.

In sostanza, Pererio avrebbe insegnato tutte le dottrine contrarie a quelle che Ledesma avrebbe voluto impartite dai maestri della Compagnia. Per peggiorare la situazione, la delazione sul coinvolgimento di Lainez nell'insegnamento di dottrine pericolose macchierebbe Pererio anche dal punto di vista di membro dell'Ordine. La maggior parte delle proposizioni elencate dal Ledesma sono contrarie un altro elenco che Ledesma stesso allegava a quello di carattere accusatorio: un elenco di proposizioni che Ledesma proponeva da doversi difendere da parte di ogni filosofo gesuita. La sovrapposibilità degli elenchi è pertanto manifesta e credo sia sufficiente a suffragare l'ipotesi di un

tentativo “debole”, da parte di Ledesma, di promuovere davvero l'*uniformitas doctrinae* all'interno della Compagnia.

La lista delle accuse al Pererio sembra così delineata. Resta tuttavia da chiedersi: le proposizioni sono davvero coerenti tra di loro? Delineano un profilo dottrinale coerente del maestro accusato, e quale? Pererio ha davvero affermato tali dottrine? E, infine, se il capo generale di accusa al Pererio, da parte sia di Ledesma che di Gagliardi, è quello di “averroismo”, questi documenti corrispondono a proposizioni canonicamente attribuita al Commentatore?

## 2. Cosa ha effettivamente detto Pererio

Cercherò di muovermi seguendo la posizione del Pererio in merito ai due assi di accuse che gli sono state formulate. In primo luogo, quale fu il suo atteggiamento nei confronti di Averroè?

I documenti che possono aiutare a ricostruire l'atteggiamento didattico del Pererio sono le opere, le trascrizioni delle lezioni che ancora oggi si conservano, e le *reportationes* delle discussioni inerenti la redazione della *Ratio studiorum* che riportano nominativamente i dissensi e le opinioni di minoranza all'interno del Collegio Romano.

Rispetto questo quadro di fonti, occorre premettere che c'è una cronologia (meno certa quella degli appunti dei corsi) che prosegue ben oltre la data fatidica del 1564 rispetto alla quale non pare che Pererio modifichi nella sostanza i principi del suo modo di intendere la funzione docente. Dovessimo misurare il successo o l'insuccesso dell'azione accusatoria di Ledesma e Ga-

gliardi dal mutamento, almeno prudenziale, del Pererio in ordine all'elogio di autori arabi o greci, dovremmo concludere che il tentativo si rivelò un fiasco clamoroso.

Infatti, ancora nel 1586, quando i professori del Collegio Romano furono chiamati a dare un parere sul capitolo riguardante la filosofia della *Ratio studiorum*, Pererio non aveva alcun riguardo a verbalizzare il suo dissenso sulla bozza di paragrafo 9, che riguardava esplicitamente Averroè:

Placet totus ut iacet; excepto P. Pererio, cui videntur quaecunque et in Averroë et in aliis gentilibus vere dicta sunt, simpliciter esse citanda atque docenda; praesertim cum in digressionibus Averrois uberius soleat esse philosophiae doctrina<sup>6</sup>.

Nei documenti che accompagnano la redazione della *Ratio studiorum* del 1586, non si tratta dell'unica occasione in cui Pererio manifesta il proprio dissenso. Negli altri casi, tuttavia, Pererio interviene a difendere un principio di "ordine", su cui torneremo più avanti. Nel caso specifico che abbiamo appena citato, va rimarcata una costante delle affermazioni realmente fatte dal filosofo: Averroè è (quasi) sempre accompagnato da "altri gentili". Raramente viene preso come un autore da considerarsi in se stesso. Pererio lo cita in molte occasioni come nome di una lista in cui vengono mescolati commentatori greci, quasi sempre trattandosi di Temistio e Simplicio. Che, come abbiamo visto parlando dell'averroismo padovano cinquecentesco, venivano variamente incollati o scollati dal nome di Averroè da una turba di filosofi.

Vent'anni prima, quando si era nel pieno della battaglia al Collegio Romano e Pererio sembrava soggiacere allo schiaffo di Ledesma e Gagliardi,

---

<sup>6</sup> MPSI, VI, p. 261.

aveva elencato una serie di autori da leggere e discutere nel commentare le opere di Aristotele:

Leggere Averroè è molto utile, sì per la sua dottrina, come per la fama che ha in Italia; et per poterlo intendere, leggerà li suoi seguaci, come Janduno, Barleo, Paulo Veneto, Zimarra, Nipho<sup>7</sup>.

Blum qui giustamente puntualizza che l'elenco è replicato nella stessa occasione da parte del Toletto, che certo non poteva essere sospettato di averroismo.

Ma nelle *reportationes* delle lezioni del Pererio sul *De anima* non si registrano né elogi sperticati, né tantomeno critiche gratuite ad Averroè. Nelle lezioni, il Commentatore appare quasi sempre come ultimo della lista "Temistio, Simplicio, Averroè". Nel corso di psicologia<sup>8</sup>, sembra che il punto di riferimento maggiore del Pererio, inteso quasi sempre a partire dall'interpretazione pomponazziana, è Alessandro di Afrodisia. Per quanto attiene l'argomento dell'elogio, tuttavia, nemmeno lui riceve l'entusiastica adesione del Pererio, o viceversa un insulto puntuto.

Si potrebbe certo considerare la mera assenza di quest'ultima pratica, assai diffusa nei commentari, come una ambigua cautela del Pererio. E molto probabilmente si tratta proprio di questo. Tuttavia rimarrebbe da spiegare il fatto che, paradossalmente, il Pererio prende posizione a favore di Averroè nelle occasioni ufficiali, mentre sembra sfumare il suo *engagement* negli apparenti momenti di maggiore libertà, come la lezione.

---

<sup>7</sup> MPSI, II, pp. 665-661.

<sup>8</sup> Uso questo vocabolo, che in realtà verrà coniato dal Freig (Freigius) nel 1574, benché il termine "psicologia" non ricorra in Pererio, per le ragioni di consistenza epistemologica che egli attribuisce a questa disciplina e su cui torneremo più avanti. Cfr. LAMANNA 2009, p. 301.



Mancasse l'elenco del 1564, si potrebbe sospettare che il Pererio avesse aspettato che le acque si calmassero, prima di tornare su un tema a lui così caro. Ma la presenza di questo elenco, in cui compaiono autori che in altri atenei avrebbero di certo richiamato immediatamente una tradizione, per farci sospettare che il Pererio avesse un ingegno piuttosto pugnace.

Il sapore della resa dei conti pervade sicuramente la prefazione della più importante opera di Pererio, il *De principiis*. Pubblicato a otto anni di distanza dalla polemica del '64, avuto l'*imprimatur* e ormai fuori pericolo, il Pererio si può togliere i sassolini dalle scarpe. Ricordiamo: le accuse di elogio ad Averroè si mescolavano al modo sarcastico o apertamente ostile con cui Pererio avrebbe trattato gli autori latini, con esplicito riferimento all'autorità di san Tommaso, sancita dalle costituzioni dell'ordine.

Nella prefazione, Pererio introduce il senso dell'opera, ovvero l'ordine – che costituisce una novità di grande rilevanza, e su cui torneremo in seguito. Pererio afferma infatti di non aver inteso scrivere un commentario, nel quale seguire passo dopo passo le orme di Aristotele, commentandone le sentenze e le parole. Al contrario, il *De principiis* si sviluppa per via di ragione, ossia raccogliendo tematicamente le questioni e collazionando i passi di Aristotele dalle varie opere che trattano ogni singolo tema affrontato da Pererio.

Dopo aver reso esplicita la sua preferenza per la *via rationis*, e aver reso giustizia del suo modo di trattare Aristotele, Pererio si sofferma sugli interpreti di Aristotele con cui ha inteso irrobustire il suo ragionare. E comincia proprio dai Greci, poco curandosi della precedenza di dignità cristiana e non seguendo nemmeno un preciso ordine cronologico. Egli dice, infatti, di voler esporre anzitutto Alessandro di Afrodisia, Temistio e Simplicio,

in Aristotelicis sentiētiis et verbis explandandis praeter ceteros secuti sumus. Hos enim extra controversiam est omnium optime Aristotelem intellexisse, et in eius scriptis interpretandis, diligentissimos et accuratissimos fuisse.

E prosegue alzando il tono elogiativo:

Horum fontibus, fateor me hos meos hortulos irrigasse hoc est, ex doctissimis eorum commentariis, multa quae interiorē quandam et reconditam habent Peripateticae disciplinae cognitionem, in hos libros transtulisse<sup>9</sup>.

Una delle cose peggiori che un filosofo gesuita potesse fare, si ricorderà, era proprio quella di magnificare i commentatori greci a scapito dei latini, facendoli apparire in competizione tra loro o addirittura denigrando i latini. Qui l'eloquenza del Pererio si fa più sottile, e a me pare indiscutibile l'ironia di questo lento ma inesorabile climax:

Latinos vero philosophos, praesertim autem Theologos Scholasticos propter ingenii acumen et ubertatem, propter incredibilem vim atque copiam argumentorum, quibus de omni re proposita in utramque partem disputare solent, equidem semper sum admiratus in hoc autem opere, non raro etiam imitatus. Quorum disputationibus, has meas commentationes nervosiores et robustiores factas esse non dubito.

E, finalmente, Tommaso:

Sed D. Thomam eximium Philosophia decus et splendidissimum Theologiae lumen, firmissimumque columen, prae caeteris miramur et colimus: cuius divini ingenii monimentis, quantum nos adiuti et locupletati simus, haec nostra qui legent facile intelligent.

Pererio affronta quindi gli arabi, che qui vengono ridotti ad Avicenna (buon medico e metafisico, ma scarso interprete di Aristotele) e Averroè. Il giudizio sul Commentatore è, strutturalmente, centrale e abnorme; è evidente che qui Pererio vuol chiudere un caso.

---

<sup>9</sup> PERERIUS 1585, Praefatio, c. 2v.

De Averroë [...] dicam breviter, ut sentio. Ego, sicut eos non laudo, qui Averroem fastidiose contemnunt, convitiis lacerant et veluti pestem ingeniorum omnibus fugiendum esse clamant; sic contra, quosdam esse, qui eum laudibus in coelum efferant et quasi Deum quendam Philosophia colant, eiusque sententias tanquam oracula divinitus aedita in veneratione habeant<sup>10</sup>.

L'affermazione è rispettosa della richiesta, più volte emersa nei documenti della Compagnia, di non legarsi strettamente a una sola autorità. Entrambi gli atteggiamenti, di critica o di lode, appaiono al Pererio egualmente viziosi. Naturalmente, chiosa il Pererio, l'errore di chi denigra Averroè appare meno grave dell'altro; ma ciò solo dal punto di vista cristiano, perché è dovuto ad un eccesso di «pietas». Tuttavia, Pererio sentenzia anche che questo errore è causato anche dall'«ignorantia». Considerato il fatto che si sta riferendo ad altri maestri, e presumibilmente a colleghi del Collegio Romano, il giudizio non poteva non suonare provocatorio. L'errore degli *addicti* ad Averroè è invece "razionalmente" grave. Cosa c'è di più turpe – si chiede il Pererio – di difendere tutto di un solo uomo, aderendo alla sua dottrina come ad uno scoglio?

Invito alla prudenza, sembrerebbe un richiamo di tradizione al *magis amica Veritas*<sup>11</sup>. Invece Pererio si scaglia subito in un affondo contro costoro, non tanto per la loro esagerata venerazione, quanto per le storture a cui costringono lo stesso Averroè. Cosa c'è, infatti, di più disonesto

---

<sup>10</sup> Ivi, c. 3r.

<sup>11</sup> Marco Lamanna vede in questa prefazione «l'inaugurazione di una nuova relazione con l'autorità», LAMANNA 2009, p. 327. Nuovo o meno, l'atteggiamento è comunque condiviso e riscontrabile in altri commentari dei gesuiti, come ad esempio nel caso dei conimbricensi. V. DE CARVALHO 2013, p. 92.

quam multas Averrois sententias, et quae vocant commenta, tertio quoque verbo usurpantes, sese iactare; et in his puerilibus nugis, primae sapientiae suae partes collocare?<sup>12</sup>.

Proprio loro, che lodano l'ingegno di Averroè, il suo giudizio, la sua *diligentia*, in realtà non possono negare che, commentando Aristotele, per ignoranza della lingua greca, penuria di buoni traduttori, «mendososque codices», Averroè si sia in molti luoghi («multifariam») ingannato su Aristotele.

In sostanza, essi rendono un cattivo servizio alla reale portata intellettuale di Averroè. Non si possono chiudere gli occhi sui molti passi che, in materia di filosofia naturale, sui temi che riguardano l'uomo e le cose divine Averroè abbia sostenuto diverse cose empie o assurde. Ma il problema dell'empietà di Averroè è superato per Pererio dalla giustificazione filologica del filosofo arabo: codici errati, ignoranza della lingua. Le stesse accuse, potremmo dire, che possono essere rivolte ai commentatori latini medievali, compreso Tommaso d'Aquino. Pererio dunque, replicando l'accusa di empietà ad Averroè, ne lascia intonsa la gran parte della filosofia: là dove le teorie di Averroè appariranno inaccettabili da un punto di vista cristiano, sarà doveroso correggerlo. Ma questo di tipo di correzioni – questo è il non detto che Pererio consapevolmente lascia al lettore – non necessariamente saranno “anti-averroistiche”. Se Averroè è stato ingannato in un passo da una cattiva traduzione, non è detto che la traduzione giusta non possa consentire una teoria *de mente Averrois*.

Dunque, per Pererio la questione è duplice: da un lato è in gioco l'atteggiamento del filosofo, che lo stesso nome indica come un amante della sapere e perciò non può costringersi nel replicare come *servum pecus* la dottrina di un

---

<sup>12</sup> PERERIUS 1585, c. 3v.

altro uomo, per quanto dottissimo. Ma, dall'altro lato, questo "autocostringersi" è in realtà un "costringere" la dottrina di Averroè, deformarla, tarpare le ali a quelle teorie averroistiche che, al contrario, potrebbero ricevere addirittura nuova linfa da un acribico lavoro di filologia che Averroè non aveva potuto fare.

Lo stesso atteggiamento, d'altra parte, è richiesto al filosofo anche nei confronti del più spinoso Alessandro d'Afrodisia. Quando, all'interno del *De principiis*, Pererio si occupa dei peripatetici antichi, non nega ad Alessandro la fama che merita:

Alexander Aphrodiseus omnes pene libros Aristotelis diligenter et accurate interpretatus est; qua re tantum nomen, tantamque auctoritatem est consecutus, ut nemo olim Aristoteleus haberetur, qui non esset Alexandreus; aequalis fuit Galeni Medici, Ptolomaei Mathematici et nostri Iustini, nobilis quidem Philosophia, sed Martirii gloria longe nobilioris<sup>13</sup>.

Nella sua opera filosofica maggiore, Pererio non modifica nella sostanza il suo atteggiamento fondamentale nei confronti delle autorità greche e arabe. Se per "averroismo" poteva intendersi al suo tempo la mera lode del Commentatore o l'assenza di formalistici vituperi che potevano tornare in molti commentari secondo la formula rituale del bando dell'empio, Pererio va senz'altro annoverato tra costoro. In questa accezione, d'altronde, il termine "averroista" poteva essere esteso ad abbracciare i commentatori proprio come Alessandro, che Pomponazzi aveva dimostrato essere molto diverso da Averroè. Pererio, sotto lo scudo della libertà del filosofo che ama la verità, si libera dalla macchia di settario, ma al contempo crea uno spazio teoretico in cui gli autori a rischio di ateismo sono sdoganati per il filosofo cattolico. In

---

<sup>13</sup> PERERIUS 1585, pp. 215-216.

questo senso, dunque, è molto probabile che le accuse di Ledesma e Gagliardi cogliessero nel segno.

Devo ammettere, tuttavia, che a parte l'evidenza della chiave ironica nella prefazione, non si trovano riscontri espliciti di denigrazione dei latini da parte del Pererio, che pure appaiono in modo obliquo e più spesso allusivo sia nel *De principiis* sia nelle lezioni. Curiosamente, peraltro, nel *De principiis* domina la non scontata triade Tommaso-Scoto-Ockham, tra i riferimenti più discussi dal Pererio.

I limiti e il senso dell'atteggiamento del Pererio nei confronti di Averroè (e, rimarco, di Alessandro d'Afrodisia) sono stati chiariti. Resta tuttavia da chiedersi se alla lode dei commentatori gentili corrispondessero effettivamente (e quali) dottrine che Pererio accoglieva da loro; e, per sciogliere il *cold case* generato da Ledesma e Gagliardi, che cosa Pererio davvero avesse scritto o insegnato intorno alle singole proposizioni di cui era stato accusato presso il Collegio Romano.

### **3. L'anima secondo Pererio**

#### **3a. I corsi di Psicologia**

Pererio, secondo Ledesma, aveva sostenuto la non risolvibilità degli argomenti riguardanti l'anima razionale (ed in particolare nel suo stato di separazione) dal punto di vista del lume naturale. Il problema fondamentale del Pererio sembra dunque quello di carattere epistemologico. Si tratta cioè di capire quali siano i confini del lume naturale, che molto spesso lo stesso Pererio associa al termine "scienza".

Pererio affronta questo problema principalmente nelle questioni relative al primo libro del *De Anima*, come da tradizione. E, come spesso accade, la sua indagine ruota attorno alle altrettanto tradizionali questioni proemiali, di cui la prima è: se l'indagine dell'anima razionale appartenga al fisico (al filosofo naturale) oppure no. Qui Pererio si muove rivendicando la psicologia al filosofo naturale, ma elabora una strategia apparentemente in contrasto con la linea Temistio-Simplicio-Averroè. Strategia apparentemente rispettosa di Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, ma l'argomentazione presenta in realtà non poche sorprese.

Posto che secondo Teofrasto, Temistio, Simplicio e Averroè la scienza dell'anima razionale pertiene al metafisico, Pererio oppone a questa opinione una lista di autorità cristiane (Alberto Magno, Tommaso, Egidio Romano) a cui antepone il più pericoloso Alessandro d'Afrodisia. Al termine dell'esposizione dell'opinione dei "latini", Pererio aggiunge alcune argomentazioni a sostegno della pertinenza del fisico: l'uomo è tale in quanto ha l'anima razionale, ma siccome il fisico si occupa dell'uomo gli è lecito trattare dell'anima razionale e così via. Gli è chiaro, tuttavia, che questa serie di argomenti (di carattere dialettico e definitorio, oppure legati ai gradi di dignità tra l'anima razionale e le sfere celesti) ha bisogno di ulteriori contrafforti. La questione - in sostanza - è decisiva per determinare il punto di vista di Pererio, soprattutto in ordine a ciò che egli intende per "scienza" e "scientifico".

Sed ne videatur dubium et incertum quid sentiam in hac re, nunc exponam sententiam meam super hanc quaestionem. Et duo supponemus nunc. Unum: animam esse immortalem, et inseparabilem ut ostendemus secundum veritatem et secundum Aristotelem. Alterum: quod duae sunt opiniones secundum sententiam Aristotelis de essentia animae: una est quod anima rationalis sit tantum as-

sistens homini, et haec est falsa secundum veritatem; altera quod sit forma inherens et dans esse homini et haec est vera et tenenda<sup>14</sup>.

Le due interpretazioni del concetto di anima come forma *assistens* e *inherens* replicano qui l'opposizione tra Averroè e Tommaso che Pererio ha esposto appena prima. Se l'anima è forma *assistens*, la psicologia razionale non pertiene al fisico *quidditative*, perché egli considera solo le forme materiali. Se invece l'anima conferisce l'essere quidditativo all'uomo, cioè è forma inerente, allora il fisico può occuparsene.

Qui Pererio adduce una serie di argomenti che, se da un lato sostengono l'opinione della forma inerente, e quindi la pertinenza del fisico a trattare la questione, dall'altro vanno nella direzione di escludere del tutto l'idea tomista che l'anima, al di fuori del corpo, possa essere conosciuta. E non solo dal filosofo naturale.

La quiddità dell'anima razionale comprende due concetti: ciò che essa ha in comune con le altre forme, e ciò che la distingue. La proprietà comune è quella di «dare» l'essere alla materia, cioè *efficere* il composto naturale. In quanto atto del corpo, dunque, cioè per quanto pertiene allo statuto ontologico della forma, l'anima è oggetto di indagine da parte del filosofo naturale. Quanto invece a ciò che ha di proprio, ossia che sia separabile e possa essere senza materia, vi sono alcuni che ritengono che essa sfugga come oggetto di scienza al fisico e sia di pertinenza del metafisico. Si tratta dell'opinione di Tommaso d'Aquino: «Sed haec est opinio non mea tantum vel secundum Peripatetici, sed secundum veritatem»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> PERERIUS LECTIONES IN DE ANIMA, c. 9r.

<sup>15</sup> Ivi, cc. 9r-10v.



Questa presa di posizione illumina rispetto alla triangolazione che Pererio opera delle prospettive di indagine: *secundum Aristotelem*, *secundum veritatem*, e *l'opinio mea*. Curiosamente, e direi in maniera piuttosto evidente, la teoria della doppia verità – e il codice lateranense, che ne prevede la confutazione – vengono entrambi sciolti nell'idea che la prospettiva filosofica stia proprio nella libertà dell'opinare. Cioè, proprio in ciò che Ledesma e Gagliardi più paventavano quando ammonivano i maestri della Compagnia a non amare eccessivamente le proprie idee e a non far mostra delle proprie convinzioni in quanto proprie (anteposte cioè a quelle delle *auctoritates*). E, soprattutto, è marcato qui il valore che Pererio attribuisce al “*secundum veritatem*”, da lui inteso come cifra del ciò che si deve credere, non di ciò di cui si può speculare.

Infatti, delle due condizioni “temporali” dell'anima rispetto al corpo, ovvero quando è attualmente in vita e quando si trova *extra corpus*, solo la prima può essere indagata. La seconda, che concerne un tempo «eterno ed infinito», rimane al di là delle possibilità non solo del fisico, ma del filosofo in generale: «loquendo secundum lumen naturalem, nam resurrectio mortuorum non est cognoscibilis a philosopho»<sup>16</sup>.

Che in questo passo Pererio intenda il filosofo in generale, e non soltanto il filosofo naturale, è chiarito dalla soluzione che egli offre della pertinenza in campo filosofico del tema dell'anima separata. È qui che, finalmente, troviamo alcune delle conclusioni che lo scandalizzato Ledesma riportava al Generale. L'anima separata, dice il Pererio, è incompleta dal punto di vista della quiddità comune a tutte le forme: non è dunque conoscibile dal fisico.

---

<sup>16</sup> Ivi, c. 10v.

Ma l'anima separata non è nemmeno un dato certo, come lo sono le intelligenze che il metafisico indaga. Dunque, per Pererio: «Nulla scientia humana potest considerare animam rationalem separata»<sup>17</sup>.

Due corollari seguono questa conclusione: 1) per quanto l'anima separata abbia potenza e una disposizione ordinata («*potentiam et ordinem*») al corpo, ciò non può essere conosciuto naturalmente; 2) per quanto l'anima razionale informi il corpo così come le altre anime, il termine "anima" non può predicarsi univocamente.

Entrambi i corollari sono stati evidenziati da Ledesma. Per Pererio, infatti, è impossibile conoscere naturalmente la disposizione al corpo dell'anima separata perché altrimenti sarebbe conoscibile naturalmente la resurrezione dei morti. L'esempio torna per indicare l'irrazionalità di quanti si danno invece a dimostrare questa verità di fede che, tuttavia, resta al di là di qualsiasi tentativo razionalizzante. Il giudizio di Pererio su questi tentativi è *tranchant*, Ledesma aveva visto giusto: l'operazione di dimostrare col lume naturale verità di fede indimostrabili è sintomo di una «*fatua pietate*» che, a parere di Pererio, danneggia la religione cristiana.

Quanto al secondo corollario, sono portato a credere che Ledesma equivochi (o finga di equivocare) il concetto di analogia che Pererio applica alle anime dell'uomo, e lo accusi di sostenere la pluralità delle anime nell'uomo, come d'altronde sembra lasciare intendere questo passo del Pere-

---

<sup>17</sup> Ivi, c. 11r. Pererio riassume così gli argomenti a favore della sua conclusione: 1) l'anima separata non può essere oggetto né del fisico né del metafisico. 2) Molti filosofi dubitano della sua esistenza *extra corpus* e 3) né i moti né le operazioni dell'anima in stato separato non possono essere scientificamente conosciuti. «Concludo quod de anima rationali separata non potest esse scientia, sed vel ex probabilitibus [...] et hoc teneo secundum veritatem quia est sententia Theologorum», ivi, c. 11v.

rio: «Aliae animae generantur ex semine, et dependent ex corpore, at anima rationalis non, et hoc teneo et secundum veritatem»<sup>18</sup>.

D'altronde, tutti i commentatori di Aristotele si sono soffermati su un passo del *De anima* in cui Aristotele afferma che il desiderio di conoscere naturalmente l'operazione propria dell'anima è naturalmente insito in tutti gli uomini. Da cui, di nuovo, la questione su cosa si possa sapere dell'esistenza dell'anima separata. È l'occasione, che Pererio coglie, di raccogliere gli interpreti di Aristotele in scuole di pensiero attorno al problema posto da Alessandro di Afrodisia, gravissimo per la religione cristiana, il quale riteneva che secondo Aristotele l'anima fosse mortale. Ma è anche l'occasione per Pererio di esprimere una propria posizione, piuttosto divergente da quella dei "latini".

Su questo passo di Aristotele – dice Pererio – Alessandro e i suoi seguaci (ovvio il riferimento a Pomponazzi, che verrà considerato direttamente nel commento al III libro del *De anima*) «triumphant» con il loro argomento: se l'intelletto è immaginazione, o non è senza immaginazione, non è separabile.

Pererio riassume le possibili risposte all'argomento di Alessandro in quattro posizioni: 1) quella di Filopono, che ragiona grammaticalmente sui vari modi di "non esse sine alio"; 2) quella dei latini, che distinguono il modo di operare delle potenze nel corpo. Ma le loro soluzioni non soddisfano appieno Pererio, che ritorna sull'indimostrabilità scientifica del modo di operare dell'anima in stato di separazione; 3) quella di Temistio-Simplicio-Averroè, i quali considerano che l'anima per Aristotele sia separabile e immortale, in

---

<sup>18</sup> Ivi, c. 12r. Si noti la scansione delle formule "hoc teneo" e "secundum veritatem", per Pererio mai confondibili.

quanto sostanza astratta dalla materia. Per essi le operazioni dell'anima sono due, ovvero una coeterna e consustanziale a se stessa (operazione primaria), e l'altra variabile e mutevole (operazione secondaria). La separabilità dell'anima è garantita dal fatto che, nonostante l'intelletto dipenda dal corpo individuale quanto all'operazione secondaria, l'operazione primaria - che le pertiene in quanto forma specifica - non dipende dalla corruzione dei singoli uomini. Pererio condividerà molto di questa posizione, nei termini di corretta interpretazione del testo aristotelico, quando tratterà nel dettaglio il III libro del *De anima*. Per ora si limita a esporla rimandando il lettore più avanti, avviandosi finalmente a esporre la quarta posizione possibile: 4) la propria. In questo luogo si tratta di rispondere ad Alessandro d'Afrodisia confutandone insieme l'interpretazione di Aristotele e la coerenza interna. Si tratta allora di contrapporre un Aristotele ad un altro Aristotele.

Quanto al commento di Alessandro, Pererio elenca una serie di luoghi del testo aristotelico che contraddicono la mortalità dell'anima, e confermano che l'intelletto possa *intelligere* anche senza immaginazione (come d'altronde per Averroè); ma il punto principale su cui punta come sempre Pererio è quello della non conoscibilità della questione dal punto di vista fisico. Appartengono alla considerazione fisica, infatti, o quegli oggetti che sono in movimento, o tutti quelli la cui cognizione avviene per lume naturale (in opposizione alla cognizione rivelata), come avviene del resto nel caso dei principi matematici e metafisici.

Per Pererio l'immortalità dell'anima non può essere dimostrata né nel primo senso né nel secondo, almeno *in via Aristotelis*. Resta tuttavia da chiedersi se questa verità di fede possa essere dimostrata per via di ragione, come

ha tentato – Pererio usa un’ autorità al di fuori del mondo accademico – Giulio Scaligero. Il filosofo gesuita batte in realtà una strada ben diversa dallo Scaliger. La questione dell’immortalità può essere affrontata razionalmente dimostrandola rispetto ad alcuni principi metafisici: la sostanza, la potenza, l’operazione, l’oggetto. Ma l’anima razionale non può essere dimostrata a partire dalla sostanza, perché la sostanza è estesa e divisibile. Non può essere dimostrata secondo le sue potenze, cioè l’intelletto e la volontà, sia perché le potenze naturali sono organiche (cioè dipendono dal corpo, in quanto ne sono l’atto) sia perché i loro fini, cioè la cognizione del sommo vero e la fruizione del sommo bene sono eterne. Allo stesso modo, Pererio liquida il classico argomento dell’appetito insito in ogni uomo dell’immortalità e respinge gli argomenti secondo l’operazione e l’oggetto.

Ci troviamo così di fronte ad una evidente biforcazione tra ciò che Aristotele pensa e le convinzioni del Pererio. Il filosofo gesuita concorda con la linea Temistio-Simplicio-Averroè nell’affermare che per Aristotele l’intelletto può operare anche senza immaginazione, cioè non dipende in tutte le sue operazioni dai fantasmi e dal corpo. Ma, si chiede, la stessa cosa può essere dimostrata secondo verità? «Ego credo non»<sup>19</sup>, afferma dubitante. Lo stesso dubbio razionalistico pervade la conclusione, in cui risuona lo stile pompouano:

Resolutio huius dubitationis non potest pertinere ad ullam scientiam humanam, neque potest sciri naturaliter, sed est recurrendum ad fidem<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Ivi, c. 28v.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Al termine delle disputazioni che il Pererio presenta sul primo libro del *De anima*, escono pertanto confermate le principali attribuzioni del Ledesma a carico del suo docente: Pererio ha senz'altro oltraggiato il Lateranense V rispetto alla difesa razionale delle verità di fede, che restano per lui (come già per il Caietano) al di là delle possibilità umane. È interessante qui notare l'opposizione operata implicitamente dal Pererio del termine "scienza" al concetto di "verità rivelata", appartenendo all'ambito scientifico tutto ciò che ricade all'interno della filosofia, ivi compresa quella metafisica i cui confini e le cui sorti non erano ancora stati separati da quelli della teologia. Va a questo proposito sottolineato il fatto che uno dei contributi più significati del Pererio alla storia della filosofia, e forse uno dei motivi di maggiore interesse verso di lui nelle terre germaniche, fu proprio quello della definizione della metafisica in due campi distinti: l'ontologia e la teologia razionale.

Abbiamo visto come Pererio manifesti sempre la sua opinione a concludere l'esposizione delle principali autorità e come, senza mai vituperarli, quasi mai si faccia forte degli argomenti dei latini. È dunque apparentemente colpevole, come abbiamo visto, di cedere alla tentazione di una certa *singularitas*, costruita quasi sempre da ragionamenti e non da autorità.

Resta da verificare il motivo principale della cattiva fama che dal Collegio Romano alla provincia germanica gli procurò tanta ostilità dai superiori e, apparentemente, un così largo successo tra gli studenti: Averroè.

Il commento al III libro del *De anima* inizia con l'esposizione, da parte di un Pererio ammirato, della digressione di Averroè sul concetto di intelletto possibile. È questo il luogo migliore in cui verificare l'adesione o meno del gesuita alle dottrine averroistiche. Di certo, abbiamo in questo caso uno dei

rarissimi slanci di ammirazione per qualche autore riportati nel codice: la digressione di Averroè è «pulcherrima, et difficilis»<sup>21</sup>.

E il fatto che Pererio si limiti ad esporre il ragionamento di Averroè, seguendo gli argomenti contro gli altri commentatori alla maniera di Pomponazzi, senza mai contraddirlo, lascia il senso della sua stima nei confronti dell'ingegnoso arabo. Nella questione riguardante il come sia possibile che, essendo l'intelletto agente e possibile eterni, non lo sia altrettanto l'intelletto *speculativus*, Pererio si fa scudo dell'autorità di Alberto Magno per dire che Averroè ha risposto *egregie*. E quando Averroè sostiene che l'intelletto è unico, Pererio aggiunge un'obiezione ma la fa seguire subito da una risposta con cui Averroè stesso

solvit quaestionem dicendo: primo, quod intellectus non est forma dans esse homini, sed est perfectio assistens sicut nauta in navi. 2° supponit quod intellectus possibilis non intelligit sine phantasmate, unde necesse est ipsum uniri intrinsece cum imaginativa, ad hoc ut habeat intelligibilia<sup>22</sup>.

Ma l'ammirazione per una soluzione ingegnosa non implica necessariamente l'adesione alla dottrina di Averroè. Come abbiamo visto, nelle questioni del primo libro Pererio dichiara di concordare con l'interpretazione averroistica del testo aristotelico, ma non sul fatto che il testo aristotelico sia necessariamente la verità. È proprio qui, al terzo libro, che Pererio aveva rimandato per risolvere nel dettaglio ai pilastri della dottrina averroistica: unicità e immortalità dell'intelletto, anima razionale come forma *assistens* e non *inherens* del corpo. Pererio pone come necessarie tre *disputationes* intorno all'anima razionale, che suddivide in tre capitoli:

---

<sup>21</sup> Ivi, c. 197v.

<sup>22</sup> Ivi, c. 201r.

- 1) Dell'immortalità;
- 2) Se sia una forma *dans esse ut assistens*;
- 3) Se sia una o molteplice<sup>23</sup>.

Nel primo capitolo per Pererio ne va di determinare la vera opinione di Aristotele, l'opinione di Platone, e se si possa *simpliciter et absolute* affermare l'immortalità dell'anima al di fuori dell'aristotelismo.

Rispetto all'opinione di Aristotele, Pererio allega gli argomenti di una pluralità di autori che sostengono la mortalità dell'anima *in via Aristotelis*, vale a dire: Alessandro d'Afrodisia, Pietro Pomponazzi, Simone Porzio, Duns Scoto, il Caietano e una serie di padri della chiesa e cristiani antichi che, come Gregorio di Nissa, Giustino martire,

denique omnes antiqui cristiani ante nostros latinos qui corditer tenuerunt, *ut dixit mihi noster pater Generalis*, Aristotelem impium et perversis dogmatis ex duobus, quippe negaverit providentiam divinam in his inferioribus, et immortalitatem animae nostrae<sup>24</sup>.

Un'altra accusa del Ledesma è dunque verificata: Pererio ha chiamato in causa il padre generale per sostenere che tutti gli antichi cristiani ritenevano Aristotele empio sui temi della provvidenza e della immortalità. Ma perché ricorrere all'autorità del padre generale? E, poi, è riscontrabile questa affermazione nel Borgia? O Pererio si riferiva ad altro padre generale, ovvero a Lainez o addirittura ad Ignazio?

Un padre generale, secondo Pererio, si sarebbe posto in contraddizione con il concilio Lateranense V, sostenendo una posizione di fatto antitomista. Ma, per capire le intenzioni del Pererio a questo riguardo (e se l'autorità del

---

<sup>23</sup> Ivi, c. 198r.

<sup>24</sup> Ivi, c. 200v.



Generale gli servisse per appoggiare una sua pericolosa convinzione oppure come arma politica da usare proprio contro il generale stesso), occorre procedere con l'esposizione dell'opinione contraria, che, appare al Pererio «et vera, et doctrinae Aristotelis magis consentanea»<sup>25</sup>.

Teofrasto, Prisciano, Temistio, Ammonio, Filopono e Simplicio hanno sostenuto l'immortalità dell'anima secondo Aristotele. E così dei platonici come Porfirio. Altrettanto hanno fatto Avicenna e Averroè, e, tra i latini, Alberto Magno, Tommaso, Egidio Romano. Ma queste autorità, con cui Pererio concorda, si dividono poi sulla natura di quest'anima immortale: per Averroè è una forma inerente, per i latini una forma informante.

Pererio sostiene anche in questo caso la lettura averroista di Aristotele. Un Averroè, come quasi sempre del resto, inserito in una lista di *philosophi antiqui* in cui Temistio e Simplicio vengono fatti sostanzialmente concordare. Proprio ciò che Toletto ammoniva a non fare. Questa operazione conduce inevitabilmente Pererio a opporre i commentatori greci e arabi ai latini, dando ragione ai primi. Tuttavia, nella sua dettagliata rassegna di luoghi aristotelici e argomenti a supporto della forma *assistens*, Pererio trova uno spiraglio per inserire una autorità cristiana insospettabile, Duns Scoto, di cui egli richiama una affermazione perfettamente aderente allo proprio stile: Scoto, infatti, avrebbe sostenuto che l'intera questione della forma, non solo *in via Aristotelis*, ma anche in termini di verità, non è risolvibile col lume naturale<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Ivi, c. 200r.

<sup>26</sup> Ivi, c. 214r.

Qui sta di nuovo il punto, per Pererio. Posto che la filosofia aristotelica non soccorre la verità di fede sul tema dell'anima separata, è possibile dimostrare che l'anima è forma informante con argomenti razionali?

La posizione del Pererio qui si specifica: mentre una serie di argomenti vanno nella direzione della verità dell'immortalità dell'anima, sia di carattere scientifico sia di carattere morale, la dimostrazione che l'anima sia forma *dans esse homini* resta, come affermato da Scoto, indecidibile.

Il fatto che Pererio apporti qui degli argomenti razionali a supporto dell'immortalità dell'anima appare in contraddizione con ciò che lui stesso aveva dichiarato nelle questioni relative al I libro del *De anima*. È vero che ciò che allora interessava prevalentemente Pererio era dimostrare la non pertinenza del fisico a trattare tali questioni, e in generale tutte quelle che concernono l'anima nel suo stato separato. Ma questo interesse era poi rapidamente scivolato verso la dichiarazione di impertinenza anche del metafisico, e, per estensione, del filosofo in generale. "Scientificamente", l'immortalità dell'anima era indimostrabile.

Nel III libro, invece, la questione dell'immortalità diventa perlomeno affrontabile:

Videndum est simpliciter an possit demonstrari immortalitas animae semovendo Aristotelem et omnes philosophos. Et dico quod naturaliter [...] potest demonstrari immortalitas animae<sup>27</sup>.

E, aggiunge, due sono i modi di tale dimostrazione: quello scientifico e quello morale.

---

<sup>27</sup> Ivi, c. 206r.

Il modo scientifico offre tuttavia una serie di veloci argomenti che puntano sulla incapacità dell'intelletto di cogliere l'eterno, Dio, e se stesso in questa vita e la contraddittorietà di porre un intelletto materiale ed esteso, ma atto a comprendere le cose immateriali ed invisibili; oppure, Pererio riutilizza il tradizionale argomento dell'appetito naturale dell'anima all'immortalità, insaziabile in questa vita. Argomenti apparentemente deboli e meno corposi della trattazione analoga compiuta nel I libro, mentre Pererio allora aveva annunciato approfondimenti<sup>28</sup>. Al termine, tuttavia, della lista degli argomenti morali a sostegno dell'immortalità, Pererio dichiara di omettere altri argomenti che, annuncia, potranno trovarsi nei suoi scritti.

Ma ciò che appariva come una presa di posizione incoerente del Pererio sembra a questo punto divenire una *corvée* da cui egli stesso prende le distanze: «Hanc opinionem de immortalitate animae habuerant omnes viri optimi»<sup>29</sup>. A questa opinione, infatti, possono essere opposte cinque proposizioni alcune delle quali ricalcano la dichiarazione di irrisolvibilità per via naturale della questione.

Le risposte che Pererio offre a queste obiezioni disegnano una sua teoria ontologica dell'anima: essa è una sostanza media tra le sostanze immateriali e quelle materiali, partecipando di entrambe. Ovvero, è una sostanza che, come quelle immateriali, «habet esse per se subsistens et actuativus» ma, come quelle materiali, è incompleta senza il corpo. Il suo operare dunque è in parte

---

<sup>28</sup> Va detto che gli argomenti morali sono considerati “scientificamente” secondari dallo stesso Pererio. La ragione è di carattere epistemologico: per Pererio la scienza morale «magna ex parte pendet a scientia animae», *De principiis*, I, c. 4, p. 12. Mário Santiago de Carvalho sottolinea come questa gerarchia si appoggi sull'autorità di Averroè; cfr. DE CARVALHO 2013, p. 92.

<sup>29</sup> PERERIUS LECTIONES IN DE ANIMA, c. 207r.

corporeo e in parte incorporeo e, per questo motivo, la sola l'operazione corporea dipende dai fantasmi.

In che modo questa teoria della medietà incide sulla conoscibilità scientifica dell'anima immortale?

De anima rationali aliqua possunt sciri naturaliter, aliqua per coniecturas ex his quod scimus. Ea cognoscuntur scientificae quae cognoscuntur per medium sensatum et certum, et ita cognoscimus separabilitatem animae. At quedam alia non possunt sciri nisi per rationes logicas et communes, ut quod anima rationalis creatur a Deo, et quod separata operetur per species infusas<sup>30</sup>.

Allo stesso modo in cui, aggiunge il Pererio, Aristotele distingue le conoscenze nel *De coelo* tra le cose conoscibili per lume naturale e quelle solamente *probabiliores* (come ad esempio, quale sia il moto più nobile tra le sfere e le stelle).

Il riferimento al *medium sensatum* richiama infatti in gioco il filosofo naturale e le diverse tipologie tra le dimostrazioni (*quia, quid, simpliciter*). Pererio qui dice infatti che il *medium sensatum et certum* è ciò per mezzo di cui noi conosciamo non l'anima separata, ma la sua separabilità. La proposizione va intesa in senso dubitativo, non affermativo: cioè, solo attraverso la dimostrazione *per medium sensatum et certum* si può decidere intorno alla separabilità (o meno) dell'anima. Il discorso viene dunque a sovrapporsi a quello formulato dal Pererio nel I Libro: e siccome, in quel luogo, egli aveva dichiarato la non risolvibilità dell'argomento da parte del filosofo naturale, questa proposizione suona, di fatto, più come una negazione che viceversa.

La cosa è corroborata dalla serie dei corollari che seguono subito dopo, e che invece di essere argomentati razionalmente dal Pererio, vengono da lui

---

<sup>30</sup> Ivi, c. 208r.

inseriti alla spicciolata in un elenco di verità da credersi (*tenendae*). Di nuovo, dunque, un esempio del suo atteggiamento piuttosto disinvolto nei confronti del Laterano V:

Nunc completa hac disputatione in via philosophica et naturali, reliquum est ut afferamus in medium ea quae tenenda sunt de anima rationali per fidem, et in hoc constituemus aliquas propositiones:

- 1.a Anima rationales immediate creatae a Deo ex nihilo.
- 2.a Anima rationalis non fuit ante corpus.
- 3.a Anima rationalis est forma dans esse homini.
- 4.a Anima rationalis est multiplicata ad multiplicationes individuorum.
- 5.a Anima rationalis habet liberum arbitrium, et non subiacet coelo.
- 6.a Anima rationalis est immortalis et separabilis a corpore.
- 7.a Anima rationalis separata a corpore non utitur illis officiis aut sensitivis, aut corporeis, aut vegetativis, sed etiam intellectivis.
- 8.a Anima rationalis separata a corpore precedentibus gestis in hac vita, recipit aliqua ut praemia aeterna, ut eternas poenas.
- 9.a Anima separata a corpore, reunietur iterum corpori virtute Dei superna.
- 10.a Separatio animae a corpore accidit homini propter peccatum, nam mortem non fecit Deus.
- 11.a Anima rationalis quae sunt necessaria ad salutem et finem suum consequendi, nobis ut cognoscemur, ut facemur sine speciali lumine divino.
- 12.a Anima rationalis separata habet alium modum operandi quam per phantasmata<sup>31</sup>.

Curiosamente, la terza e la quarta proposizione replicano le questioni che Pererio ha da poco affermato di dover affrontare dal punto di vista della ragione: la loro collocazione in questa serie ha il sapore o della ridondanza o di una anticipazione.

E si tratta proprio di un'anticipazione, dato che sul tema della forma informante, per quanto la fede imponga di crederla, Pererio conclude – ancora un volta – per la indecidibilità scientifica<sup>32</sup>. L'unica difficoltà che soccorre in

---

<sup>31</sup> Ivi, c. 208v.

<sup>32</sup> Ivi, c. 215v.

questo caso la fede è che il darsi dell'anima come forma assistente implicherebbe, per lui, che l'anima sia anche una sostanza completa, mentre la sua quiddità – torna il tema della medietà – deve anche dipendere dal corpo.

In *De anima Libri III* Pererio torna sulla medesima questione dedicando un capitolo allo stesso tema (“De anima rationali quae sint sentienda secundum fidem, et quae evitanda”<sup>33</sup>). Qui Pererio dichiara in esplicito cosa vada inteso per dottrina eretica, cosa per pericolosa, e quali opinioni siano lecite al filosofo dal punto di vista del Concilio lateranense. Egli dice:

Est autem notandum: primum, dicere animam esse mortalem, non esse formam, non esse unam in singulis hominibus est heresis; 2° dicere Aristotelem Platonem, ut Anaxagoram, ut Averroem hoc sensisse non est heresis; 3° dicere lumine naturali non posse cognosci animam esse immortalem formam unam in singulis hominibus non est error, neque damnatum est ab ecclesia [...] tamen est periculosum<sup>34</sup>.

Sono così chiariti i margini di libertà del filosofo, per Pererio legato dal Laterano V a non affermare positivamente dottrine eretiche, ma non vincolato a cristianizzare gli autori gentili o a forzare la verità di ragione per adeguarla a quella di fede. Il suo argomento è obliquo, e la sua interpretazione della concordanza tra ragione e fede appare molto più simile a quella di un Caietano che non a quella di un Toletto:

Philosophia aut vera est, aut non: si non, non est philosophia: si sic, est impossibile ut repugnet veritati fidei, quamvis multa possumus cognoscere per lumen fidei, quae non possumus lumine naturali<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> PERERIUS DE ANIMA, *Ejusdem quaestionis...*, cc. 41r. e 42v.

<sup>34</sup> *Ivi*, c. 42v.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Un'altra accusa del Ledesma ha colto così nel segno: Pererio trova un modo per sfuggire al precetto di confermare sempre, con argomenti razionali, le verità di fede.

D'altro lato, la questione dell'unicità o della molteplicità dell'anima offre invece una riflessione più diretta del Pererio rispetto ad Averroè. Per comprenderla, occorre tener ben presente lo schema argomentativo, che al solito viene suddiviso tra ciò che veramente ha inteso Aristotele su questa questione e ciò che può essere concluso *simpliciter* su di essa.

Pererio dice che due sono i modi di intendere la molteplicità dell'anima: quello di Platone, secondo il quale le anime sono costituite in principio ed entrano nei diversi corpi in tempi diversi; e quello, secondo verità, per cui ciascun uomo possiede un'anima razionale distinta. E, in *via Aristotelis*, entrambe le soluzioni devono essere negate, come d'altronde Pererio aveva sostenuto nel I libro.

La situazione muta quando si tratta di verificare se Aristotele abbia sostenuto, e in quale modo, l'unicità dell'anima per tutti gli uomini. Pererio liquida, in quanto assurda e *inimuginabilis*, la soluzione proposta da alcuni *recentiores*, secondo i quali sia Aristotele sia Averroè avrebbero sostenuto l'unicità dell'anima in quanto forma informante. Ma quando si tratta di analizzare la soluzione alternativa, vale a dire l'unicità dell'anima come forma assistente, la consueta catena Temistio-Simplicio-Averroè si disgiunge, e Pererio distingue tra gli antichi commentatori (qui cade Simplicio, ma si unisce Teofrasto) e l'arabo. I primi avrebbero sostenuto questa tesi dicendo che l'anima è assistente e la sua operazione è coeterna e invariabile: essa piuttosto varia in base alle nostre *cogitationes*, ma questa variazione è tale solo rispetto a noi,

non rispetto alla cosa in sé, di cui non può mai dire che conosce in assoluto alcunché di nuovo. Tale dottrina, secondo Pererio, non è però riscontrabile in Aristotele.

L'interpretazione di Averroè è diversa. L'intelletto è sì unico e forma assistente, ma ha diverse *opiniones*: una eterna e invariabile, l'altra variabile in base alla variazione dei fantasmi dei singoli uomini. Pererio non accetta soprattutto la celebre comparazione con cui Averroè tenta di spiegare questa moltiplicazione dell'intelletto, ovvero l'immagine del sole che irradia la medesima luce in specchi diversi. Questa opinione, dice Pererio, è *falsa et absurda*, tant'è che Averroè stesso, affermando l'immortalità dell'anima, fu poi costretto a sostenere quell'unicità che ne fa una sostanza astratta e non più una forma, «sed re vera haec opinio est absurdissima»<sup>36</sup>.

Vero è che quest'ultima questione, sia la dottrina di Temistio sia quella di Averroè, pur ricadendo nel capitolo in cui Pererio sta trattando dell'opinione di Aristotele, non cita nessun luogo di Aristotele. Appare cioè evidente che qui Pererio sta prendendo di petto gli argomenti di entrambi dal punto di vista della sostenibilità della ragione, non dal punto di vista dell'ermeneutica aristotelica. Quando si tratta di concludere con lume naturale sulla moltiplicazione dell'anima, Pererio si limita a rimandare alle sue precedenti posizioni relative all'immortalità e alla forma inerente: date quelle, dice, segue naturalmente anche la moltiplicazione delle anime in base agli individui.

### 3b. Il *De principiis*

---

<sup>36</sup> PERERIUS LECTIONES IN DE ANIMA, c. 219r.



Nella sua opera maggiore la questione dell'anima razionale viene trattata in modo piuttosto succinto, salvo poi ritrovarsi delle tracce in modo sparso in tutto il libro. Vale la pena di ricordare quanto stabilito da Blum, ovvero che per la gran parte il *De principiis* è fondato sui corsi di metafisica che Pererio aveva tenuto tempo prima presso il Collegio Romano.

La cosa è significativa soprattutto per la prospettiva epistemologica con cui Pererio guarda non solo il problema dell'anima, ma in generale tutti i problemi che, nei corsi di psicologia che abbiamo appena visto, egli stesso qualificava come "scientifici".

Qui Pererio riassume le possibili opinioni sull'anima razionale in quelle di Alessandro, di Averroè e di Tommaso, depurandole dalle altre autorità greche, arabe e latine che erano molto presenti nelle lezioni. Fin da subito Pererio stabilisce come vera la dottrina di Tommaso, ma resta per lui da stabilire la competenza scientifica, primo dei problemi su cui le tre interpretazioni non concordano: per Alessandro, dato che l'anima è una forma naturale dell'uomo e, come tale, generabile e corruttibile, la competenza è interamente del fisico. Secondo Averroè, invece, la competenza è in parte del fisico, nella misura in cui l'anima è forma assistente, che esercita nel corpo le funzioni intellettive; ma è competenza del metafisico la considerazione dell'anima *per se et quidditative*. Questa dottrina è, secondo Pererio, la più vicina ad Aristotele:

Ego sic statuo, etiam si Aristoteles senserit (quod nos pro certo habemus), animam rationalem esse immortalem et verum actum corporis; nihilominus tamen scientia eius non possit a Physico perfecte cognosci ac tradi, sed tantummodo aliqua ex parte.

Diventa dunque prioritario, per Pererio, stabilire i confini della comprensibilità umana dell'anima razionale, cosa se ne può conoscere per mezzo della

fisica, cosa della metafisica, e cosa, infine, resta al di là della scienza in generale. Il problema – come vediamo – si presenta in larga parte parallelo ai corsi di psicologia, così come molti esempi che Pererio apporta (come l'esempio del fisico che non può conoscere nulla della resurrezione dei morti).

Il carattere sistematico del *De principiis* conferisce però alla prosa del Pererio maggior secchezza e chiarezza. Escluso che l'anima razionale sia oggetto *simpliciter et omnino* del fisico, Pererio nega anche l'esclusività della competenza al metafisico. Dell'anima razionale il fisico, infatti, tratta: 1) del momento di produzione dell'anima, che diversamente dalle altre forme naturali, le quali vengono per disposizioni precedenti tratte dalla potenza della materia, viene creata da Dio nello stesso istante in cui ne dispone la materia. La preoccupazione del Pererio qui è quella di garantire che il fine dell'umanità non è endogeno. 2) Dell'unione dell'anima e del corpo in quanto naturale: in parte cioè relativamente alle disposizioni fisiche indotte dagli agenti naturali, e in parte relativamente all'appartenenza dell'anima razionale alle forme naturali, che si uniscono coi corpi non in quanto forme assistenti, ma in quanto forme informanti. 3) Del significato di anima come entelechia prima del corpo naturale organico. 4) Del modo con cui l'anima razionale pone l'uomo come specie tra i viventi. 5) Dell'eccellenza sensoriale garantita dal possesso dell'anima razionale all'uomo, rispetto agli altri viventi. 6) Del modo in cui, per mezzo dell'anima razionale, l'uomo conosce e vuole. 7) Infine, di una serie di questioni tradizionali quali il perché l'intelletto sia per sé pura potenza *ad intelligendum*, perché il conoscere sia un certo sentire, perché il conoscere dipenda dai fantasmi etc.

Al di fuori di questa serie di problemi c'è per Pererio un'area di impertinenza scientifica in cui solo la dottrina rivelata può soccorrere<sup>37</sup>. In questa area di esclusiva competenza della fede, che Pererio riassume succintamente, compare ancora una delle questioni sollevate dal Ledesma, relativa al perché Dio abbia congiunto ad un corpo mortale l'anima immortale: «monstruosa talis coniunctio», chiosa il Pererio.

Nessuna delle proposizioni di cui era stato accusato viene così ritrattata dal Pererio al momento della stampa del *De principiis*, a partire dall'idea che molte sono le cose riguardanti l'anima razionale inaccessibili al lume naturale. C'è tuttavia uno slittamento semantico della parola "scientia", che, mentre nei corsi di psicologia rimaneva strettamente ancorata alle conoscenze date dal lume naturale, qui si estende a ricomprendere, seppure in parte, anche quelle conosciute tramite rivelazione. Ne esce infatti uno statuto epistemologico della psicologia complesso, che Pererio definisce "misto":

Ut perfecta scientia eorum omnium quae conveniunt animae, sit mixta ex tribus doctrinis, nam partim est Physica, partim Metaphysica, partim est doctrina revelata. Ex quo fit, ut scientia illius sit maxime difficilis, praestans et admirabilis<sup>38</sup>.

Col lume naturale è possibile, anche nel *De principiis*, stabilire le ragioni dell'immortalità dell'anima e, soprattutto, fare ancora una volta i conti con le principali dottrine di Averroè su di essa. La trattazione di questo problema riguarda l'ultimo capitolo del libro sesto, dove Pererio, pur ricalcando in gran

---

<sup>37</sup> «Nonnulla sunt, quae neque Physice, neque Metaphysice, neque per ullam scientiam humanam sciri possunt de anima rationali; sed habentur cognita ex sacris literis et per lumen fidei nobis divinitus infusum», PERERIUS 1585, p. 34. Di questo tipo sono l'indagine sul fine ultimo dell'anima razionale, cosa le sia necessario per ottenerlo e tutte le questioni collegate allo stato di separazione dell'anima.

<sup>38</sup> Ivi, p. 35.

parte gli argomenti addotti nei corsi di psicologia, inverte l'ordine di esposizione e schematizza le opinioni riportando solo quelle delle massime autorità filosofiche.

Pererio struttura la disputazione in due parti, di cui la prima consiste nell'affermazione e dimostrazione dell'immortalità dell'anima in quanto forma molteplice che dà l'essere a ciascun uomo, e la seconda nella replica agli argomenti contrari:

Nos in presentia priorem tantum partem exponemus, posteriorem autem re-icemus in lib. De anima; nam si hanc quoque pertractandam susciperemus, et libri magnitudo nimirum excresceret, et multa hic disputari necesse esset, ad instituta huius operis ratione valde aliena<sup>39</sup>.

Mentre nel corso l'esposizione di Aristotele precedeva quella di Platone, nel *De principiis* Pererio inverte l'ordine, ma mantiene sostanzialmente intatti gli argomenti di entrambi. Per Pererio Aristotele dimostra l'immortalità dell'anima razionale dichiarando tanto l'intelletto agente quanto quello possibile immortali e separabili.

Pererio risponde poi alle obiezioni di Scoto e del Caietano, secondo i quali l'immortalità dell'anima non è dimostrabile per via di ragione, adducendo qualche argomento – gli stessi già presentati nel corso – a favore di essa. Tra questi argomenti, figura anche l'affermazione della Provvidenza divina per le cose umane, che esige dal punto di vista della ragione morale la soddisfazione dei meriti e la punizione delle colpe in una vita eterna. Questa proposizione conferma una volta ancora un atteggiamento del Pererio nei confronti di Aristotele assai disinvolto, dato che per lo stesso Pererio Aristote-

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 386.

le negava la provvidenza ed era una autorità inutile per i cristiani perlomeno in questo problema<sup>40</sup>.

Ma l'immortalità dell'anima razionale, sebbene affermabile per diversi argomenti, non distingue la posizione del Pererio da quella di Averroè. Egli dunque si rivolge allo statuto ontologico dell'anima razionale per riaffermarne la definizione di forma naturale dell'uomo informante e molteplice.

Con alcune ferme ragioni è possibile dimostrare che l'anima è vera forma dell'uomo, tra le quali spiccano quelle che concernono l'attribuzione dell'atto di intellesione. Pererio infatti sostiene che l'uomo è detto intelligente e perciò l'anima intellettiva ne deve essere la forma essenziale. Se l'anima non fosse infatti una vera forma naturale dell'uomo, ma solo assistente, non si potrebbe dire l'uomo intelligente in modo diverso da una nave o da un cavallo, che possono dirsi intelligenti in virtù dell'assistenza dell'uomo che opera in loro secondo il proprio intelletto.

Il secondo argomento è molto interessante, perché riguarda l'atto autocosciente del pensiero; in qualche modo, la fenomenologia di un *cogito* che Pererio esige analoga all'autopercezione della vita sensibile:

Sicut quilibet hominum experitur se esse, qui videt et audit et denique sensit, & non esse aliud quiddam ab ipso separatum; sic etiam quilibet experitur se esse qui intelligit, et non esse aliquam substantiam secundum esse separatam ab homine, quae producat et recipiat intellectionem<sup>41</sup>.

La stessa analogia è quindi posta dal Pererio, con argomento teologicamente significativo, tra atto di volontà, libero arbitrio, e anima intellettiva.

---

<sup>40</sup> Si veda la trattazione diretta del problema dell'eternità del mondo e dell'operare necessario di Dio secondo Aristotele e gli aristotelici (ivi, pp. 768-778), dove Pererio argomenta proprio contro la dottrina aristotelica.

<sup>41</sup> Ivi, p. 393.

Torna poi anche nel *De principiis* la negazione dell'anima come forma assistente basata sulla contraddittorietà tra la quiddità indipendente di tale forma e la necessità, per l'anima, di essere atto del corpo:

Si anima rationalis est substantia completa, nec in esse nec in quidditate ullo modo dependens a corpore, propria eius operatio, quae est intellectio, deberet esse omnimodo independens a corpore; at nos experimur eam semper obiective dependere a corpore, hoc est a phantasmatibus<sup>42</sup>.

All'obiezione di chi pone due modi di considerare l'atto dell'anima razionale, uno come divina intelletzione completamente slegata dai fantasmi, ovvero puro e semplice atto intuitivo, e uno come forma assistente dell'uomo, variabile e dipendente dall'uomo, Pererio replica con le parole dello stesso Averroè, dichiarandola un *merum figmentum*. Egli dice infatti che se l'anima razionale possedesse davvero quella divina intelletzione, vana (*frustra*) sarebbe l'altra dipendente dai fantasmi.

La trattazione del problema dell'unità dell'intelletto segue passo passo quella del corso sul *De anima*, ivi compresa la negazione della metafora (qui attribuita tanto ad Averroè quanto a Temistio) del sole, la cui unica luce si moltiplica in base alla moltiplicazione delle cose illuminate. Per Pererio questo è l'ultimo *perfugium* in cui Averroè e Temistio si difendono, ma se si segue quest'argomento permane la *difficultas, vel potius absurditas* di affermare che in quale modo lo stesso intelletto possa avere simultaneamente innumerevoli intelletzioni e atti di volizione, molti dei quali contrari e opposti tra loro.

In conclusione, anche nel *De principiis* Pererio non si discosta dalla prospettiva basilare che ha adottato nei corsi sul *De anima*: un conto è leggere Aristotele, un conto è filosofare. Quando si tratta di interpretare la dottrina di

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 395.

Aristotele, Pererio chiaramente opta per coloro che chiama gli *antiqui peripapetici*, ovvero la linea Teofrasto-Temistio-Simplicio e, soprattutto, Averroè, trovando in questa linea una certa uniformità di lettura, segnatamente in contrasto con l'interpretazione materialistica di Alessandro di Afrodisia, ma altrettanto in contrasto con i commentatori latini, come Alberto Magno e, a maggior ragione, Tommaso d'Aquino. La cosa cambia completamente di segno quando si tratta di filosofare *tout court*: in questo caso è proprio l'autorità di Aristotele, non solo quella di Averroè, che vacilla in più punti; e si scoprono fonti che sembrano più influenti su Pererio, come ad esempio Filopono.

Ne è valido esempio la trattazione di un problema che non riguarda in primo luogo, come quasi tutti quelli considerati sopra, lo statuto dell'anima razionale, ma la definizione in generale della forma. Problema metafisico, che tuttavia era stato toccato da Ledesma nelle proposizioni erronee attribuite al Pererio: Ledesma accusava il suo professore di aver insegnato che la forma è *tota quidditas*.

Nel *De principiis*, Pererio inanella una serie di argomentazioni pro e contro la partecipazione della materia alla quiddità della cosa naturale, esponendo l'opinione concorde di Tommaso e Scoto, poi quella dei soliti peripapetici. Anche in questa occasione, l'interpretazione di questi ultimi è corretta *in via Aristotelis*, ma dal punto di vista della ragione naturale le cose vanno diversamente. Non che Pererio adotti la posizione di Tommaso, anzi. A lui sembra che l'intera questione sia più di parole che di sostanza, e così prende posizione (ci si ricordi della *singularitas* di cui Pererio non manca mai) nel dibattito stabilendo la propria opinione:

Omnis haec opinionum varietas atque dissensio, non tamen in re ipsa, quam in verbis et modo loquendi consistit. Etenim, si nomen quidditatis significat totum

id quod pertinet ad integritatem substantiae et naturae ipsius compositi (quomodo id nominis est in usu apud recentiores Philosophos et Theologos) solum excludendo accidentia, non est dubium quin materia habenda sit pars quidditatis: sin autem vocabulum quidditatis angustius et precisius sumatur, id tantum significans in quolibet composito naturali, quod est eius actuativum, distinctivum, denominativum, definitivum, intelligibile, determinativum et perfectivum, quo modo ipsum usurpant antiquiores Peripatetici, luce Solis clarius est, cum haec omnia a forma proficiscantur, materiam non esse parte quidditatis<sup>43</sup>.

### 3c. Le altre opere

Rimane da osservare ciò che accade alla trattazione dell'immortalità dell'anima nelle altre opere di Pererio che, ad eccezione del *De magia*, sono tutte di carattere teologico.

Questa trasposizione ha una incidenza rilevante: il diverso piano della trattazione comporta per Pererio non solo l'adozione di un quadro di riferimenti autoritativi unicamente cristiani, ma anche una specificazione del problema dell'anima razionale nel caso esemplare (unico?) di Adamo. La creazione del primo uomo pone tradizionalmente una serie di problemi teologici che, nel Cinquecento delle esegesi riformate, acuiscono la sensibilità e la sorveglianza della chiesa, come nel famoso caso lovaniense di Baio. Quale la condizione creaturale di Adamo? Quale lo stato? E dunque, per quanto attiene il problema psicologico: come considerare la creazione dell'anima di Adamo in rapporto a quella di tutti gli altri uomini?

Pererio si occupa di tutto questo nel suo commento al *Genesi*, dedicandovi una disputa suddivisa in due questioni. Dal punto di vista epistemologico è interessante notare che il punto di vista del problema è qui interno dell'ese-

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 364.



gesi biblica: per quanto riguarda la scienza dell'anima, ci si trova cioè all'interno della dottrina rivelata, che Pererio indicava come terza branca "scientifica" della psicologia razionale. Ciononostante, Pererio non rinuncia a introdurre sequenze degli argomenti di ragione, da lui già adottati nei corsi e nel *De principiis*, anche qui.

Nella prima questione, Pererio discute se l'anima di Adamo sia stata creata da Dio prima di essere infusa nel corpo. La questione trae origine dall'interpretazione delle teorie di Platone e Aristotele, ma la soluzione qui viene cercata da Pererio solo all'interno della teologia cristiana, rifuggendo egli da citazioni dirette di filosofi greci o arabi. Egli sostiene che, mentre non c'è dubbio sulla dottrina platonica, gli interpreti si dividono su quella di Aristotele, citando alcuni un passo del *De generatione animalium* in cui sembra che lo Stagirita affermi l'esistenza dell'anima *prima* del corpo, e gli altri replicando con un luogo della *Metafisica* in cui Aristotele dichiara che la forma non può essere prima del composto.

Ne scaturisce una rassegna di variazioni interpretative in campo cristiano, la prima delle quali è quella, erronea secondo Pererio, di Origene, per il quale le anime furono create da Dio *ab initio*, e in base alle loro scelleratezze infuse in corpi tali da portarne la pena. Rufino attribuisce lo stesso errore a Girolamo, e lo stesso Agostino pare – a detta di Pererio – non aborrisse questa dottrina, affermando nel commento al *Genesi* che le anime furono create nello stesso momento degli angeli, venendo in seguito infuse nei corpi.

Mentre Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo dubitano su questo problema, altri teologi affermano la tesi contraria, ovvero che anche l'anima del primo uomo sia stata creata assieme al corpo, alla maniera in cui vengono

create le anime di tutti gli uomini. Tra questi, Gregorio di Nissa, e lo stesso Agostino: il quale, dice Pererio, sembra più propenso a questa teoria in un passo del suo *De civitate Dei*. Come è noto, è la tesi sostenuta anche da Tommaso d'Aquino.

Nemmeno qui Pererio evita di dichiarare la propria opinione, vestendola in questo caso con il manto delle possibili argomentazioni che possono essere utili a corroborare la tesi tomista. Esse ricalcano quelle addotte nei corsi e nel *De principiis* come evidenze per il lume naturale, e sono argomentazioni di carattere filosofico: l'anima è una parte dell'essenza dell'uomo, e fuori dall'uomo si può trovare solo in stato imperfetto. Ma è assai improbabile, sostiene Pererio, che Dio abbia creato all'inizio delle cose imperfette. Perché dunque non ritenere che la creazione dell'anima del primo uomo non sia avvenuta nello stesso modo di quella di tutti gli altri uomini? Torna quindi l'argomento secondo cui l'unione dell'anima col corpo avvenga per natura o contro natura, ovvero in modo violento, ma Dio creò le cose secondo le leggi di natura. Se l'anima venisse infusa nel corpo contro natura, allora si dovrebbe sostenere che la cosa più eccellente in natura, ovvero l'uomo, sia per eccellenza contro natura, e che piuttosto la morte, non la nascita, sia da considerarsi un fatto naturale. Finalmente trova legittimità l'argomento della resurrezione dei morti, che, secondo il Pererio, sarebbe da negarsi come sommo bene per l'uomo in caso l'unione della sua anima al corpo fosse violenta.

Proprio lo stato dell'anima in attesa della resurrezione pone a Pererio l'interrogativo se la necessità dello stato separato *post mortem* possa essere

analogamente presupposta per lo stato *ante corpus*. Egli nega l'analogia, avvalendosi di un ragionamento di Bonaventura<sup>44</sup>.

Il piano teologico su cui si pone il Pererio commentatore della Sacra Scrittura, lo induce ad osservare il precetto lateranense: la seconda questione infatti riguarda la dimostrabilità secondo ragione dell'anima immortale in base al passo di *Genesi* (cap. II, v. 7): *Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, & factus est homo in animam viventem*.

Qui la prima preoccupazione di Pererio è quella di scartare la teoria secondo cui le anime non sono state create *ex nihilo* da Dio, ma propagate e generate dai primi genitori non diversamente dai corpi. In seguito, Pererio mette in parallelo la citazione biblica della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio con l'analogo argomento di Platone e Porfirio per dimostrare l'immortalità dell'anima dell'uomo<sup>45</sup>, ed elenca una serie di luoghi del Vecchio e del Nuovo Testamento a sostegno dell'immortalità.

Si presenta tuttavia il problema di stabilire se l'immortalità dell'anima di Adamo derivi dalla natura propria oppure sia concessa per grazia di Dio, che

---

<sup>44</sup> «Quod enim animus post mortem hominis supersit, id accidit ex necessitate naturae tam corporis humani quam anima rationalis: cum enim homo sit mortalis, animus vero noster immortalis, extincto homine animum superesse et omni aevo permanere necesse est: at vero cum anima rationalis sit forma naturalis et pars ipsius hominis, nulla est ratio cur ante generationem hominis creari et existere debeat», PERERIUS 1606, p. 134.a.113.

<sup>45</sup> L'argomento platonico del *Fedone* e dell'*Alcibiade* viene seguito dal consueto elenco di prove razionali: «Haec autem hominis et Dei similitudo quatuor in rebus potissimum enitet. Primo, in quadam infinita capacitate mentis, quae habilis et idonea est ad agnoscendas omnes res. Deinde, in appetitu voluntatis humanae ac infinito, ut nullo bono praeter infinitum, id est, Deum, omnino expleri et satiari queat. Postea, in libertate voluntatis, et ut loquuntur in scholis, in quadam indeterminatione ad quaelibet particularia et finita bona. Denique, in quadam naturali cupiditate aeternitatis quam sibi expetit animus, suam ea re aeternitatem et immortalitatem satis prodens ac probans», *ivi.*, p. 135.a.117.

riflette la più generale questione dello stato di Adamo *ante peccatum*, su cui si erano accapigliati i teologi durante la *querelle* del baianesimo.

Per Pererio l'immortalità dell'anima è di natura, e non accade ad Adamo nulla di diverso da ciò che accade al resto del genere umano; è la stessa costituzione dell'anima ad esigerlo: la sua natura è infatti semplice, immateriale e sussistente per sé. Non solo dunque per le parole del Pentateuco, ma anche in virtù della speculazione razionale la storia della creazione di Adamo può essere considerata esemplare e paradigmatica dell'uomo in generale. La sua anima è infatti forma informante, dato che le parole del *Genesi* "spiraculum vitae" vanno intese come ciò che rende vivente l'uomo. Se l'anima è forma sostanziale, continua Pererio, essa si moltiplica secondo la moltitudine degli uomini. Resta da chiarire se il rapporto tra il razionale, il sensitivo e il vegetativo nell'uomo venga risolto anche da Mosè nel senso dell'affermazione di un'unica anima:

Quibus verbis hoc indicavit Moses? videlicet cum narrans creationem animae rationalis, appellavit eam simpliciter spiraculum vitae: quasi triplex vitae quae est in homine vegetativa, sensitiva et intellectiva, a sola praestetur anima rationali. Nec tantum dixit hominem esse factum viventem anima humana et intellectiva, sed dixit per eam praecise ac simpliciter factum esse viventem, quasi ab ea acceperit omne genus vitae et omnem vivendi gradum quem in se habet<sup>46</sup>.

È una, dunque, per il Pererio del commento al *Genesi*, l'anima dell'uomo. Ma resta anche qui uno spazio di interpretabilità, dato che egli stesso si sofferma su una polemica interna che riguarda proprio questo tema. Egli infatti sostiene che vi sono *docti viri* che nella storia della Chiesa hanno ritenuto necessario affermare come dogma questo statuto dell'anima, e dichiarare espli-

---

<sup>46</sup> Ivi, pp. 135-136.b.a.121.

citamente eretica l'affermazione della molteplicità delle anime nell'individuo. Da questa posizione Pererio prende le distanze, e ricorda: «Neque enim hoc usquam expressum est, vel in Scriptura, vel in Conciliis, neque a Patribus ut dogma fidei traditum est: neque Theologi nominales, qui tres animas in quolibet homine esse censent, ullo tempore sunt damnati ab Ecclesia ut haeretici»<sup>47</sup>.

Si deve allora tornare ad Ockham per comprendere la posizione del Pererio dal punto di vista del lume naturale intorno al numero delle anime? Certo è che anche l'ultima proposizione condannata dal Ledesma sembra qui trovare qualche appoggio.

### 3d. Un documento ambrosiano<sup>48</sup>

La biblioteca ambrosiana conserva un manoscritto del Pererio intitolato "Documenta quaedam perutilia iis qui in studiis philosophiae cum fructu et sine ullo errore versari student". È interessante notare che l'attacco del *primum documentum* affronta a viso aperto la questione del rapporto tra l'autorità della fede e autorità di Aristotele:

Meminerunt [gli studenti di filosofia] philosophiam subiectam esse debere fidei, et religioni Christianae, ita ut quicquid fides docet verissimum et certissimum habeant. Quidquid vel repugnet Aristoteli vel ad eius cognitionem philosophia aspirare non possit<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 136.a.122.

<sup>48</sup> Già citato dal Blum, devo tuttavia la segnalazione all'attenzione di Christoph Sander, studioso di Ledesma e Pererio.

<sup>49</sup> PERERIUS DOCUMENTA, . c. 25r.

Per quanto il documento prosegue con tradizionale elogio dell'incommensurabilità della conoscenza umana al Divino, e del conseguente monito ad accontentarsi del sapere *ad sobrietatem*, ciò che Pererio ha in mente è di certo distinguere con nettezza i confini dei due modi di conoscere, sganciando e la filosofia dalla sola autorità di Aristotele, e la fede dalle incertezze di alcuni suoi dogmi. Egli infatti aggiunge:

Licet in iis quae docet fides christiana perspicuum sit quaedam esse quae non possunt lumine naturali nec scientificè comprehendì, aut demonstratione probari, cuiusmodi sunt ea quae traduntur de creatione hominis de primae suae integritate atque innocentia, de ultimo fine eius, de resurrectione mortuorum et alia horum similia<sup>50</sup>.

Pererio conferma così le convinzioni che un tempo Ledesma tanto aveva stigmatizzato. Ma il filosofo che tenta di conciliare tali verità di fede con prove razionali è condannato ad addurre argomenti deboli o semplicemente erronei. E tuttavia, per quanto le dottrine di fede possano contrastare con la filosofia aristotelica, non è lecito al filosofo negarne la verità: poiché – argomento ricorrente in tutte le opere di Pererio – Aristotele è un uomo, e come tale può sbagliare.

Egli è tuttavia l'autore che prima di tutti deve essere oggetto della *lectio*, e il suo testo prima degli altri letto e commentato. Ma, una volta determinato questo, Pererio dedica un documento (l'ottavo, e ultimo, del manoscritto a mia disposizione) ai commentatori, dando di ciascuno un giudizio "pedagogico".

In questo documento Pererio stabilisce, come abbiamo già visto altrove, tre classi di commentatori: i greci, gli arabi e i latini. Qui greci e arabi sono sepa-

---

<sup>50</sup> *Ibidem*.

rati, anche perché a Pererio le classi qui interessano soltanto come mera nomenclatura: egli infatti si dilungherà in modo piuttosto dettagliato su ciascuno dei più noti commentatori.

Della classe dei greci, Pererio ripete ciò che era solito dire Averroè, ovvero che «*nemo aristoteles haberetur qui non esset Alexandreus*»<sup>51</sup>. La lode per Alessandro di Afrodisia si estende ancora una volta a Temistio<sup>52</sup>, il cui merito principale pare però essere nell'aver reso le sue parafrasi di Aristotele un *purissimum succum* a cui si è potuto abbeverare Simplicio, sulla cui erudizione e fruibilità pedagogica Pererio si dilunga in modo significativo.

Tra gli arabi, Pererio menziona solo Avicenna e Averroè, il primo utile soltanto per la medicina. Tornano in questo documento parole su Averroè che Pererio aveva già speso nel *De principiis*: «*Averroes fuit singularis decus*», ma in questo caso divide la gloria del migliore commentatore aristotelico con Alessandro e Simplicio.

I suoi commentari eccellono, di fatto, in tutti i campi, e Pererio suggerisce di adottarli tutti nell'ideale *lectio* che sta teorizzando. Certo, con le stesse cautele che Pererio aveva avanzato nel *De principiis*, ma qui l'elogio del Commentatore offre a Pererio l'occasione di citare l'"averroista" Zimara, un contemporaneo che egli ha mostrato di apprezzare anche in altre occasioni, e un episodio biografico, che finalmente apre uno squarcio sulla vita vissuta del filosofo gesuita:

Sed de Averroee plura non dicam, illud solum hoc loco; quasi clausulam huius memorabo, quod dictum fuit a quodam clarissimo philosopho. Is cum doceret

---

<sup>51</sup> Ivi, c. 28v.

<sup>52</sup> «De Themistio pauca dicenda sunt, cuius summa brevitatis, maxima perspicuitas, singularis elegancia, paraphrases eius in Aristotelem amabiles et claras omnibus reddiderunt», *ibidem*.

publice philosophiam saepe nobis dicere solebat neminem unquam fore bonum Aristotelicum, qui non esset perfectus Averroista<sup>53</sup>.

Un'ultima parola sui latini. Alberto Magno e Tommaso ricevono da parte di Pererio i consueti onori. Su Tommaso, tuttavia, l'ambivalenza del Pererio è testimoniata – una volta ancora – dal fatto che del dottore angelico egli suggerisce come ottimi libri il commento alle *Sentenze*, il *De ente et essentia*, e la *Summa theologiae*. Ma qui stiamo parlando di filosofia, ed in particolare stiamo elogiando i commentatori di Aristotele, dando di ciascuno una valutazione in merito alla validità della sua interpretazione del testo aristotelico. E Tommaso, allora?

Quod in eo fuit amplissima non tantum petenda est ex commentariis eius in Aristotelem, quos ille breves & succinctos esse voluit, ut sententias Aristotelis breviter et dilucide exponeret, non ut ostentaret subtilitatem et copiam eruditionis<sup>54</sup>.

Tommaso teologo e Tommaso filosofo: per Pererio, al primo va l'onore dello studio; al secondo, no. Certo, le *Costituzioni* della Compagnia vincolavano i filosofi alla spiegazione di Aristotele, mentre Tommaso era precetto teologico. Ma questa dichiarazione di povertà intellettuale dei suoi commentari suona come una bocciatura generale del peso *filosofico* di Tommaso, e – una volta ancora – come un campanello di allarme per quanti continuano a pensare filosofia e teologia in termini non di contiguità (che Pererio accetta, come vedremo), ma di parziale sovrapposibilità.

#### 4. Quale autorità?

---

<sup>53</sup> Ivi, c. 30r.

<sup>54</sup> Ivi, c. 31r.



In conclusione, la posizione di Pererio mi sembra qui delineata: le accuse del Ledesma e del Gagliardi possono essere considerate fuori bersaglio se si attribuisce loro l'intenzione di affibbiare l'etichetta di "averroista" al Pererio.

Pererio è esplicito in tal senso: il Concilio lateranense non vieta di dire che Aristotele era empio, o che il suo miglior interprete sia Averroè, ma vieta di sostenere dottrine eretiche, quali effettivamente sono proprio quelle del Commentatore. Da questo punto di vista, sembra che per Pererio l'aristotelismo sia in molti luoghi, soprattutto sui temi più scottanti riguardanti l'anima, inservibile alla filosofia cristiana.

Tale atteggiamento è stato dichiarato talvolta "scettico", talvolta "eclettico". Ma risponde ad una opzione epistemologica del Pererio, che individua tre assi attorno a cui ruota la speculazione razionale sull'anima: la fisica, la metafisica e la dottrina rivelata, quest'ultima intesa come una sorta di teologia razionale. È evidente che alla teologia razionale non può essere attribuita la definizione di "scienza", secondo le stesse parole del Pererio. Ma è vero che questo sapere è utile a superare l'*impasse* cristiana di fronte all'immortalità e alla struttura dell'anima.

Cade Aristotele, e con lui gli antichi commentatori Teofrasto, Temistio, Simplicio e l'arabo Averroè. Alessandro d'Afrodisia cade perché erra anche dal punto di vista della dottrina aristotelica. E, nonostante l'atteggiamento ritualmente celebrativo della prefazione al *De principiis*, cade anche chi ha tentato la cristianizzazione di Aristotele: Alberto Magno e, naturalmente, Tommaso d'Aquino.

Questo, dal punto di vista delle indicazioni date da Ignazio di Loyola, è il problema fondamentale del Pererio maestro gesuita: le autorità maggiori, Aristotele e Tommaso, subiscono un tracollo di fronte alla prova dell'indagine razionale. Il filosofo gesuita si trova così, oltre all'adesione ad un diverso modo di affrontare le questioni nei suoi testi scritti, esplicitamente libero da autorità consacrate. Esplicitamente, ma anche pericolosamente.

Quando Pererio esalta Averroè lo fa in quanto commentatore. Ma questa lode non significa adesione alle sue dottrine. Sempre nella prefazione al *De principiis* il richiamo del Pererio a non legarsi ad un solo autore è più del semplice adagio *amicus Plato*: è un invito a filosofare secondo ragione, superando la necessità dell'ancoraggio alle *auctoritates*.

CRISTIANO CASALINI

DIPARTIMENTO ANTICHISSIMA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA-BOSTON COLLEGE

## BIBLIOGRAFIA

ANNA AKASOY, GUIDO GIGLIONI (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Philosophy*, Dordrecht - New York, Springer 2013.

BLUM, 2006 = PAUL RICHARD BLUM, «Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origin of Jesuit Science», *Science and Education*, 15 (2006), pp. 279-304.

BLUM, 2007 = PAUL RICHARD BLUM, «"Cognitio falsitatis vera est". Benedictus Pererius critico della magia e della cabala», in FABRIZIO MEROI, ELISABETTA SCAPPARONE (eds.), *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale: atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003*, Firenze, Olschki 2007, pp. 345-362.

PAUL RICHARD BLUM, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden: Brill, 2012 (Chapter Nine: «Benedictus Pereirus: Renaissance Culture at the Origins of Jesuit Science», pp. 139-182).

DE CARVALHO 2013 = MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, «A receção da psicologia aristotélica (Séc. XVI) em Roma e em Coimbra», *Revista Filosófica da Coimbra*, 45 (2013), pp. 89-112.

CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione al Collegium Artium*, Roma, Anicia 2012.

LAMANNA 2009 = MARCO LAMANNA, «'De eo enim metaphysicus agit logice'. Un confronto tra Pererius e Goclenius», *Medioevo*, 34 (2009), pp. 315-60.

CHARLES H. LOHR, «Metaphysics», in CHARLES B. SCHMITT, QUENTIN SKINNER, ECKHARD KESSLER, and JILL KRAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1988, pp. 535-638.

LUKÁCS 1965-1992 = LANDISLAO LUKÁCS (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Jesu*, II, III, VI, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

PERERIUS 1585 = BENEDICTI PERERII S. I., *De Communibus omnium rerum naturalium Principiis & Affectionibus, Libri Quindecim, Qui plurimus conferunt, ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditu inscribuntur, intelligendos*, Lugduni, Sib. A Porta.

PERERIUS 1606 = BENEDICTUS PERERIUS S. I., *Commentariorum et disputationum in Genesim*, Tomi Quatuor, Coloniae Agrippinae, Antonius Hierat.

SANDER 2014 = CHRISTOPH SANDER, «In dubio pro fide. The Fifth Council of the Lateran Decree Apostolici Regiminis (1513) and its Impact on Early Jesuit Education and Pedagogy», *Educazione. Giornale di pedagogia critica*, 3, 1 (2014), pp. 39-62.

CHARLES B. SCHMITT, *Appendices: The rise of the philosophical textbook*, in CHARLES B. SCHMITT, QUENTIN SKINNER, ECKHARD KESSLER, and JILL KRAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 792-804.

#### *Documenti Manoscritti (abbreviazioni)*

PERERIUS DOCUMENTA = BENEDICTUS PERERIUS, *Documenta quaedam perutilia iis qui in studiis philosophiae cum fructu et sine ullo errore versari student*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, D 496 inf., 1, cc. 25r-31v.

PERERIUS DE ANIMA = BENEDICTUS PERERIUS S. I., *De anima libri III. Ejusdem Quaestiones super secundum, & tertium Librum Aristotelis de Anima*, Roma Biblioteca Vallicelliana, ms. E 50, cc. 1r-95r.

PERERIUS LECTIONES IN DE ANIMA = BENEDICTUS PERERIUS, *Lectiones super Primo et Tertio libro de Anima*, Roma, Biblioteca Vallicelliana, ms. E 50, cc. 1r-247r.