

La nozione di *dignitas hominis* nella scuola platonico-agostiniana del Cinquecento

di Angelo Maria Vitale

The renowned topic of dignitas hominis constitutes a topos which is the hallmark of the philosophical culture of Italian Renaissance. In this paper the contribution on the subject of dignity of man is analysed by the neoplatonic school founded by the Augustinian friar Aegidius of Viterbo (1469-1532). The analysis mostly focuses on Aegidius' Sententiae ad Mentem Platonis – recently edited by D. Nodds – as well as on an unpublished work by his immediate disciple Girolamo Seripando (1492-1563). Comparing both with works concerning the dignitas hominis by authors such as Giannozzo Manetti and Marsilio Ficino, this paper seeks to identify the distinguishing characteristics of the contribution by the Augustinian school during the fifteenth century.

La determinazione dei caratteri propri di quella «scolastica ficiniana» – secondo la significativa definizione di Eugenio Garin¹ – che si identifica con la scuola platonica fondata dall'agostiniano Egidio da Viterbo (1469-1532) a partire dai primi anni del Cinquecento², pone non pochi problemi di tipo storico-speculativo. Sul piano storico, infatti, l'identificazione di una «scuola agostiniana» dai caratteri unitari e coerenti a partire dal tardo Medioevo fino all'età moderna e, in modo particolare, le origini di una tradizione platonico-ficiniana sviluppatasi all'interno dell'Ordine degli Eremitani di S. Agostino, costituiscono problemi per molti versi ancora aperti³. Sul piano

¹ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966, vol. I, p. 425.

² Le più complete ricostruzioni della figura e dell'opera di Egidio da Viterbo sono gli studi di J.W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study on Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968 e di F.X. Martin, *Friar, Reformer and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo 1469-1532*, Augustinian Press, Villanova 1992. Per un profilo essenziale della riflessione dell'agostiniano cfr. A. Rizzacasa, *Egidio da Viterbo filosofo*, in «Biblioteca e Società», 1-2 (1982), pp. 42-44; C. Vasoli, *La crisi del tardo Umanesimo e le aspettative di Riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento*, in G. d'Onofrio (a c. di), *Storia della teologia*, vol. III, *Età della Rinascita*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 397-485. Per una utile rassegna bibliografica cfr. F.X. Martin, *Egidio da Viterbo 1469-1532. Bibliography, 1510-1982*, in «Biblioteca e Società», 1-2 (1982), pp. 45-52.

³ L'unico studio complessivo finora apparso sulla scuola platonico-agostiniana del Cinquecento è quello di J. Monfasani, *The Augustinian Platonists*, in S. Gentile, S. Toussaint (a

speculativo, poi, le difficoltà maggiori nella ricostruzione della fisionomia di questa scuola orientata alla ripresa e allo sviluppo dei tratti più caratterizzanti della riflessione di Ficino, derivano dall'assenza di studi complessivi e dalla necessità di confrontarsi con fonti in gran parte inedite.

Se non è possibile, in questo contesto, tracciare un profilo speculativo unitario di quella *via Augustini* che si afferma fra XIII e XVI secolo, nondimeno è utile individuare alcuni elementi che sembrano ricorrere negli autori agostiniani e che saranno decisivi per il platonismo agostiniano cinquecentesco. Sulla base di alcune tracce emergenti dall'esame tanto dell'agostinismo medievale, quanto dell'agostinismo legato alla cultura umanistica, è cioè possibile ricostruire quella *costellazione speculativa* che fa da sfondo alle opzioni teoretiche del platonismo sviluppatosi in ambito agostiniano⁴. In Egidio Romano, *primus doctor* dell'Ordine di S. Agostino, il tentativo di costruzione di un sapere fondato sull'accordo di *credere* e *intelligere* viene perseguito attraverso l'apporto, da un lato, della ragione aristotelico-tomista, dall'altro della filosofia di Agostino, ed in particolare di quell'«esemplarismo platonizzante, la cui comprensione è ora incrementata dalla recente possibilità di leggere l'*Elementatio theologica* di Proclo e [...] il *Liber de causis*»⁵. Fin dalle sue origini la tradizione speculativa dell'Ordine agostiniano appare dunque segnata da una significativa limitazione delle pretese della *ratio* scolastica e da una influenza, più o meno mediata, del platonismo. Tale orientamento non sarà senza conseguenze per l'accoglimento, a partire dal secolo XIV, di elementi platonici e neoplatonici. Questa impostazione filosofico-teologica presente nell'opera di Egidio Romano sembra dare infatti luogo a due tendenze speculative divergenti: da un lato all'«agostinismo scolastico» antipelagiano fortemente connotato in senso antiumanistico che si sviluppa a partire dagli anni Quaranta del Trecento ed è rappresentato da Gregorio da Rimini (la

c. di), *Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 319-337. Sui problemi legati all'identificazione di una "tradizione agostiniana" unitaria a partire dal tardo Medioevo, utile strumento è il recente studio di F. Fiorentino, *L'agostinismo tardo-medievale. Tentativo di definizione*, in P. Giustiniani, G. Tavolaro (a c. di), *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII. Studi per il VII centenario della morte*, Centro Culturale Agostiniano, Roma 2011. Fondamentale per ricostruire nei suoi tratti essenziali i caratteri della "scuola agostiniana" nel passaggio tra Medioevo ed età rinascimentale V. Grossi, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. Cestaro (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo. Nel V centenario della nascita*, Atti del Convegno di Salerno 14-16 ottobre 1994, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 51-79.

⁴ Un tentativo di considerazione complessiva dei diversi orientamenti teologico-speculativi emersi nell'agostinismo tra età medievale e moderna è in H.A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1977.

⁵ G. d'Onofrio, *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova, Roma 2011, p. 512.

via Gregorij) e da Thomas Bradwardine – ed è la linea teologico-filosofica che conduce a Lutero –, dall'altro all'umanesimo del convento di S. Spirito a Firenze (a partire dagli ultimi decenni del Trecento) attraverso il quale in ambiente agostiniano si assiste a un generale «recupero del platonismo sull'allora imperante aristotelismo averroistico»⁶. Con il movimento che si sviluppa, a partire dalla fine del Trecento, a Firenze attorno all'agostiniano Luigi Marsili e al convento del Santo Spirito, i rapporti tra la tradizione agostiniana e l'umanesimo italiano divengono espliciti⁷. La lotta all'aristotelismo averroista, che aveva avuto già alla fine del XIII secolo in Egidio Romano uno dei suoi protagonisti⁸, viene sviluppata adesso, negli ultimi anni del Trecento in modo sempre più sistematico.

La scuola platonica fondata da Egidio da Viterbo a partire dagli inizi del secolo XVI si inserisce all'interno di queste tendenze presenti nell'Ordine agostiniano. Nell'opera di autori quali lo stesso Egidio, Nicola Scutellio, Ambrogio Fiandino, Girolamo Seripando, è possibile identificare alcuni caratteri ben definiti riconducibili alle dinamiche speculative ora esaminate: una certa impostazione anti-intellettualista e anti-scolastica; il metodo dell'indagine filosofica centrato sul recupero e sull'analisi rigorosa dei testi (soprattutto della tradizione del platonismo) che si congiunge con le istanze emergenti nella cultura umanistica; la necessità di unire *studia humanitatis* e *studia divinitatis*; la forte accentuazione della condizione creaturale dell'uomo ancorata all'antropologia agostiniana. In particolare – ed è quello che in questo contesto interessa in modo specifico – è proprio attraverso questa antropologia contraddistinta, al tempo stesso, da un inequivocabile «entusiasmo platonico»⁹ e dal «pessimismo» antropologico agostiniano, che viene riletto quel *topos* della *dignitas hominis* che caratterizza in modo così peculiare la cultura filosofica del Rinascimento italiano¹⁰. Dopo un rapido esame dei diversi – e talora opposti – orientamenti emersi tra XV e XVI secolo nella

⁶ V. Grossi, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, cit., p. 56.

⁷ Sul rapporto di continuità fra l'umanesimo di Luigi Marsili e l'agostinismo del Trecento, cfr. D. Trapp, *Hiltalinger's Augustinian Quotations*, in «Augustiniana», 4 (1954). Trapp sottolinea l'attitudine di Marsili a mescolare «theological reasoning with the “belli e buoni detti” of classical pagans» (p. 419). Per la diffusione della cultura umanistica in ambito agostiniano cfr. R. Arbesmann, *Outstanding Augustinian Humanists*, in «Tagastan», 10 (1947), pp. 101-112.

⁸ V. Sorge, *Averroismo*, Guida, Napoli 2007, pp. 41-42; Ead., *Egidio Romano e la confutazione dell'averroismo*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 29 (1980), pp. 118-133.

⁹ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 425.

¹⁰ Una visione d'insieme delle prospettive rinascimentali sul problema della dignità dell'uomo e della loro attualità per la riflessione etica contemporanea è contenuta nel recente R. Gröschner, S. Kirste, O.W. Lembcke (Hg.), *Des menschen Würde. Entdeckt und erfunden in Humanismus der italienischen Renaissance*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

trattazione del tema, si concentrerà l'attenzione sull'opera degli agostiniani Egidio da Viterbo e Girolamo Seripando.

1. La *dignitas hominis* nel Rinascimento tra orizzonte mondano e destino ultraterreno

Il *De dignitate et excellentia hominis* (1452) di Giannozzo Manetti presenta una precisa concezione dell'uomo che avrà una enorme influenza su gran parte delle successive elaborazioni teoriche¹¹. Muovendo dalla celebrazione delle «doti egregie del corpo umano» contenuta nel libro primo, Manetti esalta poi «i singolari privilegi dell'anima razionale» e, infine, «le mirabili proprietà di tutto l'uomo»¹². Come ha di recente sottolineato Martin Schmeisser in uno studio dedicato alla ricostruzione della concezione antropologica di Manetti, alle sue premesse storiche e alla sua ricezione in ambito rinascimentale, in essa «die essentielle Spaltung des Menschen in Körper und Geist, die das Abendland seit der Spätantike beherrscht hatte, zumindest ansatzweise aufgegeben wird»¹³. L'immagine dell'uomo come «dio mortale» è ricavata da una sostanziale rivalutazione del suo agire nel mondo: «Manetti wertet demgemäß die irdische Existenz des integralen Menschen, das Tätigsein und die Arbeit bzw. die *vita activa* gleichsam als wahren Weg zur Erhabenheit des Menschen radikal gegenüber der *vita contemplativa* auf»¹⁴. In tal senso l'antropologia contenuta nel *De dignitate et excellentia hominis* rappresenta un «rivolgimento» (*Umsturz*) delle concezioni patristiche e medievali dell'uomo che pure costituiscono la base di partenza. Nella innovativa concezione antropologica di Manetti infatti (e lo studio di Schmeisser lo dimostra ampiamente) si viene sedimentando una ampia quantità di riflessioni sull'uomo di diversa e talvolta antitetica matrice che costituisce la base della sua riflessione. È però indubbio che il senso ultimo di quella «celebrazione notissima

¹¹ Per un approfondimento di alcuni aspetti dell'opera di Manetti, cfr. il recente S.U. Baldassarri (a. c. di), *Dignitas et excellentia hominis*, Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti, Le Lettere, Firenze 2008.

¹² G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a. c. di E. Garin, Ricciardi, Napoli 1952, pp. 424-425: «[...] in primo de egregiis dumtaxat humani corporis dotibus; in secundo de praecipuis quibusdam rationalis animae privilegiis; in tertio de admirabilibus totius hominis numeribus, quanto a nobis fieri potuit diligentius et accuratius explicavimus».

¹³ M. Schmeisser, «Wie ein sterblicher Gott...». *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, Fink, München 2006, p. 53.

¹⁴ *Ibid.*

[...] della dignità dell'uomo», come già notava Garin, consiste nel fatto che essa «si viene di preferenza fondando sul valore delle attività mondane»¹⁵.

Fra i modelli speculativi cui fa riferimento il trattato di Manetti, per es. per identificare le funzioni specifiche delle singole parti del corpo umano, vi sono il *De natura deorum* di Cicerone e il *De opificio Dei* di Lattanzio¹⁶. Se nel *De dignitate et excellentia hominis* la ripresa di questi modelli – e questo vale in primo luogo per le fonti patristiche – avviene mediante un sostanziale mutamento dell'impostazione antropologico-teologica originaria, in altri contesti speculativi in cui viene affrontato il tema della *dignitas hominis* i medesimi riferimenti speculativi sono utilizzati in un senso fondamentalmente diverso. È il caso di una tra le prime riflessioni sul tema della dignità dell'uomo sviluppate nel secolo XV, quella del monaco olivetano Antonio da Barga. Le circostanze della redazione del trattato di Manetti sono note: illustrate nelle *Vite di uomini illustri* di Vespasiano da Bisticci, sono state oggetto di numerosi studi. Manetti compone il *De dignitate et excellentia hominis* facendo seguito ad una richiesta di re Alfonso d'Aragona («pregato dal re Alfonso», dice il suo biografo) durante una missione diplomatica a Napoli (1450-51). Come ricorda Garin, Alfonso aveva già incaricato in precedenza Bartolomeo Fazio, allievo di Guarino Veronese, di stendere un trattato sullo stesso argomento¹⁷. Il *De excellentia ac praestantia hominis* di Fazio, considerata la prima opera umanistica interamente dedicata al tema della dignità dell'uomo¹⁸, ha una genesi meno nota. Sebbene nel trattato non se ne faccia alcuna menzione, a spingere Fazio verso la trattazione del tema è un monaco olivetano, Antonio da Barga. Abate di S. Miniato a Firenze, Antonio, alla lettera con la quale invita Fazio a trattare dell'argomento, acclude un abbozzo di trattato sul tema della *dignitas hominis*. Redatto probabilmente nella primavera del 1447, durante il suo lungo soggiorno napoletano, il *De dignitate hominis et de excellentia*

¹⁵ E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1994⁴, p. 72.

¹⁶ M. Schmeisser, "Wie ein sterblicher Gott...". *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, cit., pp. 20 ss.

¹⁷ E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 72-73. Peraltro è lo stesso Manetti a chiarire la circostanza nella *Praefatio ad Alfonso Aragonum regem*: «cum enim non multo ante florentini populi nomine legati et oratores Neapoli apud te commoraremur, factum est ut semel opusculum quoddam praecipuum et egregium, et magni insuper laudibus et memoratu dignum cursim legeremus, quod a Bartholomeo Fatio viro eruditissimo simul atque elegantissimo de eadem materia Nicolao quinto summo Pontifici scriptum et dedicatum fuerat» (G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, cit., p. 422).

¹⁸ Cfr. P.O. Kristeller, *The Humanist Bartolomeo Fazio and his Unknown Correspondence*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985, vol. IV, p. 278.

humane vitae, viene pubblicato per la prima volta da Kristeller nel 1985¹⁹. Dagli scritti del monaco benedettino, così come dalla sua biografia, emerge il profilo di un uomo pienamente inserito nell'ambiente umanistico a lui contemporaneo: personalmente legato a Manetti, è ammiratore di Coluccio Salutati e di Leonardo Bruni (dei quali parla con particolare ammirazione in un'altra opera manoscritta, il *De magistratibus*)²⁰. Mentre il trattato di Fazio contiene delle forti somiglianze con l'opera di Antonio da Barga, non si può documentare una relazione diretta tra il trattato del benedettino e il *De dignitate et excellentia hominis* di Manetti. È tuttavia possibile ipotizzare, come nota Kristeller, che il benedettino abbia incoraggiato entrambi gli amici a scrivere intorno a quel tema, ponendosi così storicamente all'origine di uno dei filoni più fortunati di tutta la letteratura filosofica umanistico-rinascimentale. Il *De dignitate hominis et de excellentia humane vitae* di Antonio da Barga mira a fondare teologicamente la dignità dell'uomo attraverso citazioni bibliche e l'utilizzo dell'insegnamento dei Padri. Se questo aspetto (la fondazione teologica della *dignitas hominis*) lo colloca lontano tanto dall'impostazione mondana che caratterizza il trattato di Manetti, quanto dalla lettura della dignità dell'uomo in termini di "indeterminatezza ontologica" che domina l'*Oratio* di Giovanni Pico (1486), non si può, a nostro giudizio, non osservare che l'impostazione ed alcuni dei temi che caratterizzano il trattato di Antonio da Barga si ritroveranno in tutto il filone speculativo di matrice neoplatonica. Si pensi, per es., alla ripresa dell'idea agostiniana di un'anima umana che riproduce la dinamica trinitaria traendo da essa la sua dignità ontologica: «factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem non patris et filii et spiritus sancti, sed totius trinitatis»²¹, dice Antonio. Certo, come si è già osservato, la presenza di riferimenti alla tradizione patristica – e, dunque, anche al *De Trinitate* di Agostino – caratterizza, come già Garin notava in un significativo intervento del 1938²², anche il *De dignitate et excellentia hominis* manettiano. Se però in Antonio da

¹⁹ P.O. Kristeller, *Frater Antonius Barginensis and his Treatise on the Dignity of man*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, cit., vol. IV, pp. 531-560. La prima trattazione scientifica dello scritto di Antonio da Barga è quella contenuta nel volume di Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press 1995², vol. 1, pp. 209-229 e 406-413.

²⁰ *Excerpta* tratti dal *De magistratibus et prelatibus* sono stati editi da Kristeller in appendice al contributo nel quale pubblica il *De dignitate hominis*. Cfr. P.O. Kristeller, *Frater Antonius Barginensis and his Treatise on the Dignity of Man*, cit., pp. 554-560.

²¹ *Ibid.*, p. 543.

²² E. Garin, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica*, «La Rinascita», I (1938), pp. 102-146, ora in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, a c. di M. Ciliberto, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. 1-32.

Barga tali riferimenti sono inseriti in un orizzonte teologico, in Manetti sono utilizzati in chiave prevalentemente mondana. È dunque proprio in questo rapporto con l'eredità agostiniana che, tra l'altro, è possibile misurare tutta la distanza tra l'opera del benedettino – e la tradizione che da questa sembra dipendere – e l'impostazione che caratterizza il trattato di Manetti, nel quale i richiami al *De Trinitate* e alla tradizione dei Padri sono operati in un senso che ne altera in modo significativo l'orientamento originario²³.

Secondo Charles Trinkhaus è Marsilio Ficino a elaborare l'esposizione più ampia del tema della *dignitas hominis*²⁴. La trattazione del *topos* contenuta nella *Theologia platonica* risente inevitabilmente della prospettiva di Manetti, ma in realtà ne differisce in modo sostanziale²⁵. Per Ficino, che all'interno della *Theologia* dedica al tema il libro XIII oltre a numerosi riferimenti più o meno ampi²⁶, l'osservazione «ci mostra che l'uomo inventa innumerevoli arti e imita o perfeziona con esse le opere della natura, tratta tutte le materie, si serve di tutti gli elementi e trascende col suo spirito perfino il cielo»²⁷: «Humanæ artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturæ, sed æmuli»²⁸. In tal senso si ripropone la rappresentazione dell'uomo come prosecutore dell'opera creatrice di Dio:

Denique homo omnia divinæ naturæ opera imitatur et naturæ inferioris opera perficit, corrigit et emendat. Similis ergo ferme vis hominis est naturæ divinæ, quandoquidem homo per se ipsum, id est per suum consilium atque artem regit seipsum a corporalis naturæ limitibus minime circumscriptum, et singula naturæ altioris opera æmulatur²⁹

²³ Cfr. M. Schmeisser, "Wie ein sterblicher Gott...". *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, cit., p. 29.

²⁴ Ch. Trinkhaus, *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in K. Eisenbichler, O. Zorzi Pugliese (edd.), *Ficino and Renaissance Platonism*, Dovehouse Editions, Ottawa 1986, pp. 141-153. Utili indicazioni sull'impostazione ficiniana del problema della *dignitas hominis* in A. Lohner, *Die Begründung der Menschenwürde bei Marsilio Ficino und die Bedeutung seiner Reflexionen für Grundfragen der heutigen Ethik*, in R. Gröschner, S. Kirste, O.W. Lembcke (Hg.), *Des menschen Würde. Entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance*, cit., pp. 93-112.

²⁵ Sulla visione dell'uomo in Ficino e sulle differenze in particolare con la posizione picchiana, cfr. M.J.B. Allen, *Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man*, in G.C. Garfagnini (a c. di), *Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze 1997, pp. 173-196.

²⁶ P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia U.P., New York 1943; tr. it. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988², pp. 116 ss.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ M. Ficino, *Theologia Platonica*, XIII, 3, 1, edizione a c. di J. Hankins e M.J.B. Allen, Harvard U.P., Cambridge MA 2001-2006, vol. IV, p. 168.

²⁹ *Ivi*, p. 170.

Se il riferimento al carattere creativo dell'agire dell'uomo avvicina la riflessione ficiniana a quella di Manetti e sembra attingere alle medesime fonti classiche³⁰, tuttavia egli nel definire la dignità dell'uomo si richiama a una impostazione platonico-dualista che lo pone in netta antitesi con la visione "integrale" (corpo-anima) dell'uomo delineata nel *De dignitate et excellentia hominis*. La dignità propria dell'uomo risiede per Ficino non nella unione dell'anima e del corpo, ma nella sua anima immortale³¹. In modo particolarmente chiaro e documentato Kristeller illustra l'identificazione operata da Ficino tra uomo ed anima: «richiamandosi a una definizione plotiniana egli arriva a identificare espressamente i due termini. "Homo est animus", tale è il titolo di una lettera filosofica ... Il Ficino non dimentica la differenza reale tra uomo e anima ..., ma quando si tratta di definire l'essenza dell'uomo o dell'anima, queste differenze perdono la loro importanza. Si spiega così il fatto che egli adoperi i termini di uomo, anima e intelletto quasi senza distinzione ovunque egli non miri a separare funzioni reali, ma a definire essenze»³².

2. La dignità dell'uomo nella Scuola platonico-agostiniana di Egidio da Viterbo

La radicalizzazione del dualismo platonico anima-corpo che, come si è avuto modo di osservare, caratterizza la trattazione ficiniana del tema della *dignitas hominis*, trova interpreti fedeli in Egidio da Viterbo e negli autori agostiniani del XVI secolo. Eugenio Garin ha insistito in più occasioni, e in modo assai efficace, sul radicarsi dell'apologetica cristiana elaborata dall'agostiniano Egidio da Viterbo nel terreno fertile del platonismo di Marsilio Ficino³³.

³⁰ M. Schmeisser, "Wie ein sterblicher Gott...". *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, cit., p. 154: «Ficino hat sich hier offenkundig wie Manetti an die Rede des Stoiker Balbus in Ciceros *De natura deorum* erinnert und seine Argumentation ist demgemäß an dieser Stelle Manettis Lobgesang des schöpferischen Menschen ähnlich [...]».

³¹ Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., University of Chicago Press, Chicago-London 1970, vol. II, p. 474: «[Ficino] thought of men [...] predominantly as a spiritual being, a rational immortal soul».

³² P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit; tr. it. cit. p. 355.

³³ Cfr. per es. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. II, pp. 424-425; Id, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1984³, p. 287. Sul rapporto tra Egidio da Viterbo e Marsilio Ficino cfr. A.M. Voci, *Marsilio Ficino ed Egidio da Viterbo*, in G.C. Garfagnini (a c. di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, Firenze 1986, pp. 477-508.

Egidio, una delle personalità più significative del Cinquecento filosofico e religioso italiano, generale dell'Ordine agostiniano e cardinale, oltre a promuovere un rinnovamento della Chiesa nella tradizione³⁴, sviluppa una originale prospettiva filosofica che, muovendo dall'esigenza di un recupero della sapienza antica, si sviluppa lungo la linea speculativa del platonismo cristiano e della tradizione cabalistica³⁵. L'operazione portata innanzi da Egidio, che trova il suo culmine nel commento delle sentenze di Pietro Lombardo *ad mentem Platonis*, è resa possibile proprio dal carattere del platonismo ficiniano cui si ispira. Ficino stesso, infatti, «intende fondare un'apologetica nuova (*philosophica quaedam religio*) sul platonismo, rimanendo legato alla tradizione cristiana»³⁶. Le *Sententiae ad mentem Platonis* di Egidio, composte nel primo decennio del Cinquecento, tracciano la via maestra seguita poi da altri autori agostiniani a lui legati in modo diretto o indiretto. Finora note soltanto attraverso le quattro copie manoscritte (fatta eccezione per gli *excerpta* editi nel 1954 da Eugenio Massa³⁷) esse sono state pubblicate assai di recente in edizione critica da Daniel Nodés³⁸. Come scrive Massa, nelle *Sententiae* «si trova un trattato *De hominis dignitate*, da allineare con quelli di Bartolomeo Fazio, Cristoforo Landino, Pico della Mirandola (a cui Egidio era non poco ostile)»³⁹. Come ha mostrato John O'Malley pubblicando una lettera di Egidio a Antonio Zoccoli, l'agostiniano ha modo di affrontare il tema della dignità dell'uomo ben prima di mettere mano all'ambizioso commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo⁴⁰. Databile all'epoca dell'ascesa al trono di papa Giulio II, dunque non prima del 1503, la lunga lettera è di estremo interesse per due ragioni fondamentali. La prima è individuabile nel legame istituito tra l'incarnazione e la dignità dell'uomo: «Through the

³⁴ Sulle idee di riforma della Chiesa, cfr. J.W. O'Malley, *Giles of Viterbo: a Reformer's Thought on Renaissance Rome*, in «Renaissance Quarterly», 1 (1967), pp. 1-11.

³⁵ Una illustrazione della prospettiva filosofico-teologica di Egidio in D. Gionta, «*Augustinus dux meus*»: la teologia poetica «*ad mentem Platonis*» di Egidio da Viterbo O.S.A., in *Atti del Convegno internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. III, Roma 1987, pp. 189-201. Per le opere cabalistiche di Egidio, cfr. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964; tr. it., *I cabalisti cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Milano 1985, pp. 114-130.

³⁶ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. II, p. 387.

³⁷ E. Massa, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo*, SEI, Torino 1954.

³⁸ Giles of Viterbo, *The Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus*, a c. di D. Nodés, Leiden, E.J. Brill, 2010.

³⁹ E. Massa, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis"*, cit., p. 26.

⁴⁰ J.W. O'Malley, *Man's Dignity, God's Love, and the Destiny of Rome. A Text of Giles of Viterbo*, in «*Journal Viator*» 3 (1972), pp. 389-416.

effects of the Incarnation man is raised to the dignity of a son of God»⁴¹. Il secondo motivo di interesse della lettera è il rapporto che Egidio intravede tra la condanna della «inanis philosophia»⁴², negatrice della dignità dell'uomo, e il rinnovamento della Chiesa⁴³.

La ben più ampia trattazione egidiana del tema della dignità dell'uomo nelle *Sententiae* è collocata «in un trattato sulle relazioni dell'anima con l'Assoluto»⁴⁴. Come per Ficino, la totalità dell'uomo si identifica per Egidio con la sua anima immortale. È dunque da un accurato esame della struttura dell'anima nel suo rapporto con il divino che è possibile dedurre la sua *dignitas* metafisica. La dottrina trinitaria dell'anima di matrice agostiniana, centrale – come si è visto – in quello scritto di Antonio da Barga che con tutta probabilità introduce storicamente il tema della dignità dell'uomo nella cultura umanistico-rinascimentale, è dominante nella riflessione egidiana. Per l'agostiniano l'anima umana è, nella sua struttura e nella dinamica che coinvolge le sue diverse funzioni, null'altro che «effigies et simulacrum Trinitatis»⁴⁵. In un passo significativo la concezione egidiana dell'anima riecheggia la relazione di memoria, intelletto e volontà che costituisce uno dei cardini speculativi del *De Trinitate* di Agostino⁴⁶:

Habes itaque ordines tres in anima: externum, ubi ratio volutati praeest; temporis, ubi eadem stat ratio in iis, sed ratio ut voluntatem antecedit, ita rursus a sensibus anteceditur. Praesent autem hac ratione, non laudi sed vitio dari solet. Habes denique ordinem perfecti atque naturae, ubi voluntas intellectui, amor intelligentiae, imperator subiectis et praecellit et imperat⁴⁷.

Il rapporto con la pagina agostiniana non è esplicito, e l'argomentazione si muove sul filo di un costante recupero della classicità filosofica e letteraria (da Platone a Virgilio, da Omero a Cicerone), ma – come efficacemente nota Trinkhaus – l'agostiniano «uses arguments drawn from Plato, but essentially recapitulating the traditional Augustinian position, to demonstrate that the image of God in man is in man's soul, since by man, one must mean man's soul»⁴⁸.

Tuttavia in Egidio questa originaria *cognatio* dell'anima umana con Dio

⁴¹ *Ivi*, p. 393.

⁴² *Ivi*, p. 405.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 394.

⁴⁴ E. Massa, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis"*, cit., p. 26.

⁴⁵ Giles of Viterbo, *The Commentary*, cit., III, 66, p. 206.

⁴⁶ Cfr. Agostino, *De Trinitate*, X, 11, 17-18.

⁴⁷ Giles of Viterbo, *The Commentary*, cit., III, 65, p. 205.

⁴⁸ Ch. Trinkhaus, *In Our Image and Likeness*, cit., vol. II, p. 527.

viene pensata in modo, per così dire, *dinamico*. È nel *reditus*, ossia nel ritorno dell'anima umana alla sua origine divina, che si attua la somiglianza della creatura con il suo creatore: nell'«attualizzazione assoluta del soggetto nell'Oggetto, realizzante la assoluta interiore e esistenziale dialetticità, che fa della stessa Trinità un minimo denominatore comune dell'essere»⁴⁹. Qui si può verificare tutta la dipendenza della prospettiva egidiana da quella linea speculativa che informa, attraverso Plotino e lo Pseudo-Dionigi, il platonismo cristiano del Rinascimento. L'ascesa dell'anima verso Dio, mediante il dinamismo finalistico fondato sull'analogia originaria tra l'anima umana e la dinamica delle persone divine, non conduce a una identificazione con Dio, ma porta con sé il permanere della distanza incolumabile tra la finitezza della creatura e il suo creatore:

Constat itaque imaginem divinam esse in anima, quam nosse oportet, ut divi per eam cognoscantur. Commune vero nihil Deo mortalibusque esse idcirco oportet. Imago enim haec participata est, alterius longe rationi, quam Deus sit, quem tamen omnium, quae in terris sunt, maxime propinquissimeque significat⁵⁰.

Sulla linea della trattazione egidiana del problema della dignità dell'uomo si muove l'agostiniano Girolamo Seripando (1492-1563)⁵¹. Allievo diretto di Egidio, legato ai circoli dell'evangelismo italiano, anch'egli coinvolto come il suo maestro nel governo dell'Ordine agostiniano come generale, collaboratore del cardinal Cervini durante il primo periodo di sessione del Concilio di Trento, cardinal legato nel corso dell'ultimo periodo di sessione del Concilio, la sua fama è legata al contributo teologico decisivo da lui fornito alla discussione conciliare intorno al problema della *giustificazione*⁵².

⁴⁹ E. Massa, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis"*, cit., p. 27.

⁵⁰ Giles of Viterbo, *The Commentary*, cit., III, 55, p. 159.

⁵¹ Per la conoscenza della figura e dell'opera di Seripando è imprescindibile lo studio di H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll., Rita Verlag, Würzburg 1937 (tr. inglese parziale, *Papal legate at the Council of Trent. Cardinal Seripando*, Herder, St. Louis-London 1947). Per un panorama complessivo dell'attività di Seripando nei suoi molteplici aspetti filosofici, teologici, ecclesiali, politici, cfr. A. Cestaro (a c. di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo. Nel V centenario della nascita*, Atti del Convegno di Salerno 14-16 ottobre 1994, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997. Un prospetto delle principali tendenze della storiografia critica su Seripando in A.M. Vitale, *Cristianesimo, qabbalah, platonismo. L'umanesimo cristiano di Girolamo Seripando nella letteratura critica*, in "L'Era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università di Napoli", IV.1, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 338-348.

⁵² Per indicazioni sulla relazione di Seripando con aspetti rilevanti della riflessione del suo maestro Egidio, quali la cultura cabalistica o la filosofia della storia, cfr. almeno F. Secret,

Tuttavia, prima di essere coinvolto nelle scottanti questioni contemporanee, a cominciare dal contrasto del movimento luterano, Seripando si impegna in un'intensa attività filosofico-teologica di cui sono testimonianza le *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica* e il trattato *De summo bono*. È in quest'ultima opera, inedita e trasmessa in un unico manoscritto, risalente alla metà degli anni Trenta del Cinquecento, che egli ha modo di affrontare il tema della *dignitas hominis*.

Sebbene nel *De summo bono* il tema della *dignitas hominis* non sia sviluppato in tutti i suoi aspetti e appaia soltanto in pochi passi inseriti peraltro organicamente nel complesso del trattato, tuttavia sembra utile dedicarvi qualche considerazione funzionale a far emergere l'impostazione di questo *topos* nell'antropologia della scuola platonico-agostiniana del Cinquecento. Seripando sembra pienamente consapevole della novità del tema, mostrando una notevole coscienza storica. L'attenzione alla dignità dell'uomo gli appare chiaramente sottovalutata nell'ambito di quella tradizione classica che pure per lui costituisce, sull'esempio di Egidio, il punto di riferimento speculativo: «Hominis tamen dignitatem, aut minus animadvertere veteres sapientes, aut illi animadversam atque exploratam invidere»⁵³. Fin dall'inizio la *dignitas* propria dell'uomo viene vista in relazione al fine divino che distingue l'anima umana da ogni altra creatura:

Quod si rebus singulis pro dignitate proprii respondent fines, homini, penes quem nascentium rerum imperia natura esse voluit, imperatore dignus finis statuendus erit⁵⁴.

È evidente che Seripando non lega la dignità dell'uomo al suo essere anima e corpo, come avviene nel trattato di Manetti. L'agostiniano, che muove dalla convinzione neoplatonica del corpo come «sepulchrum» dell'anima⁵⁵, ravvisa nella dimensione corporea un ostacolo al raggiungimento di quel fine trascendente da cui l'uomo trae la sua *dignitas*. Questo non significa che il corpo dell'uomo sia privo di qualsiasi valore; esso è il mezzo

Girolamo Seripando et la Kabbale, in «Rinascimento», 14 (1963), pp. 251-268; M. Deramaix, «*Spes illae magnae*». *Girolamo Seripando lecteur et juge de l'«Historia viginti saeculorum» de Gilles de Viterbe*, in «AION», 27 (2005), pp. 209-237. Sui rapporti di Seripando con i circoli dell'evangelismo italiano, v. A. Prosperi, *Evangelismo di Seripando?*, A. Cestaro (a c.), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, cit., pp. 33-49. Sul contributo seripandiano al problema teologico della giustificazione, V. Grossi, *La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti Tridentini*, in «Analecta Augustiniana», 41 (1978), pp. 7-24.

⁵³ G. Seripando, *De summo bono*, Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII E 40, f. 15v.

⁵⁴ *Ivi*, f. 17v.

⁵⁵ *Ivi*, f. 19v.

con cui l'uomo manifesta la sua centralità nella creazione. Tuttavia, come avviene in Ficino, l'uomo intero è identificabile con l'anima, e il corpo non costituisce una parte dell'uomo ma soltanto un suo mezzo.

Atqui si priorem Platonis *Alcibiadem*, in quo de homine disputatur, legas, non esse hominem hunc qui digito demonstratur, sed animum, qui videri non potest, vere hominem et esse et dici, ratione haud equidem contemnenda percipies. Imperat enim regit, utitur rebus aliis, is qui vere sit homo, haec autem ad corpus referri minime possunt, immo vero corpus id praecipue est, cui animus imperat, quod regit, quo utitur, organum itaque hominis est corpus, non pars⁵⁶.

«Homo est animus», ripete dunque Seripando con Ficino. Il fondamento della dignità dell'uomo è la originaria «cognatio Dei et animorum»⁵⁷, ossia la condizione della sua ascesa a Dio. Il tema della *dignitas hominis*, come d'altra parte avveniva già in Egidio, viene inserito nel contesto dinamico dell'ascesa della *mens* verso l'*unum-bonum* e sviluppato tenendo presente l'accezione dinamico-ascensionale in cui viene interpretata la dottrina dell'analogia dagli autori agostiniani⁵⁸.

Nel *De summo bono* si delinea così un'antropologia filosofica e teologica cristiana che, attingendo da un lato alle fonti del pensiero biblico-patristico, dall'altro a quelle della *prisca theologia*, si pone in dialogo critico con le teorizzazioni rinascimentali della *dignitas hominis*. Nel trattato seripandiano emerge, in una cornice metafisica di tipo neoplatonico, una precisa concezione dell'uomo e della sua *dignitas* metafisica. Nel tratteggiare questo tema Seripando si muove entro quell'eredità agostiniana che, in una linea ideale che dal *De Trinitate* di Agostino giunge sino alle *Sententiae ad mentem Platonis* di Egidio da Viterbo, manifesta tutta la sua fecondità speculativa nella consapevole opposizione a quelle tendenze materialiste di cui il *De immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi del 1516, con la sua interpretazione radicale dell'aristotelismo, rappresenta la testimonianza più alta⁵⁹.

⁵⁶ *Ivi*, ff. 19r-19v.

⁵⁷ *Ivi*, f. 32v.

⁵⁸ Cfr. E. Massa, *I fondamenti metafisici della "dignitas hominis"*, cit., pp. 38-41.

⁵⁹ Sulla radicalità della lettura pomponazziana dell'aristotelismo cfr. M. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986. Lo studio di Pine contiene una ampia e dettagliata ricostruzione della polemica seguita alla pubblicazione del *De immortalitate animae*, nella quale gli agostiniani ebbero parte non irrilevante. Interessanti indicazioni sulla lettura pomponazziana del *topos* della *dignitas hominis*, frutto della recezione della tradizione rinascimentale, nel recente V. Sorge, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Mimesis, Milano 2010, pp. 112 ss.

