

*Circe, la «virtus loci», il determinismo
nel De incantationibus di Pomponazzi*

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

This paper focuses on the threefold 'physical' explanation of the homeric myth of Circe, which Pomponazzi's *De incantationibus* opposed to Christian demonologists. Pomponazzi aimed to prove that men's metamorphosis into animals as well as the so-called 'miracles' are not the effect of demons' action, but depend on the movements of the stars. Celestial bodies execute the 'divine' (but impersonal) design of eternal preservation of all sublunary species. The hierarchical submission of Nature to universal causality includes also human acts, being man's soul *forma materialis* (according to *De immortalitate animae*). Therefore, determinism was already accepted by Pomponazzi since 1516.

Keywords: *metamorphosis, materialism, astrology, determinism*

1. Una consolidata tradizione storiografica individua nel pensiero pomponazziano uno sviluppo significativo e radicale sul tema del libero arbitrio. Il punto di crisi si situerebbe all'interno del *De incantationibus* (1520), dove Pomponazzi riconosce che la libertà è privilegio del solo sapiente, escludendo i *vulgares* dall'esercizio di una scelta autonoma e consapevole. Ma il nodo problematico si scioglierebbe soltanto nel *De fato* con l'accettazione di una visione deterministica di ispirazione 'stoica'; e si tratterebbe di un'accettazione non priva di oscillazioni, lacerazioni interne e ripensamenti, come sembra manifestare la teoria della libertà come *voluntas* esposta nel III libro.¹

Questa lettura in chiave di evoluzione si scontra con una difficoltà a mio parere insormontabile: alla data del *De immortalitate animae*

¹ Una discussione delle posizioni più significative in V. Perrone Compagni, *Critica e riforma del Cristianesimo nel «De fato» di Pomponazzi*, in P. Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio, la predestinazione*, trad. it. di V. Perrone Compagni, Aragno, Torino 2004, I, pp. IX-CLVIII.

(1516) Pomponazzi ha già fatto proprio uno schema esplicativo della realtà interamente regolato dalla causalità stellare. Per quanto il testo eviti accuratamente di sfiorare il problema del libero arbitrio, l'orientamento determinista, implicito nella tesi dell'anima come forma materiale e motore mosso dall'oggetto esterno, emerge con tutta evidenza nella trattazione di un'altra questione. Esaminando la casistica di «fatti accertati» che potrebbero essere invocati a prova dell'immortalità dell'anima (sogni, apparizioni, profezie),² Pomponazzi estende la discussione al problema dell'azione dei demoni nel mondo sublunare. La questione demonologica è pertinente: l'esistenza di demoni e angeli renderebbe infatti inutilizzabile uno dei punti forti della confutazione antitomistica del *De immortalitate*, ossia il rimando al principio aristotelico che limita il numero delle sostanze immateriali alle Intelligenze motrici delle sfere ed esclude perciò la possibilità di una «folla infinitamente infinita» di anime individuali disincarnate, che continuerebbero la loro esistenza in stato di oziosità.³ La *solutio* proposta da Pomponazzi per spiegare i portenti senza ricorrere alla demonologia cristiana (condivisa da «quasi tutte le altre religioni», ma anche da «Platone, Avicenna e molti altri») riconduce questi *experimenta* alla 'cura' che le Intelligenze separate esercitano mediante i corpi celesti sul mondo sublunare. Non solo il divenire fisico, ma la stessa storia dell'uomo dipendono dalla provvidenza degli enti superiori, che operano «in rapporto alle condizioni dei tempi e dei luoghi» per portare a compimento il disegno impersonale della conservazione delle specie.⁴ Ma se ogni accadimento naturale e storico è regolato dall'ordinata rivoluzione degli astri, Pomponazzi ha già messo in discussione il fondamento della libertà, perché ha collocato la sfera del contingente nel contesto teleologicamente disposto dalle cause superiori: anche l'anima

² P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, 13, trad. it. di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 1999, pp. 81-83 [pp. 158-162]. I rimandi sono a questa traduzione; segnalo tra parentesi quadre le corrispondenti pagine della edizione latina con traduzione tedesca, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, hrsg. von B. Mojsisch, Meiner, Hamburg 1990.

³ Ivi, 9, pp. 47, 51 [pp. 88, 96]. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XII, 8, 1074a13-15, 19-23.

⁴ Pomponazzi, *Trattato*, cit., 14, pp. 103-105 [pp. 202-218]. F. Graiff, *I prodigi e l'astrologia nei commenti di Pietro Pomponazzi al «De caelo», alla «Meteora» e al «De generatione»*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medioevale», II, 1976, pp. 331-334, indica in questa risposta il nucleo dell'indagine successiva di Pomponazzi. P. Zambelli, *Di un'opera clandestina del Pomponazzi e del suo eclettismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 24, 2004, pp. 286-287 (già apparso in versione inglese, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 6, 2001, pp. 87-115), ne sottolinea la continuità tematica con il *De incantationibus*, ma non rileva il suo collegamento anche con il determinismo del *De fato*.

razionale, come le altre forme materiali, è sottoposta alla stessa legge di causalità che governa la natura. Si potranno istituire legittime distinzioni tra classi di anime, qualificando il comportamento dell'uomo come una attività più complessa e più perfetta in rapporto all'agire degli animali – nel rispetto del contenuto reale di quel *secundum quid* di immaterialità che Pomponazzi ha riconosciuto all'anima dell'uomo;⁵ ma una libertà piena, nel senso indicato da certi passi della *Nicomachea*, da Alessandro di Afrodisia e dai pensatori cristiani, non può più essere affermata.

Se ne avvidero subito i primi obiettori dell'appena pubblicato *De immortalitate*, che non si limitarono a sollevare perplessità e quesiti sulla esegesi pomponazziana in materia di psicologia, ma seppero trarre tutte le conseguenze che dal riconoscimento della materialità dell'anima si riverberavano sull'autonomia della volontà umana. Basta scorrere il II libro dell'*Apologia* (1518), in cui Pomponazzi espone, controbattendole, le critiche mosse alla sua interpretazione mortalista di Aristotele: al problema del libero arbitrio fa riferimento diretto la prima *dubitatio* di Pietro Manna; vi ritorna indirettamente anche Virgilio Girardi, prendendo avvio dal problema degli indemoniati.⁶

Nella sua replica Pomponazzi disegna un quadro cosmologico ormai incompatibile con un'etica della libertà. La trasmissione di vita si genera dalle Intelligenze (gli 'dei') e si diversifica mediante il movimento delle stelle, che regola l'eterna vicenda di generazione e corruzione delle specie sublunari e di ogni altro ente venga all'essere.⁷ Questa struttura cosmologica è effetto e insieme oggetto della cura che gli enti superiori

⁵ Pomponazzi, *Trattato*, cit., 9, pp. 42-61 [pp. 78-116].

⁶ P. Pomponazzi, *Apologia*, II, 4, in Id., *Tractatus acutissimi, utilissimi et mere peripatetici*, sumptibus haeredum Octaviani Scoti, Venetiis 1525 (ripr. anast. Eurocart, Casarano 1995), f. 68vb: «Petrus Manna Cremonensis, vir acerrimi ingenii gravissimique iudicii, cum tractatum nostrum legisset, haec ad me scripsit: "Circa ea quae dixisti in tuo tractatu de animorum immortalitate, haec occurrunt dubitanda. Primo, quoniam si corruptibilis esset humana anima, difficile videtur posse salvare libertatem eius, cum sit subdita caelo sicut et bruta"; f. 69ra: «Vergilius Girardus Bononiensis, hic Bononiae logicam docens, rationabiliter dubitavit. Inquit enim: "Si haec opera daemoniacorum reducuntur ad corporis dispositionem et motum astrorum veluti in causam, quum loquutio sit ad placitum et redacta ad voluntatem nostram, veluti placet Aristoteli in primo *Peri hermeneias*, tunc astra essent causa in nobis eorum quae sunt ad placitum et actuum liberi arbitrii; quo concesso, aufertur omnis potestas liberi arbitrii"». La traduzione italiana dell'*Apologia*, da me curata, è di prossima pubblicazione.

⁷ Ivi, II, 5, f. 70ra: «cum iste mundus inferior de necessitate mundo superiori contigetur, ut inde omnis virtus hic inferior gubernetur, sicuti in principio *Metheororum* scribitur, ideo omnes effectus hic existentes dependent a Deo et Intelligentiis, non quidem agentibus sine medio in haec inferiora, sed mediantibus corporibus coelestibus, veluti octavo *Physicorum*, secundo *De generatione* et duodecimo *Metaphysicae* traditur».

esercitano *in universali* (ossia sulla specie),⁸ individualizzandosi poi nel mondo inferiore in relazione alla disposizione del soggetto recipiente, «allo stesso modo in cui la natura ha come fine la specie e tuttavia produce soltanto l'individuo».⁹ La concezione della provvidenza implica una connessione tra volontà e causalità superiore che si definisce già negli stessi termini del *De fato*: «quegli enti superiori concorrono [...] anche agli effetti prodotti da tutti gli enti razionali – sia che provengano dall'intelletto, sia che provengano dalla volontà. Perciò essi sono cause anche di tutti gli effetti che avvengono per scelta e che sono soggetti al comando della volontà».¹⁰

Nella dichiarazione mortalista del 1516 sono dunque sottintesi i temi fondamentali di un determinismo cosmologico ed etico che non verrà 'scoperto' negli anni successivi, ma soltanto esplorato e messo a punto fino alla sua esposizione definitiva e nient'affatto aporetica nel *De fato*. Il nesso tra psicologia materialistica ed etica deterministica è indicato senza equivoci dal III libro del *De fato*:

la volontà segue sempre l'intelletto, sia che l'intelletto giudichi bene sia che giudichi male. Che poi l'intelletto giudichi bene o male [...] dipende dalla buona disposizione che l'intelletto ha contratto dal corpo al momento della generazione. *Infatti* per Aristotele l'anima è mortale e, secondo lui, è inseparabile dal corpo, come ho sostenuto nei tre trattati che ho dedicato all'immortalità dell'anima [...]. L'intelletto poi ragiona bene o male grazie alle disposizioni esterne: per esempio, gli influssi dei corpi celesti, il rapporto con uomini istruiti, la disponibilità del necessario per mangiare e vestirsi e così via. Ma tutte queste disposizioni sono sottoposte al fato e in senso assoluto non sono in nostro potere.¹¹

⁸ *Ibidem*: «Cum autem illa abstracta haec inferiora gubernent intelligendo et volendo habentque se ad haec inferiora sicut artifex ad artificiatum, ideo necesse est ut cognoscant et curent ista inferiora, veluti sapienter Averrois et in libro *De divinatione per somnium* et in decimo octavo, trigesimo sexto, quinquagesimo primo, quinquagesimo secundo commentis duodecimi *Methaphysicae* scribit, [...] secundum modum convenientem ipsis Intelligentiis. Qui modus [...] dici tamen potest universalis cognitio, quoniam una cognitio numero sufficit ad omnia individua secundum unam rationem et secundum omne tempus. Verum in his inferioribus fit multiplicatio et diversitas secundum corporis et materiae diversitatem».

⁹ Ivi, f. 69rb: «Quod namque in universali intelligitur, in particulari generatur, veluti natura intendit speciem et tamen non producit nisi individuum».

¹⁰ Ivi, f. 70ra: «Quapropter dicimus illa superiora non solum concurrere ad irrationabilium effectus, verum et omnium rationabilium, sive effectus illi procedant ab intellectu, sive a voluntate. Quare et omnium eorum quae sunt secundum placitum et voluntatis imperio subditorum causae sunt».

¹¹ Pomponazzi, *Il fato*, cit., III, 10, 11-14, pp. 553-555 [pp. 275-276]; il corsivo è mio. Cito da questa traduzione, che riproduce a fronte il testo critico curato da R. Lemay; segnalo tra parentesi quadre anche le corrispondenti pagine di quella edizione, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, ed. R. Lemay, Thesaurus

2. L'indagine posteriore al *De immortalitate animae* si era proposta appunto di individuare le cause 'esterne' che influiscono sulla costituente materiale del sinolo, determinandone le «disposizioni», premesse ineludibili per il funzionamento dell'intelletto e per lo svolgersi dell'atto deliberativo. Il problema è affrontato da una duplice prospettiva: da una parte spostando l'attenzione sulla considerazione delle proprietà accidentali dipendenti dalla materia, che condizionano le attività della forma; dall'altra, ricostruendo la subordinazione gerarchica delle cause prossime rispetto alle cause remote.

Nel *De incantationibus* Pomponazzi si interroga con sistematicità sulla relazione che connette gli eventi sublunari ai corpi celesti, tentando di coordinare in una struttura causale organica, compatta e rigorosa la mondana *varietas* – tutti i fenomeni che accadono in deroga a quel 'per lo più' che è quanto noi conosciamo della natura. La ricerca delle cause naturali dei fatti straordinari non è frutto di semplice curiosità per le infinite manifestazioni di una «natura maga»;¹² è invece una necessità interna al sistema pomponazziano: se non sempre (o quasi mai) questi eventi si lasciano classificare nell'ambito dell'*ut in pluribus*, si tratta di mostrare che essi interrompono solo in apparenza la regolarità del corso della natura, perché dipendono in realtà dalla connessione necessaria delle leggi del cosmo e sono *intenta per se* dall'ordine delle cause universali. Il 'raro' diviene perciò un frammento di conoscenza empirica, che aiuta a ricostruire nella sua interezza il disegno unitario soggiacente a ogni fatto della natura e della vita umana; diviene, insomma, 'storia', estensione artificiale dell'esperienza inevitabilmente limitata dell'individuo, surrogato di quella impossibile conoscenza completa della catena cause/effetti che, se potesse realizzarsi, consentirebbe all'uomo di cogliere nella sua interezza l'ordine armonico che governa il tutto.¹³ Nel *De incantationibus*

Mundi, Lucani 1957.

¹² Su questo luogo comune nella letteratura rinascimentale, cfr. almeno M. Ficino, *El libro dell'amore*, VI, 10, a c. di S. Niccoli, Olschki, Firenze 1987, pp. 144-145; Id., *In Apologiam Socratis epitome*, in *Opera*, ex officina henricpetrina, Basileae 1576, II, p. 1388, (réimpr. Phénix Editions, Paris 2000); G. Pico della Mirandola, *Oratio*, ed. e trad. it. di S. Marchignoli, in P. C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del «Discorso» sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 144.

¹³ Cfr. al-Kindi, *De radiis*, 2, éd. par M.Th. d'Alverny - F. Hudry, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 41, 1974, p. 223: «Si enim alicui datum esset totam conditionem celestis armonie comprehendere, mundum elementorum cum omnibus suis contentis in quocumque loco et quocumque tempore plene cognosceret tanquam causatum per causam». Sul *De radiis*, P. Travaglia, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of the rays in al-Kindi*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999. Pomponazzi non cita mai il *De radiis*, che però è certamente una delle fonti del fatalismo del *De incantationibus* e del *De fato*.

l'uso delle fonti storiche costituisce quindi l'ossatura del procedimento di ricerca scientifica. Contro l'ipotetico rimprovero di intrecciare indebitamente filosofia e storia Pomponazzi rivendica il ruolo ausiliario della storia nell'accertamento del *quia*:

il compito del filosofo è quello di individuare le cause degli effetti naturali; e tuttavia egli non potrebbe adempiere a questo compito se non sapesse che quel certo effetto esiste (*ignorato 'quia est'*) [...]. Poiché effetti simili accadono rarissimamente, era necessario renderli noti; e nessuna arte può farlo meglio e più appropriatamente della storia.¹⁴

Perciò Pomponazzi può affermare che «senza la storia non è possibile essere un buon filosofo naturale»,¹⁵ cioè non è possibile collocare i fenomeni relativi a un singolo tempo e a un singolo luogo nella prospettiva della vicenda universale.

Tra i molti temi che il *De incantationibus* attinge dall'indistinto repertorio della tradizione storica, della erudizione letteraria e del folklore popolare, uno dei più celebri è senza dubbio costituito dalla leggenda della trasformazione di uomini in animali, che moralisti e mitografi avevano già esplorato in tutti i suoi possibili registri significanti. Il problema è avanzato nel capitolo 11, ove un ipotetico contraddittore raccoglie una serie di considerazioni teoriche e di testimonianze autorevoli per denunciare l'insufficienza della spiegazione *in via naturae* proposta nei capitoli precedenti. Secondo la settima *dubitatio*, la riconduzione dei fenomeni straordinari alla causalità esercitata dalle Intelligenze e dai corpi celesti non ne esaurisce tutte le possibili modalità:

¹⁴ P. Pomponazzi, *De incantationibus*, 12 [p. 296]: «cum philosophi sit causam naturalium effectuum reddere, hoc autem fieri non potest ignorato 'quia est', ut *Posteriorum* secundo scribitur. Tales autem effectus rarissime sunt; ideo fuit necessarium eos declarare. Nulla autem ars melius et accomodatius hoc facere potest ipsa historia. Hinc est quod historia usi sumus; et quamvis multa modernorum occurrerent ad hoc negotium pertinentia, tamen, ut maior fides adhibeatur, non adducere curavi nisi gravissimos et approbatos historiae scriptores». Cfr. Aristotele, *Secondi analitici*, II, 1, 89b33-35. Il *De incantationibus*, sottoscritto nel luglio del 1520, fu stampato solo nel 1556 a Basilea con il titolo *De naturalium effectuum causis sive De incantationibus*, a cura di Guglielmo Gratarol, che lo ristampò una seconda volta nel 1567 assieme al *De fato*. Cito dal testo critico da me curato e tradotto di prossima pubblicazione, segnalando tra parentesi quadre le corrispondenti pagine della seconda edizione Gratarol (ripr. anast. Olms, Hildesheim-New York 1970). Sui criteri editoriali del Gratarol, cfr. M. Doni, *Il «De Incantationibus» di Pietro Pomponazzi e l'edizione di Guglielmo Grataroli*, «Rinascimento», 15, 1975, pp. 183-230.

¹⁵ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 10 [p. 121]. Sulla 'esperienza' come insieme di astrologia e storia A. Ingegno, *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Sansoni, Firenze 1977, pp. 42-43.

La settima obiezione riguarda il fatto che non risultano essere state ricordate tutte le modalità in cui si realizza l'incantazione. Varrone infatti racconta che sulla via del ritorno da Troia i compagni di Diomede furono tramutati in uccelli, che ancora molto tempo dopo volavano in prossimità del tempio di Diomede; racconta anche che la famosissima maga Circe «tramutò in bestie i compagni di Ulisse» e che gli Arcadi si trasformavano in lupi se attraversavano un certo stagno. Tutti questi effetti non possono essere ricondotti a una qualche causa naturale. Perciò, oltre alle Intelligenze e ai corpi celesti, bisogna ammettere che Dio agisce direttamente e che esistono angeli e demoni.¹⁶

L'obiezione è attinta letteralmente da un argomento esaminato dal *De potentia* di Tommaso, che riproponeva episodi già ricordati dalla *Città di Dio* di Agostino.¹⁷ La dipendenza da queste fonti dimostra che Pomponazzi non si avventura nel malfermo territorio del mito metamorfico per ingenua credulità o per acritica accettazione delle *auctoritates*,¹⁸ e neppure per un astratto desiderio di cimentarsi con fatti particolarmente restii a lasciarsi collocare nel contesto ordinato delle leggi naturali. A guidare la ricerca delle cause fisiche di queste «dotte corbellerie»¹⁹ è piuttosto una esigenza esterna, storica e pratico-politica. Che Pomponazzi creda alla leggenda di Circe è dubbio e comunque ininfluenza. La favola della trasformazione di uomini in bestie aveva infatti trovato stabile collocazione nel dossier 'sperimentale' di demonologi e inquisitori: il *Malleus maleficarum*, per citare l'esempio cronologicamente più vicino a Pom-

¹⁶ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 11 [pp. 217-218]: «Septima dubitatio est quoniam non omnes modi incantationis videntur esse rememorati. Varro namque narrat socios Diomedis, revertentes a Troia, in aves fuisse conversos, quae longo tempore post circa templum Diomedis volabant. Narrat etiam quod Circe, famosissima maga, "socios Ulixis mutavit in bestias" et quod Arcades, quodam stagno transito, vertebantur in lupos. Haec autem in aliquam causam naturalem non videntur posse referri: quare praeter Intelligentias et corpora caelestia necessarium est dare Deum immediate agentem et dare angelos et daemones».

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *De potentia Dei*, q. 6, a. 4, arg. 6, ed. P. Pession, in Id., *Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino-Roma 1965, p. 170; Agostino, *De civitate Dei*, XVIII, 16-17, ed. B. Dombart-A. Kalb, Turnhout, Brepols 1955, pp. 606-607. Cfr. Virgilio, *Bucoliche*, VIII, 70. La leggenda dei compagni di Diomede è registrata anche dallo ps. Aristotele, *De mirabilibus auscultationibus*, 856a-857b, e Plinio, *Naturalis historia*, X, 61, 127. Le metamorfosi di Circe sono narrate in Omero, *Odissea*, X, 230-243, e Ovidio, *Metamorfosi*, XIV, 248-307. Sulla trasfigurazione degli Arcadi Plinio, *Naturalis historia*, VIII, 34, 81.

¹⁸ Cfr. invece C. Innocenti, in P. Pomponazzi, *Gli incantesimi*, trad. it. di C. Innocenti, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 150, nota 369; Ead., *Il fondamento astrologico della realtà nel «De incantationibus» e nel «De fato» di Pietro Pomponazzi*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1997-I, pp. 75-76, nota 79.

¹⁹ Come bonariamente le definiva B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965, p. 317.

ponazzi e storicamente più importante, riaffermava anche attraverso gli incantesimi di Circe l'esistenza del demonio, il suo incessante intervento nella vita dell'uomo e il ruolo di mediazione e difesa svolto dalla Chiesa.²⁰ Pomponazzi scrive il *De incantationibus* proprio in opposizione all'ideologia su cui si sostiene il *Malleus* – non per difendere le streghe, ma se mai con l'intento di ricondurre ogni azione umana sul piano della responsabilità individuale, socialmente perseguibile: offrendo una spiegazione della realtà fisica libera da intrusioni soprannaturali, Pomponazzi crede di poter anche rifondare l'etica civile sulla base di quella terrena *eupraxia* in cui già il *De immortalitate animae* individuava il nucleo della vita sociale.²¹ Smontare l'edificio della demonologia comporta l'obbligo di passare in rassegna tutti gli aspetti del miracoloso, riconducendoli uno per uno nell'ambito di una struttura causale accessibile e controllabile dalla ragione: l'analisi dei luoghi comuni dell'immaginario collettivo cinquecentesco è perciò imposta a Pomponazzi dai suoi stessi obiettori, che citano proprio questi 'fatti' per provare l'esistenza dei demoni. E nella discussione sulle metamorfosi, apparentemente marginale e forse un po' stravagante, si possono cogliere non solo le convinzioni epistemologiche di Pomponazzi e certe sue idiosincrasie culturali e personali, ma soprattutto le linee portanti della sua riflessione sulle leggi del divenire naturale: anche Circe, «veneficarum celeberrima»,²² contribuisce alla ricostruzione teorica dell'ordinamento deterministico della realtà.

La replica alla *dubitatio* è articolata in tre risposte progressivamente più generali. Da una parte il succedersi di soluzioni differenti si sviluppa in armonia con l'orientamento complessivo del *De incantationibus*, interessato a spostare la riflessione circa le 'meraviglie' naturali dal piano della causalità sublunare a quello della causalità stellare; dall'altra parte, il procedere per accumulazione di ipotesi è coerente con la premessa metodologica dell'indagine fisica pomponazziana: poiché le potenzialità della natura ci sono in gran parte ancora ignote, il tentativo umano di rintracciare le cause *in rebus naturalibus* giunge a formulare una serie di congetture verosimili, ma non riesce a organizzarsi come scienza certa.²³ La caratterizzazione del sapere naturale come ricerca inconclusa, che si

²⁰ H. Institoris (Kramer) - J. Sprenger, *Malleus maleficarum*, I, q. 10; II, q. 7, [Peter Drach, Speier, 1487], ff. d6ra-d7vb, h3vb-h5ra (Wiedergabe des Erstdrucks von 1487, hrsg. von A. Schnyder, Kümmerle Verlag, Göppingen 1991, pp. 59-61, 118-120).

²¹ Pomponazzi, *Trattato*, cit., 14, pp. 84-91 [pp. 164-180].

²² Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 10 [p. 188].

²³ Ivi, 4 [p. 60]: «Certe multa sunt naturalia, quorum causas nescimus reddere»; 10 [p. 174]: «Et medici ponunt [...] aliqua simplicia esse invicem componibilia et aliqua non; quorum causas ignoramus, sed tantum in eis dicimus quoniam talia».

muove tra supposizioni, incertezze, ripensamenti e sviluppi successivi,²⁴ è dichiarata in più occasioni e trova sistematica applicazione anche sul piano espressivo: costantemente il *De incantationibus* introduce le varie *solutiones* facendo ricorso a una terminologia ‘congetturale’ («non irrationabile est», «verisimile est», «fortasse»). Del resto, l’ultimo scritto che Pomponazzi vide stampato, il *De nutritione et augmentatione* (1522), enuncerà il principio in modo esplicito:

Dare un giudizio certo e fermo nell’ambito della natura è tipico dell’uomo temerario e ignorante, che non sa dove risieda la difficoltà. Costui assomiglia a un guerriero inesperto che si getta nella battaglia senza consapevolezza del pericolo. Perciò io credo che nell’ambito della natura abbiamo piuttosto a che fare con congetture che con una scienza certa.²⁵

Oggetto di scienza certa è il quadro cosmologico e metafisico che regola teleologicamente il divenire del mondo sublunare secondo la legge necessaria di un disegno impersonale superiore; oggetto di congettura è invece la varietà delle disposizioni materiali nella loro relazione con le cause celesti. In questa prospettiva, il *De incantationibus*, che è stato spesso considerato l’opera più brillante di Pomponazzi, rappresenta al contrario la sua opera più ‘tormentata’, la più fitta di spiegazioni proposte come verosimili e ragionevoli, ma presto accantonate e superate da nuove ipotesi – un’opera, tra l’altro, che forse era ancora *in progress* quando cominciò a circolare, come sembra attestare la situazione intricatissima dei manoscritti.

3. Nella prima risposta Pomponazzi riferisce la posizione di quanti negano la veridicità dei fenomeni citati nell’obiezione e considerano le metamorfosi una pura invenzione letteraria. Plinio il Vecchio riteneva che la leggenda dei compagni di Diomede tramutati in uccelli fosse la

²⁴ Ivi, 9 [pp. 106-107]: «Et quamquam nos non existimemus ei dubitationi ad plenum satisfacere, credimus tamen aliquos futuros post nos, qui ei magis satisfacient: scientiae enim fiunt per additamenta, ut secundo *Metaphysicae* et in fine secundi *Elenchorum* scribitur»; Peror. [pp. 325-326]: «In his vero quae ad disciplinam peripateticam pertinent, [...] sic quoque ego servandum puto, ut nostrae responsiones tam diu teneantur, donec meliores reperiantur. Ego enim in hac materia verius nihil quam aliquid ab aliis accepi. Difficile autem invenire et perficere: quare sat sit invenisse, si non perfecim. Nam scientiae per additamenta fiunt; et “nisi Phrinis fuisset, Timotheus non fuisset”, ut scribitur secundo *Metaphysicae*». Cfr. Aristotele, *Metafisica*, II, 1, 993b2-3, b11-18; *Confutazioni sofistiche*, 34, 183b17-22.

²⁵ P. Pomponazzi, *De nutritione et augmentatione libellus*, I, 25, in Id., *Tractatus acutissimi*, cit., f. 130vb: «Ad haec dicendum quod in naturalibus firmum et certum iudicium dare est hominis temerarii et ignorantis, qui nescit ubi stat rei difficultas. Et est similis bellatori inesperto, qui se committit pugnae absque periculi cognitione. Quare magis in naturalibus, ut opinor, sunt coniecturae quam certa scientia».

trascrizione in linguaggio fantasioso di un'osservazione etologica: le cataratte (o uccelli diomedei) non solo vivono esclusivamente nell'isola dell'Adriatico dove sorge il tempio di Diomede, ma sembrano addirittura capaci di distinguere i Greci dai barbari, accogliendo festosamente i primi e schiamazzando contro tutti gli altri, quasi rendessero omaggio «alla stirpe a cui apparteneva Diomede». Pomponazzi aggiunge che forse Plinio avrebbe ricondotto a un qualche dato naturale analogo anche l'origine del mito di Circe e della trasformazione degli Arcadi; ma non sarebbe facile indovinare (*vaticinari*) quale fenomeno abbia ispirato in questi casi l'inventività dei poeti, perché dalla poesia non è possibile ricavare conoscenze di ordine scientifico.²⁶

Il richiamo alle *fabulae* offre a Pomponazzi l'occasione per ribadire la propria insofferenza verso l'utilizzazione in sede filosofica di queste presunte testimonianze di una antichissima sapienza:

In queste invenzioni e in questi apologhi gli uomini parlano infatti in molti modi. Perciò nel III libro della *Metafisica* Aristotele ha detto che la metafora è chiara soltanto a chi escogita la metafora; e quindi egli ha respinto assolutamente questo modello di procedimento filosofico, considerandolo del tutto estraneo al filosofo, anche se si addice particolarmente ai poeti e talvolta agli oratori, come lo stesso Aristotele afferma nella *Poetica* e nella *Retorica*.²⁷

L'opposizione tra il linguaggio poetico e il rigoroso procedere dell'argomentazione razionale sottintende in realtà la contrapposizione tra

²⁶ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 12 [pp. 268-269]: «Credunt enim aliqui, velut Plinius Secundus quadragesimo quarto capite decimi libri *Naturalis historiae*, illa esse fabulosa et poetarum commenta, illudque de Diomedis sociis in aves conversis ideo confictum a poetis fuisse, quoniam aves diomedae, sive cataractae dictae, in solo totius orbis loco visuntur, in insula ubi tumulus et delubrum Diomedis extant, contra Apuliae oram, fulicarum similes; et quoniam advenas barbaros clangore infestant, Graecis autem tantum adulantur miro discrimine, velut generi Diomedis hoc attribuunt. Idemque existimo Plinium dixisse de sociis Ulixis et Arcadibus versis in bestias ex aliquo consimili; quod difficile esset vaticinari, cum de hoc haberi scientia non possit».

²⁷ Ivi, 12 [p. 269]: «Nam in istis figmentis et apologis homines multis modis loquuntur. Quare Aristoteles tertio *Metaphysicae* dixit metaforas notas esse solum illis qui metaforas faciunt: quare hoc genus philosophandi penitus a se reicit tanquam omnino a philosopho alienum, etsi poetis maxime conveniat et aliquando oratoribus, ut ipse Aristoteles in *Poesi* et *Rhetorica* dicit». Cfr. Aristotele, *Metafisica*, III, 4, 1000a9-20; *Poetica*, 22, 1459a6-8; *Retorica*, III, 2, 1405a; Averroè, *In Metaphysicorum libros commentarii*, III, comm. 15, in Aristotele, *Omnia quae extant opera cum Averrois commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562-1574 (ripr. anast. Minerva, Frankfurt a. M. 1962), VIII, f. 55B-D: «omnes loquentes in Divinis etc.. Et intendit per loquentes in Divinis loquentes sermonem extra intellectum hominis; et ideo dixit quod isti in sermone suo sufficiunt sibi, non nobis, quia ipsi intelligunt per apologos aliquas intentiones, per quas sunt contenti [...] et ipsi intelligunt intentiones, quas ipsi apologizaverunt in hoc».

platonismo e aristotelismo e implica tanto un giudizio sulla adeguatezza dei due metodi nell'acquisizione della verità, quanto una valutazione di ordine pratico, relativa alla loro capacità di persuasione. Dal primo punto di vista, Pomponazzi rifiuta qualsiasi fondamento dimostrativo al parlare platonico per apologetici, «omnino a philosopho alienum»; il giudizio è ribadito in molti altri luoghi²⁸ e toglie verosimiglianza all'interpretazione di quanti ravvisano nelle ultime opere pomponazziane un progressivo distacco da Aristotele e l'apertura verso il platonismo.²⁹ La constatazione delle insufficienze dell'aristotelismo, frequente soprattutto nei corsi universitari e solo su specifiche questioni, non si traduce mai in una dichiarazione di sfiducia e nell'abbandono dell'intero quadro concettuale, ma è piuttosto la presa d'atto, libera da ogni miope ossequio all'*auctoritas*, di uno sviluppo errato o incompleto dell'argomentazione di Aristotele, che in quel particolare luogo è venuto meno al rigore dei principi della sua filosofia – per limitatezza di esperienza, per umana debolezza o per scelta di opportunità pratica;³⁰ ma quando Pomponazzi parla di principi

²⁸ P. Pomponazzi, *Quaestio de universalibus* (1503), in Id., *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, a c. di A. Poppi, II, Antenore, Padova 1970, p. 97: «Utrum autem ista fuerit mens Platonis vel non, nolo pro nunc de hoc me intromittere; scientiam enim Platonis non callere posse me video, nam procedit per fabulas et apologos et aenigmata»; *Defensorium* (1519), 11, in Id., *Tractatus acutissimi*, cit., f. 88va: «Quid Plato voluerit in tanta re, non audeo ferre sententiam, eo etiam quoniam in parabolis et paradigmatis loquutus sit».

²⁹ F. Graiff, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Annali dell'Istituto di Filosofia. Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Firenze», I, 1979, pp. 108-109: «Accanto all'insoddisfazione che il Peretto provò nei confronti di Aristotele e della tradizione aristotelica, non meno importante, a spiegarne gli orientamenti, è l'interesse che egli nutrì nei confronti della cultura umanistica e platonica»; Zambelli, *Di un'opera clandestina del Pomponazzi*, cit., *passim*. Riconducendo la teoria profetica di Pomponazzi alla lettura «fondamentale» dei testi platonici, Graiff, *I prodigi e l'astrologia*, cit., pp. 353-355, trascura la tradizione medioevale, che aveva già articolato nel processo naturale la divinazione, come ha dimostrato T. Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medioevale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1992, pp. 347-382.

³⁰ Cfr. P. Pomponazzi, *Quaestio de genitis ex putri materia* (1518), Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. 6533, f. 519v: «Ideo, domini, auctoritas Aristotelis est magna et maxime in scholis Peripateticorum; tamen dicam quod dicit ipse tertio *De generatione animalium*, capitolo nono: non enim fuit ita fatuus et presumptuosus ut crederet se omnia scire. Ibi determinans de generatione apium, de quo est maxima difficultas, dicit: "Dicam illud quod mihi videtur verisimile; aut, si apparet oppositum, me remitto, quoniam magis credendum est experimento quam rationi", quoniam non possumus omnia scire. [...] Ideo Aristoteles fuit homo; ideo potuit errare. Et experimentum est in oppositum; ideo in hoc non est acceptandus»; Arezzo, Biblioteca della Città, Fraternalità dei Laici, ms. 390, f. 277r. Cfr. Aristotele, *Riproduzione degli animali*, III, 10, 760b31-32. Dei due mss. contenenti la *quaestio* ha dato notizia Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 305-319, che ha pubblicato alcuni brevi stralci del ms. Aretino. L'edizione delle due

della ragione naturale, egli intende sempre i principi della filosofia di Aristotele. La presenza di Platone, d'altra parte, è limitata a un numero abbastanza ristretto di citazioni concettualmente ininfluenti, sovente scorrettamente identificate e arbitrariamente riportate, che Pomponazzi inserisce nel proprio testo in modo del tutto estrinseco: non ci sono elementi significativi che provino una riflessione seria e approfondita delle opere platoniche o di quelle dei platonici, fiorentini e non.³¹

Invece, dal punto di vista dell'applicazione pratica delle due filosofie, la caratteristica affabulatoria del platonismo si presta maggiormente alla costruzione di una ideologia pubblica, facendosi veicolo educativo dei *vulgares*, mentre l'aristotelismo parla ai filosofi usando il linguaggio tecnico del ragionamento sillogistico, cioè della verità. Ma il riconoscimento della maggiore fruibilità 'politica' del platonismo è modulato secondo registri opposti: il *De immortalitate* sottolinea l'utilità pedagogica del mito platonico dell'immortalità dell'anima, che consente di mettere a punto i dispositivi di persuasione necessari alla costruzione di una etica pubblica 'virtuosa';³² il *De incantationibus* insiste piuttosto sul versante negativo del platonismo, il cui linguaggio metaforico diviene sostegno di favole perniciose come quella teologica dell'esistenza del demonio:

Aristotele era avverso all'uso di filosofare per enigmi, metafore e finzioni, che Platone praticava normalmente, e lo criticò, astenendosene del tutto: così non c'è proprio da meravigliarsi se gli ignoranti e i sacerdoti hanno esaltato Platone e rifiutato e messo in cattiva luce Aristotele.³³

reportationes è in preparazione; cfr. *infra*, nota 67. Sul topos 'Aristotele fu un uomo e potè sbagliare', L. Bianchi, *Saggi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 101-124.

³¹ Cfr. invece P. Zambelli, «La metafora è conosciuta solo da chi fa la metafora». Pomponazzi, *Bessarione e Platone*, «Nouvelles de la République des lettres», 1991-II, pp. 75-88. I passi aristotelici discussi da Bessarione, la cui lettura avrebbe avuto su Pomponazzi un impatto «travolgente» (p. 81), sono luoghi comuni della tradizione peripatetica e scolastica. Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, éd. J. Hamesse, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwerlaerts, Louvain-Paris 1974, p. 118, 35 (Aristotele, *Metafisica*, II, 1, 993b9-11), p. 162, 34-35 (*De caelo*, I, 10, 279b17-18, 33; 12, 281b25-26, 282a30-b1; Tommaso, *In De caelo*, I, lect. 28, n. 266); Averroè, *In De generatione et corruptione commentarium*, II, comm. 52, in Aristotele, *Opera*, cit., V, f. 384G.

³² Pomponazzi, *Trattato*, cit., 14, pp. 98-100 [pp. 194-198]; 15, p. 118 [p. 236]. Ma cfr. anche 14, p. 103 [p. 204], ove è sottolineata la responsabilità di Platone nella diffusione delle credenze demonologiche.

³³ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 10 [p. 205]: «Genus namque philosophandi per aenigmata, metaforas et fictions, maxime a Platone usitatum, infensus damnavit Aristoteles et ex toto a se reiecit. Quare nil mirum si Plato a vulgaribus et sacerdotibus fuerit exaltatus, Aristoteles autem repulsus et depressus».

4. L'esposizione impersonale della prima *solutio* («Credunt enim aliqui») sembrerebbe indicare un certo disinteresse di Pomponazzi verso la lettura pliniana. L'impressione non è del tutto esatta, perché la risposta viene parzialmente recuperata più avanti; ma l'apparente presa di distanza è funzionale allo sviluppo dell'argomentazione. Infatti, oltre a lasciare irrisolta l'origine dei miti di Circe e degli Arcadi, l'interpretazione della metamorfosi come travestimento favoloso di un normale fenomeno della natura non rappresenterebbe *da sola* un'alternativa sufficientemente forte alla spiegazione demonologica, che Pomponazzi ritiene superabile soltanto opponendole una ipotesi esplicativa più ragionevole ed 'economica', fondata sulla natura.³⁴ Più in generale, ogni interpretazione che nega la realtà dell'effetto straordinario comporta anche una messa in discussione dell'attendibilità delle fonti storiche; e invece, per fondare la tesi centrale e più 'sovversiva' del *De incantationibus* (quella dell'azione esercitata sul mondo sublunare dai corpi celesti come strumenti necessari e sufficienti delle Intelligenze motrici), Pomponazzi ha appunto bisogno della storia:³⁵ solo dalla storia si può ricavare la conferma 'per esperienza' del costante e ciclico ripetersi dei cosiddetti miracoli nell'imminenza di un grande rivolgimento religioso o politico – e quindi della loro origine naturale e della loro iscrizione in un piano provvidenziale impersonale, ma teleologicamente orientato alla conservazione della specie umana.³⁶

³⁴ Questa posizione differenzia la prospettiva pomponazziana da quella dei libertini, come osserva bene G. Zanier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del «De Incantationibus» di Pomponazzi*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 14-15: «Il libertinismo procede proprio su quei binari da Pomponazzi avversati: nelle indagini particolari che mostrino l'infondatezza di certi racconti, o pretesi miracoli, consiste il metodo proprio di questa forma di razionalismo, che spesso si muove all'ombra di un neoepicureismo assai distante dalla fisica "padovana". [...] Del miracolo si dà una spiegazione "naturale" quando capita, ma in fondo non si ritiene davvero che qualcosa di simile sia accaduto».

³⁵ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 10 [pp. 113-115]: «Mihi autem non videtur tutum neque sine verecundia dictum quod a plerisque dici solet, haec experimenta negantibus, haec scilicet esse ab hominibus conficta [...]. Ego, inquam, hanc sententiam non approbo, quandoquidem viri moribus gravissimi, doctrina eminentissimi et antiqui et veteres, tam graeci quam latini ac barbari, haec verissima esse affirmant. Quare sic dicentes omnino audiendi non sunt. Verum hi decipiuntur, quoniam, cum aliquando haec talia fabulosa comperta sunt et aliquando visa sunt illusiones, ex particulari universale intulerunt; quod ex logicae imperitia provenire manifestum est. Neque etenim si aliqua istorum talia sunt, sunt falsa omnia; neque si aliqua eorum quae referuntur vera comperiantur, existimandum est omnia esse vera. Utrumvis horum ex eadem deceptione procedit».

³⁶ Ivi, 10 [pp. 168-169]: «Multa enim sunt quae ex industria humana sciri non possunt. Quare Deus et natura, non deficientes in necessariis, quae per causam et ingenio humano perscrutari non possunt vel vix possunt, per signa diversa et instrumenta homines admonefaciunt; et ea multiplicat ad maiorem certitudinem. Unde in nativitate Augusti quasi omnia fuerunt coniuncta, utpote oracula, vaticinia, mathematicorum praenuntiationes, prodigia in bestiis, in elementis et reliquis huiusmodi generis. Idem legimus de

Perciò la seconda *solutio*, che Pomponazzi presenta a proprio nome, ammette come presupposto che il racconto rimandi a un qualche effetto reale. Spostandosi sul terreno dei teologi e degli inquisitori, il *De incantationibus* sottopone a esame la dottrina demonologica, ne individua il punto critico, la conduce a contraddizione interna per poi offrirne una radicale revisione in senso naturalistico. Riprendendo la spiegazione di Agostino e Tommaso, condivisa anche dal *Malleus maleficarum*, Pomponazzi afferma che non si trattò veramente di una metamorfosi, ma di un fenomeno di suggestione: o una suggestione collettiva, indotta nell'organo visivo degli astanti per mezzo di erbe o di altri ingredienti naturali (una *praestigiatio*, insomma), come voleva Agostino; o una auto-suggestione, indotta con gli stessi mezzi naturali nella fantasia del soggetto, secondo una modalità operativa che Pomponazzi ritiene «magis conveniens». ³⁷ La maggiore 'congruenza' dell'ipotesi pomponazziana risiede forse nella sua maggiore ragionevolezza, poiché è più facile modificare la psiche di un unico individuo piuttosto che la vista o la fantasia di un certo numero di uomini; ma risiede anche nella sua coerenza con i dati dell'esperienza: questa forma di allucinazione, provocata artificialmente nella mente di un soggetto, causerebbe infatti la modificazione corporea allo stesso modo in cui normalmente le passioni dell'anima determinano l'alterazione dei tratti fisici. ³⁸

Alcuni invece hanno sostenuto che queste storie devono essere intese sotto il profilo dei costumi – nel senso che, per esempio, gli Arcadi furono trasformati in lupi non perché realmente fossero lupi, né perché avessero davvero l'aspetto

Magni Alexandri ortu, Evagorae et multorum aliorum apud Plutarchum. Imo in Salvatoris nostri nativitate quot oracula, quot prodigia praecesserunt!»

³⁷ Ivi, 12 [pp. 269-270]: «Divus autem Augustinus decimo septimo capite decimi octavi libri *De civitate Dei* existimat haec arte demonum facta fuisse – non quidem quod, dimittentes animam rationalem, sumpserint animam bestialem vel simul utramque habuerint (haec enim omnino impossibilia sunt); sed tantum secundum apparentiam, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato. Cui consentit divus Thomas in *Quaestione de miraculis*. [...] Secundum itaque hunc modum intelligi posset haec miracula fuisse facta aut arte daemonum, ut dicit Augustinus, praestigiando visus hominum, aut secundum secundum modum, immutando mentes ipsorum, ut existimarent se esse bestias et more bestiarum viverent – et non quoniam sic viderentur hominibus. Et iste modus mihi magis videtur conveniens, salva tamen autoritate Augustini». Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XVIII, 18, cit., pp. 608-610.

³⁸ Sulla *vis imaginationis* Pomponazzi era già intervenuto in una questione del 1515, dove accoglieva la posizione tomistica. P. Pomponazzi, *Tractatus de reactione. Item quaestio an actio realis immediate fieri potest per species spirituales*, in Id., *Tractatus acutissimi*, cit., ff. 37v-40vb, su cui cfr. V. Perrone Compagni, *Mens, intellectus, ratio. Scala dell'essere e modi di conoscenza in Pietro Pomponazzi*, in *Per una storia del concetto di mente*, a. c. di E. Canone, Olschki, Firenze, 2005, pp. 207-240.

di lupi, ma perché vivevano come lupi e avevano un aspetto simile ai lupi [...]. Infatti, come l'aspetto inclina a certi costumi, allo stesso modo anche i costumi modificano l'aspetto. Osserviamo appunto che alcuni uomini prima sono mansueti e si presentano con un volto d'agnello e poi, divenuti crudeli, assumono un volto da leone o da lupo a seconda del diverso comportamento. [...] Tanto grande è la forza dei costumi e delle passioni, come saggiamente hanno mostrato Alberto e gli altri sapienti nel libro *Sulla fisionomia*.³⁹

Pomponazzi propone una versione rigorosamente naturalistica dell'interpretazione morale della metamorfosi, simbolica caduta del vizioso nell'animalità. Lo stesso *De immortalitate* aveva fatto cenno a questa lettura di origine platonica, resa celebre dalle pagine della *Consolazione della filosofia* (che l'aveva per l'appunto collegata alla leggenda di Circe) e ancora centrale nei teorici della *dignitas hominis*.⁴⁰ Ma qui Pomponazzi adotta una prospettiva fisognomica che mette in massima evidenza – al di fuori di ogni allegoria e coerentemente alla esegesi materialista del *De immortalitate animae* – l'interazione e il reciproco condizionamento che legano per natura il corpo e l'anima.

Che la metamorfosi sia stata una collettiva *oculorum deceptio* o una soggettiva *mentis deceptio* rimane comunque secondario ai fini della determinazione della causa. La difficoltà della spiegazione demonologica risiede invece nell'assunzione di due presupposti che si indeboliscono vicendevolmente e lasciano aperta la possibilità di una spiegazione alternativa: da una parte, i teologi attribuiscono l'effetto ai demoni; dall'altra, negano che i demoni possano compiere veri miracoli. Il riferimento è senza dubbio alla *responsio* che il *De potentia* di Tommaso dava alla questione *Utrum etiam daemones operentur ad miracula facienda*: nessuna creatura può causare una trasmutazione quidditativa, che rimane privilegio del Creatore; il demone imprime soltanto un movimento locale, ossia 'muove' i principi attivi e li accosta ai substrati passivi, provocando l'alterazione

³⁹ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 12 [pp. 270-271]: «Aliqui autem dixerunt haec intelligenda esse secundum mores, utpote Arcadas esse versos in lupos non quod revera essent lupi neque haberent vere figuram luporum, sed viverent more luporum et in effigie assimilarentur lupis [...]. Nam, veluti effigies inclinatur ad mores, sic non minus et mores variantur effigies: nos enim videmus aliquos prius fuisse mansuetos et cum facie agnina; et ipsos, mutatos in crudeles, facies habuisse leoninas, vel lupinas, secundum diversitatem morum. [...] Tanta enim est vis morum et passionum, ut sapienter Albertus et reliqui sapientes in libro *De physiognomia* declarant». Cfr. Alberto Magno, *De animalibus*, I, II, 2.

⁴⁰ Platone, *Repubblica*, X, 619e-620d; Boezio, *De consolazione philosophiae*, IV, 3 e m. III, ed. L. Bieler, Brepols, Turnhout 1957, pp. 71-73; M. Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animarum*, XVII, 3-4, éd. et trad. fr. par R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1970, III, pp. 158-174; G. Pico della Mirandola, *Oratio*, cit., pp. 104; Pomponazzi, *Trattato*, cit., 1, p. 6 [p.8]; 14, p. 113 [pp. 224-226]; *Il fato*, cit., V, 7, 8, pp. 853-855 [p. 430].

«per modum artis» attraverso la mediazione di un ente naturale dotato di tale virtù, che svolge il ruolo di agente diretto dell'effetto.⁴¹ Secondo Pomponazzi, la risposta dei teologi si scontra appunto con questa parziale contraddizione; ciò gli consente di applicare anche alla metamorfosi la strategia argomentativa già sperimentata nei primi capitoli del *De incantationibus*: partendo dall'accettazione della tesi cristiana circa la sostanza dell'effetto e la modalità della sua produzione ('cosa' e 'come' è successo), egli si limita a sostituire alla causa motrice sovrannaturale (il demone) un motore naturale, cioè l'uomo. Se il demone produce l'effetto «per modum artis», allora la stessa operazione è accessibile anche all'uomo, che può ottenere l'identico risultato impiegando gli stessi mezzi e la stessa procedura. L'ipotesi «non è priva di credibilità»: è dunque inutile ricorrere a enti fittizi, razionalmente indimostrabili, quando è possibile spiegare l'effetto *naturaliter* riconducendolo all'attività dell'uomo «sine daemonum praesidio».⁴² La sostituzione si giustifica su un principio di economia:

Nelle questioni complesse e ignote si devono accogliere le soluzioni che implicano un minor numero di contraddizioni e sono più consone ai dati del-

⁴¹ Tommaso, *De potentia*, cit., q. 6, art. 5, resp., pp.169-172: «Respondeo. Dicendum quod, sicut Angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, ita Angeli mali minus possunt, ex divina providentia eos reprimente, quam possint secundum naturalem virtutem [...]. Ad huiusmodi autem quae sunt supra facultatem naturae ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas, quia, – cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis, – si daemonibus, quod quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet. Unde ea tantum interdum opera faciunt quae miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quae eorum naturalis virtus se potest extendere. Sicut etiam ex supra dictis patet, naturali virtute hos solos effectus producere possunt per modum artis ad quos inveniuntur virtutes aliquae naturales in corporibus, quae eis ad motum localem obediunt, ut sic ea possint ad aliquem effectum celeriter applicare. Huiusmodi autem virtutibus verae transmutationes corporum fieri possunt, sicut secundum naturalem cursum rerum videmus unum ex alio generari. Possunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta, quaedam quae non sunt in rerum natura, in imaginatione facere apparere per commotionem organi phantasiae, secundum diversitatem spirituum et humorum: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhibitis, videatur esse aliquid alterius formae quam sit, sicut patet in phreneticis et mente captis. [...] Neutra tamen operatio est miraculosa, sed est per modum artis, ut supra diximus; et ideo simpliciter dicitur, quod per daemones vera miracula fieri non possunt».

⁴² Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 12 [pp. 271-272]: «Verum, insequendo quod incohavimus, scilicet non admittendo daemones, pariter dicendum puto haec facta fuisse ex procuratione hominum, utpote Circes vel cuiusvis alterius qui noverit sic praestigiantia (ad modum Augustini), vel noverit sic immutantia mentes (ad modum nostrum, qui fuit secundus). Neque istud videtur incredibile, quandoquidem si daemones talia faciunt non alterando, sed solum applicando activa naturalia passivis, quin et homines possent sine daemonum praesidio talia facere?».

l'esperienza sensibile e alle conclusioni della ragione, piuttosto che le argomentazioni contrarie.⁴³

Di per sé, l'affermazione della equipollenza tra uomo e demone riveste valore più confutatorio che probatorio; ma trova il suo radicamento teorico nella discussione del capitolo 1: lì Pomponazzi ha argomentato contro Tommaso che secondo i principi della filosofia naturale i demoni, seppure esistessero, non potrebbero esercitare nessuna azione sul mondo sublunare, poiché gli enti spirituali non conoscono il singolare.⁴⁴ La dimostrazione che *in via Aristotelis* i demoni non esistono affatto è solo rapidamente accennata, perché evidente dal testo della *Metafisica* già impiegato nel *De immortalitate*; ma è senza dubbio la premessa concettuale dalla quale prende avvio la ricerca pomponazziana delle cause naturali degli effetti straordinari.⁴⁵

L'implicito riconoscimento delle abilità 'magiche' dell'uomo non è certamente l'obiettivo primario del *De incantationibus*: piuttosto che innalzare il sapiente-mago al livello dei demoni,⁴⁶ mi pare se mai che Pomponazzi abbassi il demone al livello di un filosofo naturale ben informato sulle virtù occulte – come prova del resto il suo disinteresse per una discussione di quelle caratteristiche di *subtilitas* e *celeritas* dell'essenza demonica, con cui la teologia ufficiale giustificava la maggiore capacità operativa delle sostanze spirituali.⁴⁷ Il modesto elogio che il *De incantationibus* riserva alla magia naturale, intendendola come mera utilizzazione delle virtù occulte e degli influssi stellari, non è neppur lontanamente comparabile all'ideologia antropologica e 'teologica' che pochi decenni prima aveva sostenuto Ficino e da Pico nel loro tentativo di rifondazione della magia naturale (su basi concettuali non solo assolutamente diverse rispetto a Pomponazzi, ma addirittura fra loro alternative).⁴⁸ Quando

⁴³ Ivi, 10 [p. 131]: «Ultimo supponitur quod in rebus difficilibus et occultis responsiones magis remotae ab inconvenientibus et magis sensatis et rationibus consonae sunt magis recipiendae quam oppositae rationes».

⁴⁴ Ivi, 1 [pp. 7-18]. La discussione era già affrontata in Pomponazzi, *Apologia*, cit., II, ff. 69rb-vb.

⁴⁵ Ivi, 1 [p. 7] e 10 [pp. 111-113].

⁴⁶ Cfr. invece Ficino, *El libro dell'amore*, cit., VI, 10, pp. 144-145: «l'arte [magica], quando s'avede che in qualche parte non è intera convenientia tra le nature, supplisce a questo in tempi debiti»; il mago, cioè, opera allo stesso modo dei demoni, ministri dell'architetto divino, i quali «intendono qual sia la parentela delle cose naturali intra-loro, e qual cosa con qual cosa consuoni, e come la concordia delle cose, dove manca, si possa ristoreare». Ovviamente i demoni di Ficino non sono gli stessi della teologia.

⁴⁷ Cfr. Agostino, *De Trinitate*, III, 9, 16-18, ed. W. J. Mountain-F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968, I, pp. 143-145.

⁴⁸ Astrologico-demonologiche quelle ficiniane, solo cabalistiche quelle pichiane.

Pomponazzi parla della magia come «scienza in sé vera, di tipo fattivo, dipendente dalla filosofia naturale e dall'astrologia, [...] perfezionamento dell'intelletto», forse ha in mente la definizione picchiana, «absoluta consumatio scientiae naturalis»;⁴⁹ di certo però non condivide nessuno dei suoi presupposti filosofici. E se è vero che il *De incantationibus* contiene anche una riconsiderazione della magia ficiniana, questo ripensamento avviene con intenzioni affatto polemiche: gli ironici rimandi al «nostro Marsilio» lasciano sempre intendere che la concezione ficiniana non riesce a costituirsi come adeguata spiegazione del modo di azione della natura, ma ne resta soltanto una descrittiva, a cui non può essere attribuito alcun valore scientifico.⁵⁰

5. La retorica 'fiorentina' dell'uomo-mago è estranea a Pomponazzi; né la ricollocazione degli effetti magici e dei cosiddetti miracoli all'interno della natura costituisce l'interesse esclusivo o principale del *De incantationibus*, anche se proprio questo aspetto rappresenta la più consistente eredità raccolta dai libertini. E infatti alle due precedenti risposte Pomponazzi ne fa seguire una terza, che definisce *non impossibilis*, ma anzi ampiamente argomentabile (*multum persuasibilis*). È una soluzione avanzata in via congetturale, «ad ingenia exercenda»; ma l'ipotesi, oltre a dimostrare l'interesse per una esplorazione teorica delle possibilità della

Cfr. V. Perrone Compagni, *Pico sulla magia: problemi di causalità*, in *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le «Disputationes» contro l'astrologia divinatrice*, Atti del Convegno di Mirandola-Ferrara, 16-17 aprile 2004, Olschki, Firenze (in corso di stampa), pp. 99-115; Ead., *Ficino e la magia naturale*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del Convegno di Figline Valdarno, 19 maggio 2006, «Cahiers Accademica», VII, 2007, pp. 69-83.

⁴⁹ Pomponazzi, *De incantationibus*, 6 [pp. 73-74]: «in tali modo [magico] est duo considerare, videlicet operationem provenientem naturaliter ab herbis, lapidibus et reliquis concurrentibus ad talem operationem, consimiliter et accomodatam tempus et debitam applicationem ad talem operationem; est etiam considerare quomodo ab hominibus acquiritur talis cognitio, videlicet an ex industria sua, utpote vel ex studio vel experimentis, sine adminiculo superiorum, sive sint boni angeli, sive sint mali. Si loquamur secundum primum modum, nemini dubium est ipsam in se esse veram scientiam factivam et subalternatam philosophiae naturali et astrologiae, sicut est medicina et multae aliae scientiae. Et est in se bona et intellectus perfectio; et habens eam dicitur secundum eam perfici». Cfr. Pico, *Oratio*, cit., p. 140.

⁵⁰ Insistono sulla dipendenza da Ficino e da Pico, senza prendere in dovuta considerazione Alberto Magno e Pietro d'Abano, Graiff, *I prodigi e l'astrologia*, cit., pp. 336-337; C. Innocenti, *Una fonte neoplatonica nel «De incantationibus» di Pietro Pomponazzi: Marsilio Ficino*, «Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi», XV, 1995-1996, pp. 439-471. Su questo rapporto mi pare più equilibrata e condivisibile la posizione di N. Weill-Parot, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Champion, Paris 2002, p. 733.

natura, spostata la riflessione sul punto che costituisce il nucleo della visione pomponazziana della causalità: la preminenza della causalità celeste, che qualche volta può ‘eccedere’ o ‘agire in deroga’ rispetto al normale corso della causalità naturale, senza però sostituirsi a essa. La considerazione si innalza dal piano delle cause fisiche a quello delle cause universali, chiudendo così il cerchio che era stato aperto dalla risposta alla quinta obiezione nel *De immortalitate*.

La metamorfosi, suggerisce Pomponazzi, potrebbe essere effetto della *virtus loci*, che ha causato la repentina trasmutazione della materia, determinando la distruzione della forma sostanziale precedente e l’istantanea acquisizione della nuova forma. Il fenomeno si collocherebbe «contro il comune corso della natura» soltanto per la sua rapidità; la sua eccezionalità potrebbe dipendere dall’azione particolarmente efficace dell’agente trasmutante, sia esso il *locus continens* o qualche altro alterante.⁵¹ L’ipotesi è avanzata sulla base di un lungo passo del *De mineralibus* di Alberto Magno, che riferisce alcuni ‘esperimenti’ circa la *vis lapidificativa* di certe acque, capaci di pietrificare qualunque cosa vi venisse immersa.⁵² Ma è anche confermata da un malizioso *a fortiori* su base biblica: poiché le verghe dei maghi del Faraone si trasformarono in serpenti per azione dei demoni, che secondo Agostino operarono «ap-

⁵¹ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 12 [pp. 275-276]: «Haec autem pro tanto adducta sunt, ut videas contra communem cursum aliquid in aliud transmutari. Nam, quamquam animal secundum communem cursum transmutetur in cadaver, si vera sunt quae adducta sunt, tamen in aliud quam in cadaver transmutari contingit. [...] Haec autem ideo facta sunt ex virtute forti transmutantis, sive illud sit locus continens, sive aliud alterans. Quibus stantibus, nihil, ut opinor, videtur repugnare homines ex vi continentis vel ex aliquo alio, utpote ex vi herbarum vel mineralium vel quidquid fuerit illud, conversos in lupos vel porcos vel aves [...] – non quidem quod ex homine aliquod factum sit lupo, sic quod anima hominis transiverit in animam lupi (hoc enim inintelligibile est); sed quod materia quae fuerat sub forma hominis immediate transmutata est in formam lupi. Unde sicut homo, ex uno climate in aliud clima transmutatus, secundum mores variatur (utpote ex humano more in lupinum, [...]), sic materia substantialiter transmutatur ex vi agentis. Nam avis, de qua Avicenna et Albertus loquuntur, ex ave in lapidem transmutata est ex vi continentis. Hoc autem multum persuasibile videtur, quoniam avis et lapis magis secundum transmutationem videntur distare quam duo animalia specie distincta inter se. Sed est dare primum per concessa: ergo et secundum».

⁵² Ivi, 12 [pp. 273-275]; Alberto Magno, *De mineralibus*, I, I, 7; I, II, 8, in Id., *Opera omnia*, V, Paris, Vives, 1890, pp. 10ab, 21b. Cfr. il commento di Pietro d’Abano al problema «Propter quam causam nani fiunt», in Aristotele, *Problemata cum duplici translatione antiqua versione et nova, scilicet Theodori Gazae, cum expositione Petri Aponi*, X, 12, per Bonetum Locatellum, Venetiis 1501, f. 101vb: «Contingit etiam hoc praecipue propter virtutem alcuius constellationis occulta imprimētis illum aërem. Propter quod redditur mirabilis loci natura in tantum quod Avicenna dicit quarto *Metbaurorum*: “Non est longe quin sit vis mineralis vertens aquas in lapides; et ideo in multis lapidibus inveniuntur quaedam partes animalium”».

plicando activa naturalia passivis», la generazione di un serpente da un bastone di legno rientra nelle possibilità della natura, essendo gli agenti enti naturali. Allora nulla vieta che la materia che era *sub forma hominis* acquisisca immediatamente e secondo natura la forma del lupo; anzi, la trasmutazione sarebbe meno difficile, in quanto le materie che ricevono le forme di animali distinti per specie sono fra loro molto simili e *minus distant*, mentre nel caso ricordato dall'*Esodo* e commentato da Agostino le rispettive materie hanno una disposizione maggiormente dissimile.⁵³

Pomponazzi non nomina le sue fonti; ma si sta riferendo a una nozione comune nella tradizione fisico-astrologica e medica. Alberto Magno enunciava il principio in apertura del *De natura loci* per giustificare la necessità dello studio del luogo nella scienza fisica: «Transmutatio omnis contenti est per continens; locus autem continens est; et ideo ex ipso principium est transmutationis».⁵⁴ Già la *Fisica* aristotelica riconosceva al luogo il possesso di una propria *dynamis*:

Inoltre, anche lo spostamento dei corpi naturali e semplici [...] non solo dimostra che il luogo è qualcosa, ma anche che ha una potenza. [...] meravigliosa dovrebbe essere e anteriore a tutto la potenza del luogo: difatti, ciò che è indispensabile per l'esistenza delle altre cose e che esiste senza le altre, è necessariamente il primo: ché il luogo non perisce, mentre le cose che sono in esso si distruggono.⁵⁵

Nel suo commento al testo aristotelico Alberto Magno definiva il luogo come agente «formativo, perfettivo e conservativo» dei *locata*.⁵⁶ Punto di contatto tra influssi celesti e corpi terrestri, il *continens* da una parte svolge il ruolo di ricettore su cui si imprime la *virtus formativa* del

⁵³ Ivi, 12 [pp. 276-277]: « Quod etiam firmatur secundum Augustinum *Super Genesim ad litteram*: "Magi Pharaonis ex virgis virtute daemonum fecerunt serpentes eiusdem speciei cum his quos ex virgis divina virtute fecit Moyses". Verum daemones per eundem Augustinum non operati sunt nisi applicando activa naturalia passivis: ergo agentia sunt naturalia; quae ex virgis possunt generare serpentes. Sed videtur difficilium ex virgis generare serpentes quam ex uno animali alterum animal, cum materiae magis distent; ergo non inconvenit ex homine naturaliter generari lupum». Cfr. Agostino, *De Genesi ad litteram*, XI, 29, 37; ma Pomponazzi attinge da Tommaso, *De potentia*, cit., q. 6, a. 5, ad 8, p. 172. Sul ruolo della materia 'propria' nei processi di generazione spontanea, Pomponazzi, *Quaestio de genitis ex putri materia*, cit., ms. Paris 6533, ff. 517r-518v; ms. Arezzo 390, ff. 275v-276vr.

⁵⁴ Alberto Magno, *De natura loci*, I, 1, ed. P. Hossfeld, Aschendorff, Monasterii Westfalarum 1980, p. 1.

⁵⁵ Aristotele, *Fisica*, IV, 1, 208b9-10, 208b35-209a1, trad. it. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 73-74.

⁵⁶ Alberto Magno, *Physica*, IV, I, 10, ed. P. Hossfeld, Aschendorff, Monasterii Westfalarum 1987, pp. 219-220.

cielo, dall'altra quello di agente che la comunica al corpo contenuto. Nel *De natura loci* Alberto ribadiva che il luogo «esercita una virtù attiva su ciò che è in esso collocato», in quanto canale di trasmissione dell'essere e della forma che proviene dal motore primo; deve essere quindi annoverato tra i *principia naturae*, «in quo accipitur esse rei et salus eiusdem»: infatti, tutti gli enti si corrompono quando si allontanano dal luogo della loro generazione.⁵⁷ La diversità dei luoghi, ossia la loro diversa posizione rispetto al circolo dell'orizzonte, determina una differente proiezione dei raggi stellari che trasmettono le virtù formative e la conseguente variabilità di ciò che nasce lì.⁵⁸ Si spiegano così le dissomiglianze tra i gemelli, oppure la proprietà di un particolare magnete, che da un angolo attrae il ferro, dall'altro lo respinge; questa virtù simmetricamente opposta proviene dal luogo, diversamente informato dalla configurazione dei raggi delle stelle anche a così poca distanza:

Haec enim contrarietas non est ex materia, quia materia non est causa virtutis et formae. Oportet igitur, quod sit ex loco informato a figuratione radiorum stellarum. Et hoc est, quod egregie dicit Hermes in libro *De virtutibus universalibus*, quod constellatio est causans virtutem qualitativam stellarum, quae infunditur inferioribus et est formativa ipsorum per qualitates elementorum, quae sunt sicut instrumenta virtutum caelestium. Non tantum autem quilibet locus particularis est alterius proprietatis quam alius, sed etiam quilibet per se diversarum successive efficitur proprietatum, eo quod per ortum et occasum stellarum super ipsum et diversam habitudinem earum ad locum quemlibet necesse est variari proprietates ipsius.⁵⁹

⁵⁷ Alberto Magno, *De natura loci*, cit., I, 1, pp. 1-2: «Putrescunt enim ea quae putrescunt, et conservantur conservata per virtutem continentium corporum [...] et ideo locum habere virtutem activam in locatum non est ambiguum. [...] Propter quod etiam a Peripateticis probatoribus locus inter principia naturae enumeratur. Dixerunt etiam propter eandem causam loci naturam esse mirabilem et praecipue propter hoc, quia cum motor primus nobilitatem suam largiatur omni ei quod formatur ad esse, absque dubio non largitur longius distanti esse vel formam nisi per id quod sibi est propinquius; est autem propinquius continens quam contentum, et sic per locum continentem largitur locato esse et forma. [...] Testificatur autem etiam ad hoc, quod videmus omnia corpora corrumpi, quae diu extra locum sunt suae generationis, eo quod elongata sunt a principio sui esse et suae conservationis».

⁵⁸ Ivi, I, 5, p. 8: «non est punctum in eis [locis particularibus], quod non habeat specialem proprietatem ex virtute stellarum mediam habitationem commixtorum respicientium; ad quodlibet enim punctum habitationis animalium et plantarum et lapidum variatur circulus horizontis, et ad variationem circuli horizontis totus respectus caeli ad medium habitationis variatur. Qua de causa variantur naturae et proprietates et mores et actus et species eorum quae in eodem loco sensibili videntur generari, in tantum, quod et geminis seminibus et animalibus brutis et hominibus ex hoc diverso respectu proprietates et mores diversi attribuuntur».

⁵⁹ Ivi, I, 5, pp. 8-9.

Il rapporto (*respectus*) del cielo «ad medium habitationis» non agisce soltanto sulle proprietà accidentali derivanti dalla materia (complessioni fisiche, virtù occulte), ma anche sulle proprietà accidentali della forma, cioè sui costumi e sui comportamenti morali; e, poiché ciascun punto della terra ha virtù speciali che informano ciò che in esso è contenuto, non si troverà mai una cosa totalmente e assolutamente simile a un'altra nelle proprietà.⁶⁰

Secondo Pietro d'Abano, il luogo, informato dagli influssi celesti, modifica il substrato materiale, caratterizzando la *complexio* di ciascun individuo secondo proprietà diversificate che lo distinguono inconfondibilmente, «ut singulare signatum», da tutti gli altri individui, pur nella comune appartenenza alla specie umana.⁶¹ In quanto la complessione è lo strumento operativo della forma, la varietà delle proprietà accidentali si riflette in una varietà di azioni e di comportamenti che è irriducibile all'uniformità della classificazione secondo l'essenza.⁶²

⁶⁰ Ivi, I, 5, p. 8: «Cum igitur ex mutatione horizontis necesse sit mutari totum circulum et ex mutatione circuli tota mutetur figuratio radorum, cumque quodlibet punctum habitationis unum speciale centrum constituat horizontis, necessario consequitur quodlibet punctum habitationis habere virtutes speciales, quibus informatur id quod locatur in ipso. Et hic locus proprie est, de quo dicit Porphyrius, quod est unum de individuandibus, quia, sicut tradit Boethius, impossibile est etiam imaginari vel intelligi, ut duorum aliquorum sit locus omnino idem».

⁶¹ Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, diff. 23, [Bartholomeus de Morandis], s. l. 1523, f. 33rb-va: «Propter tertium vero sciendum quod duo individua nunquam possunt punctualiter eandem complexionem possidere omnifarie [...]; possunt tamen appropinquare, ut habitus, actus et huiusmodi iudicentur sensu similes seu iidem existere. [...]. Primo namque *De anima*, unumquodque videtur habere propriam speciem et formam. Species autem haec substantialis est; forma vero similis, qualitatem denotans, erit complexio, ne sermo Aristotelis videatur dictione superfluum; aut si forma seu species est propria, et complexio illius instrumentum mox apparens. [...] Sed causae complexionis sunt tres [...] Inferior quidem sperma et menstruum [...]. Superior quidem aspectus est celestis, alius existens super latus dextrum et alter super sinistrum [...]. Media quidem est virtus informativa [...]. Rursus locus est ultimus terminus continentis immobilis cum modica distantia et proportione ad orbem, quarto *Physicorum*. Sed sicut locus est, ita et natura operatur, decimo *Problematum*. Et *De inspiratione et respiratione*: “Nature medie in quo loco sunt, tales entes existunt”. Unde [Hypocrates] *De lege*: “Natura nostra qualis est regio”. Est enim locus principium generationis secundum Porphyrium, “quemadmodum et pater”. Et quantum natura dat de loco, tantundem de forma apparens, quarto *Celi et mundi*. Sed unumquodque habet locum proprium: cum enim dimensiones dimensionibus resistant, plura corpora non possunt eundem locum obtinere; itaque formam et proprietates continentes habebit proprias, quae in alio non poterunt individuo reperiri». Cfr. anche il commento ad Aristotele, *Problemata*, cit., X, 12, f. 101vb.

⁶² Ivi, diff. 71, f. 105ra: «Propter huiusmodi siquidem sciendum quod huiusmodi virtutes [*scil.*: virtutes occultae] non semper suas consequuntur inseparabiliter formas, imo illis remanentibus plerunque corrumpuntur ipsae. Quod evenire potest aut propter

La discussione pomponazziana della *virtus loci*, molto sintetica e disordinata (uno dei tanti passi che lasciano l'impressione di uno scritto non rifinito), non permette di coglierne appieno tutte le premesse concettuali; ma il punto è importante perché coinvolge l'intera struttura esplicativa del *De incantationibus*. Pomponazzi interpreta in questa prospettiva il mito di Circe: la trasmutazione rappresenta un caso estremo (e perciò raro) del meccanismo causale con il quale il *continens* esercita la sua azione sui *contenta*; di fatto, non si è trattato di una metamorfosi, di un vero passaggio di specie, ma di un processo accelerato di corruzione e generazione, che ha alterato radicalmente la complessione precedente e ha determinato una nuova complessione, nella quale è sopraggiunta la nuova forma. Ma nel sistema pomponazziano il *locus* risolve, più in generale, il problema del passaggio dalla causalità superiore alla sua particolarizzazione nel mondo sublunare: la «disposizione del soggetto recipiente», a cui il *De incantationibus* si richiama continuamente come momento di diversificazione dell'effetto universale (e della quale, peraltro, non si dà scienza), presuppone appunto l'azione del luogo come principio individuante – principio immanente, ma «sequestratus ab indigentia materiae et privationis» e perciò «in ratione divini alicuius et optimi». ⁶³ In questa sorta di prisma si concentra la vita trasmessa dagli 'dei', che da lì poi si rifrange nella pluralità di condizioni degli enti particolari e nella loro specificità storica: così la provvidenza *in universali* si traduce in *varietas*, partecipazione differenziata all'essere che garantisce la bellezza dell'universo, «*perché per la verità il mondo è bello, sicut dicitur in libro De mundo*» solo se racchiude tutte le specie e tutti i modi possibili di esistenza. ⁶⁴

Senza dubbio la riduzione dell'anima a forma materiale orienta in modo significativo l'impiego della nozione di *locus*, tanto da rendere «concepibile» (almeno teoricamente) il processo di generazione spontanea

indispositionem materiae, cum distemperata complexione in qua earum fuit suscepta cui innitebatur forma; vel ex parte loci, eo quod a locis, in quibus productae fuerunt et conservabantur, removeantur. Est enim patria principium generationis, velut pater [...]. Locus enim virtutem habet contentivam et salvativam locati, *Physicorum* quarto».

⁶³ Alberto Magno, *De natura loci*, cit., I, 1, p. 1: «Cum nullus omnino locus, proprie ut locus sumptus, sit mobilis, oportet ipsum omnino esse sine indigentia naturali, eo quod omnis motus rectus physicus est propter indigentiam. Cum omnino sit sequestratus ab indigentia privationis et materiae, oportet ipsum esse in ratione divini alicuius et optimi, ad quod et propter quod est motus et in quo accipitur esse rei et salus eiusdem».

⁶⁴ P. Pomponazzi, *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, I, lect. 20, a c. di S. Perfetti, Olschki, Firenze 2004, p. 109; Id., *De incantationibus*, cit., 12 [p. 255]: «Universi enim pulchritudo consistit in diversitate; neque esset universum, nisi ex tot diversis esset compositum, veluti homo non esset perfectus homo, nisi omnia membra, quae sunt tam diversa, haberet».

dell'uomo dalla terra.⁶⁵ Ma il 'materialismo' pomponazziano rimane limitato all'opzione esegetica nell'ambito della psicologia; è un materialismo ancora 'aristotelico', che mantiene fermi i fondamenti della fisica e della metafisica peripatetica: la forma è *dans esse* e stabilisce l'ingresso di una quantità definita di materia in una specie, determinandola a essere quello che è; la materia non acquisisce nessuna autonomia, nessuna interna 'produttività', ma resta *subiectum* passivo dell'azione degli agenti remoti o prossimi;⁶⁶ il divenire del mondo sublunare è regolato secondo la legge necessaria di un *telos* universale, non più fondato teologicamente, ma fenomenologicamente rintracciato. Il 'fato' (o 'natura' o 'provvidenza') è la successione inderogabile del nesso causa universale-effetto particolare, che regola l'agire di tutti gli enti sublunari; e nelle stelle, strumenti necessari per l'esplicazione del progetto di conservazione della vita – progetto 'divino', ma immanente nelle cose naturali – è iscritto l'accadere di tutto ciò che consente la sopravvivenza della specie umana: il succedersi delle diverse *Leges*, che garantiscono la giustizia mantenendo la comunità politica; i profeti, che instaurano un nuovo ordine civile quando il precedente è giunto a corruzione per inesorabile legge di natura; i 'miracoli', che legittimano l'autorità della religione incipiente o preannunciano un grande rivolgimento politico.⁶⁷ Anche questa eziologia del fatto religioso è solo una conseguenza della premessa rigorosamente astrologica che già il *De immortalitate animae* chiamava a interpretare l'esperienza.

6. Tutte le implicazioni della dottrina del luogo vengono tratte nella esposizione più organica del *De fato*, alla cui stesura Pomponazzi stava senz'altro lavorando in parallelo a quella del *De incantationibus*. Il *locus* è principio della generazione, «quemadmodum et pater», secondo la definizione dell'*Isagoge* di Porfirio, perché svolge la stessa funzione del seme maschile, causa strumentale della virtù formativa del cielo. I corpi celesti modificano il *continens* a seconda delle loro posizioni reciproche;

⁶⁵ Pomponazzi non è del tutto convinto di questa ipotesi di origine avicenniana, ma la considera 'non impossibile' nella prospettiva di una causalità naturale dominata dalle cause superiori. Cfr. V. Perrone Compagni, *Una ipotesi non impossibile. Pomponazzi sulla generazione spontanea*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, pp. 99-111.

⁶⁶ L'interpretazione di T. Dagron, *La doctrine des qualités occultes dans le «De incantationibus» de Pomponazzi*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2006, pp. 1-20 (p. 7: «la matière apparaît ici comme cause non seulement du composé, mais également de la forme elle-même»; p. 19: «son matérialisme tient tout entier à la possibilité de concevoir la matière comme cause équivoque, dans le cadre d'une physique des qualités») dipende dal fraintendimento di un passo della *Quaestio an dentur quantitates interminatae* (1507), in Pomponazzi, *Corsi inediti*, cit., I, 1966, p. 284.

⁶⁷ Pomponazzi, *Apologia*, cit., II, 7, f. 71vb-72ra; *De incantationibus*, cit., 12 [pp. 280-281]; 10 [pp. 168-169]; *Trattato*, cit. 14, p. 104 [p. 206].

questo a sua volta dispone la generazione di ciò che è in esso contenuto.⁶⁸ Attraverso questo ‘mezzo’, l’influsso stellare induce la forma, agisce sulla mescolanza elementare e trasmette qualità che si imprimono sulla materia del feto come disposizioni, condizionando l’esplicazione delle attività della forma.⁶⁹ La disposizione ricevuta dalle stelle non è una semplice ‘inclinazione’, che agisce sulla parte sensitiva dell’anima lasciando intatta la parte intellettuale, ma è la natura dell’uomo nella sua totalità – ciò che fa sì che la ragione e la volontà talvolta resistano alla spinta delle passioni, talvolta se ne facciano schiave, a seconda della diversa e variabile composizione del sinolo:

alla nascita di ciascuno le stelle esercitano necessariamente il loro influsso, non soltanto immettendo una certa qualità, ma anche agendo sulla mescolanza e inducendo la sostanza, che è la forma. Ritengo pertanto che – pur essendo l’anima di Socrate e di Platone della medesima specie –, se l’anima di Socrate

⁶⁸ Pomponazzi, *Il fato*, cit., II, 7, IV/18-19, 23, pp. 437-440 [pp. 213-215]: «E che poi le stelle modifichino gli enti sublunari proprio come si è detto, appare evidente perché constatiamo che le stelle (per usare il linguaggio degli astrologi) si fortificano o si indeboliscono nelle loro azioni e operano diversamente a seconda delle loro reciproche congiunzioni o allontanamenti e a seconda delle loro diverse configurazioni o aspetti. E queste variazioni possono verificarsi soltanto perché una stella riceve una certa qualità da un’altra; oppure, se non riceve una qualità, perlomeno l’ambiente viene variamente modificato dalla disposizione delle stelle a seconda della loro congiunzione o opposizione o altra configurazione; e il mezzo, così modificato, dispone la generazione di ciò che in esso è contenuto: infatti, anche il luogo è principio della generazione di ciò che si trova in esso, proprio come il padre, secondo l’affermazione di Porfirio nei suoi *Universali*. Rispetto alla domanda se questi influssi possono essere impediti, mi sembra che si debba rispondere di no, perché è impossibile che i corpi inferiori si sottraggano al dominio di quelli superiori; se il loro dominio (cioè, il dominio dei corpi superiori) venisse meno, le cose finirebbero nel nulla. Perciò bisogna che l’influsso dei corpi superiori sugli inferiori sia continuo. [...] Forse è anche possibile che non occorra una trasmissione continua di influssi dalla stella al corpo generato. Forse basta solo che quell’influsso sia stato immesso nel corpo generato al momento della sua generazione; grazie a tale disposizione, il corpo si viene a trovare in condizioni favorevoli o sfavorevoli analoghe a quelle della stella»

⁶⁹ Ivi, II, 7, IV/12-13, p. 433 [p. 211]: «Poiché si chiedeva quale sarebbe o cosa sarebbe questa disposizione, rispondo che in alcuni casi essa non è nient’altro che la sostanza della cosa, che possiede una natura siffatta, onde opera in un modo o in un altro a seconda di ciò che le è stato dato dalla causa superiore. In altri casi, invece, oltre alla sostanza, c’è anche l’accidente: per esempio, che Socrate viva cento anni, gli è stato dato dalle stelle che dominavano al momento della sua nascita secondo le loro congiunzioni, opposizioni e tutti gli altri rapporti che sono descritti nei libri di astrologia. E, a mio parere, quei corpi stellari agiscono sulle cose inferiori attraverso qualità che dispongono in un certo modo la materia del feto di Socrate. In base a queste qualità Socrate vivrà cento anni, come si diceva, e non potrà evitare di vivere cento anni: e se sopravverranno degli impedimenti (per esempio, malattie o altre disgrazie), vuol dire che altre stelle contrarie avranno preso il predominio sulle prime e le avranno superate».

è sopravvenuta sotto Saturno e quella di Platone sotto Giove, esse sono molto diverse sotto il profilo accidentale e una ha contratto dal suo oroscopo certe caratteristiche che l'altra non ha contratto.⁷⁰

L'uomo non è mai 'costretto' dalle stelle o dal fato. Questa convinzione, «tipica dei profani»,⁷¹ sarebbe impensabile per un filosofo che conosce bene la definizione di 'coatto' stabilita da Aristotele nella *Metafisica*:⁷² a rigore di termini, neppure gli animali sono costretti dall'influsso stellare, perché esso costituisce la radice dell'impulso spontaneo e la loro stessa natura. Sebbene la condotta del soggetto sia determinata inesorabilmente dal 'carattere', vero destino individuale che non consente la libertà di 'fare gli opposti', l'azione che ne deriva non dipende da una costrizione esterna in senso proprio e permane dunque moralmente valutabile. Resta il fatto che l'esplicazione delle attitudini umane consegue necessariamente dalla somma delle tendenze naturali (la 'natura') e dell'educazione ricevuta (la 'seconda natura').

È allora chiaro quale sia il contenuto reale di quella libertà che il *De incantationibus* ancora attribuisce al sapiente:

Si obiettava in primo luogo che l'interpretazione non è conforme a ragione, perché l'intelletto e la volontà non sono sottoposti ai corpi celesti. Qui rispondo: è vero che questa dipendenza non sussiste in prima istanza e per sé, nella misura in cui sono intelletto e volontà; tuttavia, nella misura in cui sono intelletto e volontà umani, sono sottoposti ai corpi celesti, perché non possono operare senza il corpo [...]. Si obiettava in secondo luogo che la volontà sarebbe costretta e sceglierebbe per necessità, qualunque cosa scegliesse. Qui rispondo negando l'inferenza. Sebbene la volontà non possa estrinsecarsi in un atto senza l'oggetto corporeo, tuttavia nell'atto di scegliere essa è superiore alla realtà corporea. In parte, infatti, è materiale: e per questo non può operare senza l'oggetto corporeo; ma in parte è immateriale: e per questo può operare al di sopra del corpo. Ha infatti bisogno del corpo come oggetto, ma non come soggetto (l'ho spiegato nei miei trattati dedicati all'immortalità dell'anima). Sorgerebbe qui il grave problema di stabilire cosa determini la volontà; ma di questa questione parlerò altrove.⁷³

⁷⁰ Ivi, II, 7, IV/17, pp. 437 [pp. 212-213].

⁷¹ Ivi, I, 2, 14, p. 17 [p. 8].

⁷² Aristotele, *Metafisica*, V, 5, 1015a26-b1.

⁷³ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 12, [pp. 224-225]: «Quod autem adducatur de ratione, primo quoniam intellectus et voluntas non subiiciuntur corporibus caelestibus, dicitur quod, quamquam primo et per se non subiiciantur quatenus intellectus et voluntas, tamen quatenus humanus intellectus vel humana voluntas subiiciuntur, quoniam sine corpore operari non possunt [...]. Quod etiam secundo dicebatur, quoniam voluntas cogereetur et de necessitate eligeret quicquid eligeret, huic dicitur negando illatum. Nam, quamquam voluntas sine re corporali non potest exire in opus, est tamen

La spiegazione che Pomponazzi segue nel *De fato* è qui soltanto delineata: il ragionamento si arresta una volta giunto al «grave problema» dell'individuazione del *determinans*, ossia del fattore che limita la volontà a questo o quell'atto. Ma la risposta, che non è molto diversa da quella dell'*Apologia* e del *Defensorium*,⁷⁴ è sufficiente a indicare la prospettiva in cui si muove Pomponazzi. La libertà in senso assoluto è attribuita alla volontà in sé, *qua voluntas*, quella di Dio e delle Intelligenze, che essendo del tutto separati dalla materia sono esenti da errore; la volontà umana come tale, *qua voluntas humana*, ha bisogno del corpo *ut obiecto* per operare, ossia ha bisogno di far riferimento alla rappresentazione intelligibile di un oggetto: senza di esso, infatti, la generica facoltà di volere resta indeterminata e non può tradursi in atto di volizione. In quanto l'operazione mediante la quale si conosce l'oggetto che limita la volontà è il prodotto di una attività spirituale, Pomponazzi può riconoscerne la parziale immaterialità e può quindi affermare senza alcuna contraddizione che «nell'atto di scegliere la volontà è superiore alla realtà corporea», in quanto essa non agisce immediatamente sotto l'impulso degli appetiti irrazionali, ma è in grado di istituire una riflessione su di essi, di giudicarli ed eventualmente di resistere alla spinta istintiva del desiderio irrazionale. Ma il desiderio e la stessa riflessione sull'oggetto desiderato prendono avvio dall'esperienza mediata dal corpo: poiché l'anima è motore mosso da un motore esterno, secondo la definizione di Aristotele, allora la volontà umana è anche *partim materialis*, ossia dipende dal corpo *ut obiecto* e ne subisce l'influenza. E poiché il corpo è sottoposto al cielo, la volontà è 'in parte' sottoposta al cielo:

L'intelletto non muove la volontà se non pensando; però non pensa se la fantasia non lo ha messo in movimento; ma la fantasia è legata a un organo e perciò è sottoposta al cielo: dunque Dio muove la volontà soltanto mediante i corpi celesti.⁷⁵

Quando la capacità della ragione è impedita, «gli uomini si comportano come le bestie, che sono guidate dagli oggetti, e non sono più padroni

supra res corporales in eligendo. Partim enim est materialis, quare sine re corporali operari non potest, partim est immaterialis, quare supra corpus operari potest; indiget enim corpore ut obiecto et non ut subiecto, veluti in tractatibus nostris de immortalitate animae diximus. Hic tamen esset ardua difficultas de determinante ipsam voluntatem; sed de hoc alibi».

⁷⁴ Sulle tesi reticenti, ma già deterministe dell'*Apologia* e del *Defensorium*, cfr. Perrone Compagni, *Critica e riforma del Cristianesimo*, cit., pp. XLIII-L.

⁷⁵ Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 12 [p. 223]: «Non movet autem intellectus voluntatem nisi cognoscens; non cognoscit, nisi prius phantasia moverit. Phantasia autem, cum sit organica, caelo subiicitur: ergo Deus non movet voluntatem nisi mediantibus corporibus caelestibus».

dei loro atti; infatti a quel punto la ragione non ha più il dominio, ma diviene bestiale e schiava», cioè viene meno quella capacità di riflettere sugli oggetti di volizione, che specifica gli uomini rispetto agli animali.⁷⁶ Invece ‘il sapiente dominerà gli astri’ perché grazie all’uso di ragione è in grado di formulare il sillogismo pratico, istituendo un rapporto corretto tra premessa maggiore universale e premessa minore particolare, e di trarre la conclusione che fonda l’atto consapevole. La libertà che appartiene propriamente all’uomo risiede nella sua natura di ‘animale deliberativo’, che lo distingue dagli animali (che non deliberano, perché non hanno la ragione e seguono l’istinto) e dagli enti divini (che non deliberano, perché sono puro intelletto e vogliono immediatamente il bene). Ma la capacità di deliberare rettamente e di scegliere in coerenza con la deliberazione non è in potere dell’uomo, bensì dipende da fattori esterni – quelle *circumstantiae diversae*, del tutto immutabili, che sfuggono alla presa dell’intelletto dell’uomo e al controllo della sua volontà.⁷⁷ Bontà e malvagità sono risposte inevitabili e univoche al condizionamento che l’anima umana, forma materiale come le altre, subisce dalla natura e dall’ambiente.

Sulla causalità stellare come spiegazione integrale della realtà Pomponazzi non ha mai avuto esitazioni. Perciò, nel momento stesso in cui aveva sciolto le sue riserve esegetiche e si era pronunciato per la mortalità dell’anima umana come verità della ragione e corretta interpretazione del pensiero di Aristotele, la negazione della libertà era divenuta un dato di fatto – approfondito e maturato nel tempo, certamente, ma ben saldo nelle sue linee generali fin dal *De immortalitate animae* e ormai conclusivamente articolato nel *De incantationibus*.

⁷⁶ Ivi, 10 [p. 192]: «[...] quando ligata est vis rationis, et tunc homines se habent ut bestiae, quae ducuntur ab obiectis, et non sunt domini suorum actuum. Tunc enim voluntas non est domina, sed efficitur bestialis et serva».

⁷⁷ Di diverso parere M. E. Scribano, *Il problema del libero arbitrio nel «De fato» di Pietro Pomponazzi*, «Annali dell’Istituto di Filosofia. Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Firenze», III, 1981, pp. 36-37: «Nel *De fato*, infatti, viene abbandonato il presupposto che permetteva a Pomponazzi [nel *De incantationibus*] di presentare come propria la dottrina cristiana, che cioè sia legittimo distinguere tra il modo in cui viene determinata una causa materiale e quello in cui viene determinata una causa per qualche aspetto materiale». Mi pare invece che il *De fato* chiarisca proprio che l’illusione della libertà si radica nella diversa modalità in cui la determinazione si esercita sull’anima umana rispetto a quella degli esseri irrazionali. L’*Apologia*, il *Defensorium* e il *De incantationibus* contengono già quella constatazione che secondo Scribano costituirebbe l’acquisizione nuova del *De fato*, ossia che «il legame con l’intelletto si rivela un ostacolo piuttosto che il veicolo della libertà, dal momento che l’intelletto agisce sempre in modo naturale».