

La differenza 156 del Conciliator: una rilettura

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

This paper offers a new reading of *Conciliator's differentia 156*: it puts Pietro d'Abano's discussion on incantations in relationship with his general thoughts on natural causality. The refusal of Avicenna's theory of *dator formarum* as external agent of the production of life implies rejecting the notion of transitive imagination *in distans*. Pietro d'Abano explains the use of incantations in medicine as a result of subjective psychosomatic effects of imagination in accordance with the strict meaning of this notion, to be found in terms identical to those laid down in Aristotle's *De animalium motu* and in Galenic tradition.

Keywords: *incantations, confidence, imagination, natural causality*

Le vicende giudiziarie che accompagnarono Pietro d'Abano in vita e dopo la morte riflettono la complessità di una posizione che gli inquisitori misero sotto accusa ora per la negazione della demonologia cristiana, ora per l'adesione alla magia necromantica (che presuppone, per l'appunto, un patto con il demonio)¹. Negli ideologi cinquecenteschi della persecuzione stregonica prevalse la leggenda del mago e necromante, che trovava un qualche fondamento in una soltanto delle oltre duecento questioni affrontate nel *Conciliator*, la *differentia 156*, dedicata alla discussione della potenza immutativa delle parole (*praecantatio*)². Su questa base

¹ B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 19-74; E. Paschetto, *Pietro d'Abano medico e filosofo*, Vallecchi, Firenze 1984, pp. 28-34; G. Federici Vescovini, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XII e XIV*, Utet, Torino 2008, pp. 347-368.

² Nella tradizione medievale e rinascimentale il termine può far riferimento a un discorso, a una litanìa, a una formula, a una sequenza ripetuta di nomi o di suoni non significativi, la cui pronuncia garantirebbe il conseguimento del fine desiderato. La

Gianfrancesco Pico tracciava un ritratto severo di Pietro d'Abano: «uomo di notevole sapere, ma di pochissimo giudizio», «egli lasciò numerosi indizi che inducevano a ritenerlo superstizioso [...]»; nella differenza 156, discutendo molti argomenti a favore e contro le incantazioni, attribuisce grande valore a questa pratica e asseconda quella superstizione oltremodo assurda ed empia³. Pochi anni più tardi Symphorien Champier estendeva le sue *Castigationes* a qualche altro luogo dell'opera di Pietro d'Abano⁴; ma il nucleo della polemica era sempre rappresentato dalla differenza 156 e dalla sua analisi della *praecantatio*. Persino Pietro Pomponazzi, che pure si serviva largamente degli spunti offertigli dal *Conciliator* per risolvere *in via naturae* la questione delle parole magiche, non mancava di prendere le distanze dagli *aliqua fabulosa* e dai *multa non peripatetica* che diceva di trovare disseminati nella sua fonte a proposito di questo specifico argomento⁵.

Pomponazzi affrontava il problema delle incantazioni per dare una spiegazione razionale dei fenomeni straordinari su cui si era andato stabilendo il dossier 'sperimentale' dei processi alle streghe. Se perciò si dovesse dare pieno credito al suo giudizio, saremmo costretti a ridimensionare la riuscita di quella naturalizzazione delle formule incantatorie nella quale Graziella Federici Vescovini riconosce con fondata convinzione

distinzione tra *praecantatio* e *incantatio* è labile; il *Conciliator* utilizza indifferentemente entrambi i lemmi.

³ G.F. Pico, *De rerum praenotione*, VII, 7, in G. Pico, G.F. Pico, *Opera*, ex officina henricpetrina, Basileae 1573, p. 660: «Petrus Apponus olim inter medicos boni nominis; sed qui exacta philosophatur advertit plurimae lectionis hominem fuisse minimique iudicii. Ab omnibus ferme creditus est magus; verum ex praecedentibus constat quod oppositum ei dogma aliquando tributum sit; quem etiam haereseum inquisitores vexaverunt, quasi nullos esse daemones crediderit. Is plura reliquit signa cur superstitiosus crederetur in libro praesertim quem appellavit *Conciliatorem*; cuius libro differentia quinquagesima sexta supra centesimam, de praecantationibus multa in utramque partem agens, eis tribuit plurimum illique absurdissime et impie superstitioni favet». Attraverso Pietro d'Abano Gianfrancesco vuole colpire la magia ficiniana del *De vita coelitus comparanda*, come dimostra, p. 662, il collegamento attuato tra le incantazioni del *Conciliator* e l'esorcato *Picatrix*, mai citato da Pietro d'Abano, ma esplicitamente riconosciuto da Ficino come propria fonte per alcuni passaggi.

⁴ S. Champier, *Annotamenta, errata et castigationes in Petri Aponensis opera*, I, in Pietro d'Abano, *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, apud Iunctas, Venetiis 1565, ripr. anast. Antenore, Padova 1985, f. 271bA-B. D'ora in poi faccio riferimento a questa edizione del *Conciliator* indicandola con la sigla V.

⁵ P. Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, 4, in *Opera*, ex officina henricpetrina, Basileae 1567, ripr. anast. Olms, Hildesheim-New York 1970, p. 48. Ne ho già parlato in «*Verba ligant, verba solvunt*». *Pietro Pomponazzi lettore di Pietro d'Abano*, di prossima pubblicazione presso l'editore Brepols negli Atti del Convegno in onore di Paolo Lucentini, tenutosi a Napoli il 6-7 novembre 2007.

l'aspetto caratterizzante della riflessione di Pietro d'Abano⁶. In verità lo sviluppo della *differentia* 156 presenta un certo numero di difficoltà testuali e teoriche che hanno indotto alcuni studiosi ad ammettere una zona di resistenza irriducibile a una lettura pienamente fisica come quella proposta da Federici Vescovini. In questa prospettiva Béatrice Delaurenti, mentre riconosce «une interprétation naturaliste de la *praecantatio*», constatata poi che la «démonstration de Pietro d'Abano conserve pourtant une large marge d'approximation et d'ambiguïté» – e a tal punto, da lasciare spazio in qualche occasione a «une réponse nuancée», come quella relativa ai demoni, ove Pietro d'Abano affermerebbe che l'incantazione muta il proprio statuto di naturalità in rapporto allo statuto culturale o morale di chi pronuncia la formula⁷. Per Delaurenti, insomma, l'interpretazione naturalistica di Pietro d'Abano di fatto consisterebbe in un tentativo di ridurre «au minimum» l'intervento di entità demoniache nella produzione dei fenomeni mondani⁸. L'alternativa è però radicale: o Pietro d'Abano crede che le incantazioni traggano la loro efficacia soltanto da cause naturali (anche mediante l'arte, che impiega quelle cause)⁹; oppure crede che vi siano anche cause sovrannaturali. Entrambe le risposte sono degne di

⁶ Federici Vescovini, *Medioevo magico*, cit., pp. 336-345, che tuttavia non entra in una analisi dettagliata dello svolgimento della *differentia* 156.

⁷ B. Delaurenti, *La puissance des mots. "Virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, pp. 394-395: «La question des démons fait cependant l'objet d'une réponse nuancée: elle est analysée en fonction du statut de la personne qui prononce la formule. Si l'incantation est prononcée par un homme simple, une *vetula*, elle agit en vertu d'une causalité démoniaque. Si, au contraire, l'incantation est prononcée par un savant, un expert capable de déjouer les pièges du démon, alors elle agit en vertu d'une efficacité naturelle qui doit être rapportée au pouvoir de l'âme. Cette interprétation présente l'avantage de ne pas nier complètement le rôle des démons: leur intervention est réservée aux cas les plus suspects»; p. 324: «Enfin, lorsque l'enchanteur est un savant, le diable n'intervient plus – il n'ose plus intervenir – et la *praecantatio* agit selon un processus naturel; la causalité démoniaque est éliminée». Che la naturalizzazione dell'incantazione possa essere interamente affidata al timore reverenziale del diavolo nei confronti del sapiente lascia perplessi. Più in generale, mi sembra legittima la riserva espressa da I. Rosier-Catach nella sua pur lusinghiera recensione, *Le pouvoir des mots. Remarques sur la notion de causalité naturelle*, «Revue de synthèse», 129 (2008), p. 613: «Tout ce qui n'est pas démoniaque n'est pas naturel au même titre, et donc regrouper indifféremment tout ce qui n'est pas démoniaque sous l'étiquette de "naturalisme" semble parfois excessif».

⁸ Ivi, pp. 306 e 309. Cfr. anche Paschetto, *Pietro d'Abano*, cit., p. 245, che parla di una posizione «tanto sfumata da sembrare contraddittoria».

⁹ Sull'ambivalente giudizio di Pietro d'Abano circa i rapporti tra arte e natura relativamente all'alchimia, cfr. C. Crisciani, *Pietro d'Abano, alchimia e alchimisti*, in *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d'Abano*, Colloque international de Paris, 29 et 30 septembre 2006, École Pratique des Hautes Etudes, in corso di stampa.

considerazione; ma non sono ugualmente compatibili con l'intenzione di naturalizzare l'incantazione: se si pretende che l'operazione sia riuscita, non si può poi circoscriverne la portata all'ammissione che in qualche caso l'effetto è spiegabile mediante cause naturali (ivi compresa l'influenza dei corpi celesti) e in qualche caso no¹⁰. 'Naturalizzare' significa infatti concepire la catena causale come un complesso ordinato, regolato da leggi eterne e immutabili, dal quale è per definizione escluso l'intervento di enti superiori, dotati di intelletto e volontà personali e perciò capaci di agire *particulariter*. Significa, in altre parole, negare – almeno in via di ragione e pur con le ovvie cautele espositive imposte dal controllo inquisitoriale – l'azione di Dio, di angeli e di dèmoni sui singoli così come la concepisce la dottrina cristiana (ma anche, in qualche misura, la tesi avicenniana).

Poiché la responsabilità di incertezze ed equivoci è imputabile tanto alla cripticità testuale della *differentia* 156 quanto all'analisi frammentaria che ne è stata fatta da alcuni studiosi, sarà opportuno muovere proprio da una rilettura puntuale e sistematica per appurare eventuali interferenze tra l'accezione strettamente medica di *praecantatio* e la sua applicazione magica¹¹. La questione è peraltro subordinata alla più ampia discussione sulla *vis imaginationis*: bisognerà allora chiedersi se l'interpretazione proposta da Pietro d'Abano si collega alla nozione di immaginazione intransitiva comune nei testi di medicina (le rappresentazioni psichiche producono modificazioni somatiche soggettive) o se invece accoglie la nozione di immaginazione transitiva o magica (le rappresentazioni psichiche possono proiettarsi all'esterno e modificare la realtà circostante esercitando un'azione extrasoggettiva)¹². E poiché entrambe le opzioni

¹⁰ Né l'alternativa può essere ridotta a «semplici questioni di sfumatura», come suggerisce F. Seller, «*Scientia astrorum*». *La fondazione epistemologica dell'astrologia in Pietro d'Abano*, Giannini, Napoli 2009, pp. 5-6, che tenta così di conciliare la «posizione più decisa» di Federici Vescovini con quella più possibilista di Delaurenti.

¹¹ Si veda in appendice la traduzione italiana integrale della *differentia* con identificazione delle fonti. Per il testo latino mi baso sull'edizione più accessibile al lettore moderno, ovvero la giuntina indicata in nota 4 (V), confrontata ed emendata ove necessario (senza pretesa di edizione critica) mediante collazione con le seguenti edizioni: T. de Tarvisio, Venetiis 1476 (T); s.n., Venetiis 1483 (S); G. de Grassis, Papias 1490 (G); A. Barbadico, Venetiis 1496 (B); B. de Morandis, Venetiis 1523 (M). Una edizione critica accompagnata da traduzione francese è annunciata come imminente da Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 35, nota 2. Le molte divergenze interpretative che mi separano da Delaurenti renderanno forse non superflua questa mia proposta.

¹² Cfr., in generale (senza particolare attenzione per Pietro d'Abano), A. Godet, «Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen». *Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens*, ADAG, Zürich 1982; F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, La Città del sole, Napoli 1999; T. Griffero, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Le Monnier, Firenze

sono compatibili sia con una posizione ‘avicenniana’ sia con una posizione ‘aristotelica’, la risposta di Pietro d’Abano rispetto al problema particolare dovrà essere ricollocata all’interno della sua visione generale della causalità, accertando se il *Conciliator* si allinei alla concezione avicenniana della *actio in distans* (con tutti i suoi presupposti fisici e metafisici) o se invece mantenga fermo il principio fondante della fisica aristotelica dell’*actio per contactum*. L’analisi della *differentia* 156 non potrà dunque trascurare gli strettissimi legami che la connettono ad altre questioni di più impegnativo rilievo affrontate nella stessa opera¹³. Ma dovrà anche tenere conto della dichiarazione conclusiva dell’autore, che afferma (caso unico, a quanto mi risulta, in tutto il *Conciliator*) di aver voluto parlare *topice*, ossia di aver affrontato il tema della *praecantatio* senza la pretesa di giungere a una conclusione sillogisticamente dimostrata, bensì con l’intenzione di presentare gli argomenti pro e contro saggiandone il livello di sostenibilità razionale.

1. *Rationes quod non*. La questione sull’efficacia terapeutica dell’incantazione si confronta con tre serie di argomentazioni *quod non* e *quod sic* di diseguale natura: letterarie, mediche e filosofiche. La prima obiezione non propone argomenti di particolare impegno teorico, perché non fa riferimento all’applicazione medica della *praecantatio*, bensì coinvolge veri e propri cerimoniali magici, che non costituiscono l’oggetto della trattazione di Pietro d’Abano: il verso dell’Ovidio minore narra di Circe, travolta dall’amore per Ulisse e ormai inerme di fronte a una passione troppo potente perché i suoi filtri riescano a sradicarla; la celebre pagina di Galeno deride i ciarlatani che sull’esempio degli stregoni egizi pronunciano scongiuri al momento della raccolta delle erbe medicinali¹⁴. I successivi argomenti in contrario concernono il valore meramente comunicativo e non operativo del discorso. Il secondo *quod non* si riallaccia all’enunciazione aristotelica del criterio di verità: l’affermazione o la negazione non influenzano il corso delle cose; la verità del nostro enunciato

2003; *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, a cura di M. Bettetini, F. Paparella, Brepols, Louvain-la-Neuve 2009.

¹³ Bisognerà infatti presupporre in Pietro d’Abano un minimo di coerenza teorica se si vuole risolvere l’*impasse* interpretativo segnalato da Paschetto, *Pietro d’Abano*, cit., p. 247: «tra le diverse e spesso contrastanti affermazioni, il lettore non riesce sempre a individuare con sicurezza l’opinione realmente condivisa dall’Aponense».

¹⁴ Galeno parla di scongiuri pronunciati al momento della raccolta delle erbe medicinali, non di incantazioni come sono intese nel *Conciliator*. Non credo perciò che questo rimando a Galeno sia «the most problematic for Peter», come suggerisce M. Klemm, *Incantations in the Medical Philosophy of Petrus de Abano (c. 1250-1316)*, <http://www.aseweb.org/Papers/Klemm.htm>.

non è causa dell'esistenza dell'evento, ma è l'esistenza dell'evento che rende vero il nostro enunciato («*Perihermenias* primo, “propter nostrum affirmare vel negare non erit oratio vera vel falsa”»)¹⁵; e poiché sussiste un rapporto diretto tra l'essenza di un ente e la sua attività, come l'incantazione/discorso non produce verità, così non produrrà azione: perciò non avrà efficacia terapeutica. Il terzo argomento è ancora aristotelico: ogni causa agisce in conformità con la sua forma e nei limiti concessi alla sua specie («*Etiam: nihil agit ultra suam speciem*»)¹⁶. La distinzione categoriale tra discorso e azione (l'*incantatio*, in quanto suono, si colloca nel genere della quantità, la guarigione in quello della qualità «o magari in quello della relazione») rende impossibile la produzione dell'effetto sul corpo malato. Le due *rationes* finali sono legate da un nesso consequenziale: l'incantazione non è annoverata dalle autorità mediche tra le terapie efficaci – sembrerebbe a ragione. Infatti, il principio attivo e il sostrato passivo devono condividere una materia comune («in materia communicare oportet»)¹⁷; invece parola e guarigione non hanno la stessa

¹⁵ Inserendo un indebito *nisi* prima di *vera vel falsa* nella citazione del passo del *De interpretatione*, Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 336, smarrisce la connessione discorso/verità/realtà stabilito da Aristotele: «“Dans le *Perihermenias* 1, dit Pietro d'Abano, du fait de l'affirmation ou de la négation, il ne peut y avoir de proposition que vraie ou fausse”. La mention du *Perihermenias* lui permet de poser la proposition majeure de son argumentation logique: toute proposition est soit affirmative, soit négative». La premessa maggiore non è questa, ma quella espressa da Aristotele: i fatti sono quello che sono, indipendentemente dal nostro affermare o negare.

¹⁶ Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 336-337, equivoca nello scioglimento della congiunzione iniziale (*Eti.*, cioè *Etiam*) e crede che la formula sia attribuita da Pietro d'Abano all'*Etica Nicomachea*, ovviamente senza ritrovarvela. La formula (tomistica) «nihil agit ultra suam speciem» fa invece riferimento al principio aristotelico «agens est nobilius et honorabilius passo», Aristotele, *De anima*, III, 5, 430a18-19; ma anche «nihil agit nisi per suam formam» secondo la formula di Averroè, *In De anima*, III, comm. 18, in Aristotele, *Omnia quae extant opera cum Averrois commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562-1574, ripr. anast. Minerva, Frankfurt a. M. 1962, suppl. II, f. 161E; J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, p. 194, n. 251.

¹⁷ Fuorvianti la resa di Klemm, *Incantations*, cit., nota 8 («anything of this type needs to communicate physically») e quella di Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 339 («ce qu'il est nécessaire de communiquer dans cette matière n'est pas présent dans l'incantation”: comment l'incantation introduirait-elle dans le corps quelque chose qu'elle ne possède pas?»). Il problema riguarda la materia su cui deve agire il principio attivo (cfr. Averroè, *In De anima*, cit., III, comm. 14, f. 158C; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit. p. 194, n. 246; e lo stesso Pietro d'Abano, V, 135, f. 192bF: «agentia et patientia debent in materia communicare seu genere et loco subiectoque fore distincta»); ma la materia non è la stessa nel caso dell'incantazione e della guarigione (cfr. Pomponazzi, *De incantationibus*, cit., 5, p. 68: «Verba etenim nullam videntur habere virtutem vel operationem in talibus, quandoquidem verba sint soni, quorum tantum est auditum immutare, cum tamen hic immutetur sensus tactus: nam inducuntur sanitas et aegritudo»).

materia: la parola agisce sul senso dell'udito, la guarigione sul senso del tatto. L'assenza di comunicazione *in materia* rende impossibile l'azione alterativa in cui consiste e da cui dipende la guarigione.

2. *Rationes quod sic*. Per natura e rilievo teorico gli argomenti favorevoli richiamano specularmente quelli contrari. Alla prima *ratio quod non* rispondono un altrettanto famoso luogo letterario e un altrettanto citato adagio medico, ovvero l'invocazione del sacerdote Crise ad Apollo per ottenere vendetta del rapimento della figlia e il riconoscimento avicenniano del ruolo terapeutico svolto nella cura del mal d'amore dal discorso esortativo e dal pettegolezzo maldicente delle *vetule* («Etiam: tertio prima de amore, "Verba in huiusmodi conferunt capitulo"»)¹⁸. Alle argomentazioni contrarie di ordine filosofico, fondate sull'autorità aristotelica, viene contrapposto un altro argomento aristotelico, ricordato per esteso già nella *differentia* 135 a sostegno della tesi della causalità reale esercitata dalle rappresentazioni elaborate nell'anima. In questo luogo del *De animalium motu*, ampiamente utilizzato dalla tradizione peripatetica medievale per spiegare l'azione psicosomatica delle passioni, Aristotele formulava la connessione tra immagini mentali e alterazioni termiche di alcune parti del corpo. L'effetto delle passioni (il generico 'dominio' dell'anima sul suo stesso corpo) è, concretamente, una modificazione dell'equilibrio delle componenti fisiologiche: la *species* pensata o immaginata non ha potere immediatamente causativo, ma rappresenta all'anima un oggetto; questa rappresentazione viene sottoposta a esame dall'intelletto pratico, che muove l'appetito; il movimento secondo luogo si costituisce in seconda istanza come movimento di alterazione nella misura in cui gli strumenti intrinseci (sangue e spiriti), convogliati verso una qualche parte del corpo, possono riscaldarla e provocare, almeno in senso privativo, il raffreddamento della parte da cui sono refluiti.

«Huiusmodi vero, ut apparebit, est incantatio». Chiudendo l'esposizione dell'argomento con questo breve commento, Pietro d'Abano sembra voler anticipare la soluzione della controversia sul tema della

¹⁸ Per il solito equivoco di scioglimento dell'abbreviazione iniziale (*Eti.*, cioè *Etiam*) Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 343-344, riferisce all'*Etica Nicomachea* la citazione che è invece tratta dal *Canone* di Avicenna: «*Éthique*, III, 1: dans ce chapitre, à propos de l'amour, les mots ont un effet". Cette référence à l'*Éthique* d'Aristote est évasive et pose problème». Stabilito questo nesso, l'interpretazione giunge a una conclusione che non è a proposito: «La formule d'incantation serait un discours de persuasion qui induirait une personne à faire quelque chose de manière contraignante»; e cfr. p. 391. Avicenna e Pietro d'Abano non parlano né di costrizione né di atto volontario *invitus* (cioè compiuto per timore di mali maggiori), ma di semplice retorica: per liberare dalla passione l'innamorato, gli si parli male dell'oggetto d'amore.

praecantatio: in via primaria la terapia incantatoria deve il suo successo alla capacità di alterazione soggettiva (intransitiva) delle immagini mentali dell'infermo. L'argomento successivo conferma la conclusione: l'incantazione suscita nel paziente la fiducia nella guarigione; questa a sua volta avvia un processo di modificazione fisica che può contribuire al recupero della salute. La differenza 135 aveva già chiarito le modalità in cui la *confidentia sanitatis*, intesa come *intentio* e *rationalis animae affectio*, produce tale effetto psicosomatico all'interno del malato¹⁹; si tratta ora di capire come l'incantazione pronunciata dal terapeuta si inserisca in questo processo, trasmettendo la sua efficacia sul paziente.

3. *Propter primum*. Come di consueto, la prima conclusione ha il compito di chiarire i termini della questione: cosa è e come agisce l'incantazione?

«L'incantazione è una proposizione enunciata con straordinaria concentrazione emotiva in aiuto di un destinatario che sia particolarmente fiducioso». Nella pagina di Pietro d'Abano la terapia incantatoria è descritta come lo svolgersi di uno psicodramma: il malato deve essere desideroso di guarire per costituirsi inizialmente come «materia opportune praedisposita» e poi divenire, in quanto *imaginans*, causa attiva del processo di guarigione; la personalità spiccata dell'incantatore deve saper trasmettere e risvegliare nel paziente rappresentazioni fantastiche, sentimenti, pensieri, speranze – perché, aveva detto Aristotele, «*imaginatio vero et intellectio rerum habent virtutem*»²⁰. Si capisce dunque l'importanza delle parole che l'incantatore pronuncerà per incrementare la ricettività del destinatario dell'incantazione: non gli scongiuri astrusi e incomprensibili dei praticoni, che non potrebbero essere elaborati in rappresentazioni psichiche, ma una vera e propria *oratio* dotata di significato e perciò capace di stimolare nel paziente l'immagine mentale della salute, che indurrà l'alterazione ricostitutiva dell'equilibrio delle componenti fisiologiche, cioè la disposizione della salute. La forza persuasiva dell'incantatore e la vivacità immaginativa dell'incantato sono le condizioni che permettono di colmare quella distanza tra mentale e reale che il terzo argomento *quod non* presentava come insormontabile («*Est etiam incantatio quid tanquam intentionaliter movens, sanitas autem*

¹⁹ V, 135, f. 191bH: «*confidentia est intentio vehementer apprehensioni occulte [occultae V] impressa*»; f. 192bD: «*confidentia, cum animae sit rationalis quaedam affectio ex opinione rei provenientis desideratae conferens, ut ex Avicenna colligitur et tertio De anima: omnem nanque opinionem sequitur fides, nulli autem inest bestiarum. Sed confidentia sanitatis, quam suscipit infirmus de medico, est huius rationalis animae affectio; propter quae ipsa conferet in salutem aegroti*».

²⁰ Aristotele, *De animalium motu*, 7, 701b18-19, in *Opera*, cit., VI, f. 41E.

aliquid reale»)²¹; ma nel complesso rapporto tra terapeuta-incantatore *bene persuasus* e malato *quamplurimum confusus* il primo svolge il ruolo di un comprimario, piuttosto che quello di protagonista assoluto²². Egli è un ‘suscitatore di passioni’: la sua abilità retorica e la sua capacità di suggestione – magari corroborate dall’appello (meramente scenografico) al misterioso e al sacro – hanno il compito di risvegliare l’attività dell’immaginazione del paziente; le cose poi si svolgeranno secondo lo schema stabilito da Aristotele. Il processo di guarigione non dipende dall’azione transitiva dell’immaginazione vigorosa del *praecantator* avicenniano, che imprimerebbe la forma della salute nel corpo del malato agendo *in distans*; si realizza invece all’interno del paziente attraverso la complessa relazione che lega le facoltà dell’anima al corpo di cui è forma. Poiché la virtù animale, ovvero la facoltà sensitiva, è tra le potenze irrazionali che può ricevere determinazioni contrapposte («ea enim praecipue “in opposita valet”»), è proprio essa la porta d’accesso della modificazione indotta dall’incantazione, che si trasmette successivamente alla virtù vitale e infine a quella naturale, a cui inerisce in via principale la *sanitas*: la rappresentazione mentale suscitata dall’incantazione subisce così un processo di progressiva materializzazione e particolarizzazione, che mette in movimento il meccanismo naturale della guarigione²³. In

²¹ Il termine *intentionalis* fa riferimento all’*intentio*, cioè alla rappresentazione mentale di un oggetto; questo significato non è recepito da Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 362: «L’incantation ne peut être efficiente que si l’intention du locuteur est suffisamment forte [...]. En dernier recours, c’est donc cette notion d’intention (*intentio*) qui conditionne la réussite de l’opération, c’est elle qui garantit l’efficacité de la formule thérapeutique». La natura ‘intenzionale’, cioè meramente mentale, dell’atto incantatorio è se mai l’ostacolo da superare, come indica chiaramente il testo.

²² V, 135, f. 192aB; 156, f. 213aD. L’interazione tra capacità retorica del medico e fiducia del malato è ricondotta esplicitamente a Galeno nella *differentia* 135 (V, f. 192aB: «Quare bene persuasus medicus magis sanat. Unde, *Prognosticorum exordii commentario*, “[...] de quo confidunt infirmi et in cuius manibus se committunt, talis plus sanat aegritudines”»). Cfr. Galeno, *Hippocratis Prognosticon et Galeni in eum librum commentarii*, I, 2, in *Opera omnia*, ed. K.G. Kühn, Cnoblochii, Lipsiae 1821-1833, ripr. anast. Olms, Hildesheim-New York 1964-1965, 18b, p. 3. Equivocando sul significato del *quamplurime confusus* (tradotto come «généralement troublé», p. 348), Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 349, involontariamente sminuisce il ruolo attivo del malato: «celui qui reçoit l’incantation [...] est troublé (*confusus*) et en même temps réconforté par la présence du médecin, rassuré par son propre regard sur cet homme et par l’estime qu’il lui voue». Pietro d’Abano sta parlando di un paziente che «ripone molta fiducia nel medico».

²³ La descrizione del meccanismo alterativo non si conclude in un «effacement du malade», come suggerisce Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 362-363, che per un banale errore di lettura (*in opposito* anziché *in opposita*) fraintende la differenziazione aristotelica delle potenze irrazionali rispetto agli *opposita* e trasforma la valutazione della maggiore ricettività e trasmutabilità della virtù animale («soprattutto la virtù animale ha la possibilità di venire determinata in modi contrapposti» specie per azione dei sogni,

generale, la maggior perfezione dell'apparato sensorio umano rende l'uomo maggiormente soggetto alle modificazioni provocate dal rapporto con l'ambiente esterno. Con il successivo rimando ai *Problemata* pseudo-aristotelici Pietro d'Abano suggerisce appunto l'analogia tra il processo della *compassio* (ricordo/fantasia/appetito) che spiega certi atti irriflessi e il processo che rende attiva l'incantazione (fantasia/appetito/alterazione)²⁴ – a conferma della prospettiva soggettiva, intransitiva in cui deve essere intesa l'efficacia terapeutica dell'incantazione: la guarigione mediante incantazione è il prodotto di una alterazione psico-fisica tutta interna al malato, proprio come l'impulso che ci spinge a sbadigliare quando un altro sbadiglia.

4. *Propter secundum*. L'analisi delle posizioni contrarie evidenzia livelli diversi di fondatezza. Se gli argomenti *quod non* di Ovidio e di Galeno sono resi inoffensivi in poche parole, contestualizzandoli nella finalità del testo da cui provengono, la maggiore resistenza al riconoscimento dell'efficacia dell'incantazione proviene da quanti riducono tutti i fenomeni fisici all'azione immediatamente percepibile delle qualità prime. Questi «rozzi increduli» non riescono a innalzarsi oltre l'evidenza della corporeità materiale: infatti «propter immersionem plurimam ipsorum materiae corporali» sono incapaci di concepire con atto di ragione l'azione dei principi formali

«maxime somniis») in una specifica tipologia di incantazione da impiegare con un malato renitente: «“Cette [dernière forme d'incantation] s'applique principalement au cas d'un enchanté qui s'oppose”»; in questo caso «Pietro d'Abano recommande d'agir pendant le sommeil du patient», fino al punto che «le malade idéal serait peut-être un malade qui dort et qui subit l'incantation en laissant le médecin agir selon son art». Di una incantazione sotto anestesia non c'è traccia nella *differentia*. L'inciso *maxime somniis* non contiene un riferimento cronologico (sarebbe infatti: *in somnis*), bensì l'indicazione di una delle principali cause efficienti della modificazione della virtù animale; non c'è quindi relazione diretta con l'incantazione: questa, al contrario, esige un paziente fiducioso e perciò ben sveglio. Anche Klemm, *Incantations*, cit., crede che «spells can be more effective if the patient is asleep (but presumably prepared for the ordeal)»; rendendosi poi conto che in tal modo si viene ad annullare il ruolo dell'abilità retorica dell'incantatore, aggira l'ostacolo con un suggerimento non supportato dal testo: «according to Peter, this should be understood not as a difference in *kind* between rhetoric and magic, but as a difference in the *degree* of their power and in the power of the physician as a minister of nature». Insomma, «a novice physician» ha bisogno della collaborazione di un paziente desto, mentre «some renowned physicians» potranno agire anche con un paziente addormentato («presumably prepared for the ordeal», s'intende!), perché saranno in grado «to implant the concept of health directly into the patient's imagination». Ma per sostenere questa fantasiosa interpretazione Klemm si appoggia a un altro luogo della *differentia* (*infra*, b1), leggendovi un'adesione di Pietro d'Abano all'avvicinamento che non è affatto scontata.

²⁴ Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 366-367, considera questo rimando un argomento complementare, «inclassable» ed «étrange», basato sulla memoria, e lo riconduce alla dimostrazione del potere naturale dei suoni.

o, comunque, di principi astratti dalla fisicità percepibile con i sensi («nec praesentia utcunque denudata futuraque minus concipere possunt»). Chi sono i responsabili di questa visione grossolana della causalità naturale, che Pietro d'Abano descrive con disprezzo in vari luoghi del *Conciliator*? Delaurenti opta decisamente per Aristotele: «Une forme de scepticisme vulgaire liée au sens commun, explique Pietro d'Abano, envisagerait l'action naturelle comme un contact qui engendre un mouvement. Toute action naturelle impliquerait un contact: cette simplification grossière, propre aux *grossi increduli*, Pietro d'Abano l'attribue à Aristote». Questa sorprendente lettura discende dall'incomprensione di un passo che la studiosa stessa giudica «une remarque elliptique et obscure», anche se non rinuncia a impiegarla come prova dell'adesione di Pietro d'Abano alla concezione avicenniana (e anti-aristotelica) dell'*actio in distans*²⁵. In realtà, come spiega la *differentia* 60, i *grossi* sono i filosofi 'materialisti' – per esempio, Alessandro di Afrodisia, per il quale «tutte le forme prendono origine dalla mescolanza degli elementi con le loro qualità»²⁶. Ricondu

²⁵ Ivi, pp. 132-133: «Pietro d'Abano complète son argumentation sur le contact par une remarque elliptique et obscure: "Cela arrive à cause de la fréquent immersion [des qualités] dans la matière corporelle. C'est pourquoi [ces personnes] ne peuvent concevoir ni la présence nue, ni la présence future [des qualités]". Sans doute faut-il transcrire ainsi l'argumentation: l'ensemble des qualités du composé agirait par contact parce qu'elles sont immergées dans la matière corporelle lors de la prise du remède. Ceux qui ne conçoivent d'autre action que matérielle n'admettent pas, de la même manière, qu'une qualité agisse seule, simplement par sa présence: elle doit être associée à une matière. Ils ne conçoivent pas non plus qu'elle agisse à retardement: elle agit dans l'instant, au moment où, immergée dans la matière corporelle, elle entre en contact avec le corps malade». Confesso di non riuscire a immaginare dove possano stare le qualità se non nella materia; e non vedo come il discorso sulle qualità possa trasformarsi in una critica così radicale della fisica per contatto di Aristotele. In ogni modo l'immersione nella corporeità degli *ipsorum* (che è maschile) non può riferirsi alle qualità, ma solo ai *grossi increduli*.

²⁶ V, 60, f. 89aE: «plures antiquorum posuerunt differenter omnem actionem quatuor qualitibus fieri elementorum ita quod actiones a formis occultis provenientes, dictis specificis, in elementorum conati sunt reducere naturam. Cuius positionis videtur Aristoteles etiam cum Averro, differentia 71; quam siquidem Alexander peripateticus, Aristotelis prior expositor, nititur defendere, volens formas omnes ex elementorum mistione cum qualitibus suscitari. Cui equidem positioni tantum innititur, quod et intellectum possibilem voluit de potentia materiae per actionem qualitatum educi. Et ideo, solus inter caeteros Peripateticos, hunc posuit corrumpi, sicut apparet in eius tractatu *De intellectu* et a Commentatore tertio *De anima*». Cfr. anche V, 71, f. 107aG: «quidam negaverunt huiusmodi formas specificas, seu virtutes occultas, eo quod ipsis videbatur omnem operationem a qualitibus elementorum procedere, differentia 60, non elevantes eorum intellectum in principia formalia et superiorem naturam»; 108aB-C: «quidam antiquorum huiusmodi formas specificas cum earum proprietatibus occultis posuerunt ex elementis et eorum qualitibus solummodo derivari».

il principio di azione esclusivamente alle quattro qualità prime impedisce di spiegare il dato sperimentale delle proprietà occulte, «che non possono derivare dalle qualità e dalla natura degli elementi, perché niente agisce al di sopra della sua specie e ogni agente introduce nella materia un effetto che gli è conforme»: perciò, oltre all'azione conversiva che proviene dalle qualità prime, è necessario ammettere anche l'azione non conversiva del corpo celeste, da cui appunto dipendono le proprietà occulte di alcune classi di enti²⁷. La discussione, come si vede, non coinvolge nell'accusa di rozzezza filosofica Aristotele – che, anzi, «nel II libro *Della generazione e della corruzione* si impegna a criticare coloro che, eliminando l'essenza e il principio donde scaturisce il movimento, sembrano far dipendere qualunque azione soltanto dalle qualità». Pietro d'Abano riconosce soltanto che per Aristotele, *initialiter saltem*, l'azione è sempre preceduta da una disposizione qualitativa ed è perfezionata dalla qualità, come accade quando si incrementa la capacità attrattiva del magnete riscaldandolo con lo sfregamento; e si impegna a trovare una spiegazione del suo silenzio rispetto alle proprietà occulte²⁸. Ben lungi dal toccare la questione dell'azione per contatto²⁹, la polemica contro i

²⁷ Ivi, 60, f. 89bG-H: «Conspicimus etiam lapides preciosos et medicinas virtutes mirabiles et occultas habere, quae ex qualitibus et naturis non possunt consurgere elementorum, cum nihil agat ultra suam speciem et agens omne effectum sibi proportionabilem in materiam introducat». Nella *actio conversiva*, propria dei corpi sublunari e dipendente dalle qualità, «agens repatitur a passo alteranti et agit»; nella *actio inconversiva*, propria dei corpi celesti, «agens actionem suam imprimit in passum absque alicuius agentis repassione». Sulla nozione di proprietà occulta e sulla *forma specifica* o *forma speciei totius*, cfr. 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, pp. 512-516.

²⁸ Ivi, ff. 89bH: «Et fortassis verificatur in his Aristotelis sermo initialiter saltem eo quod omnem actionem virtutis occultae praecedat actio quaedam seu affectio et dispositio qualitativa»; 90aC-bA: «Et ideo Aristoteles, secundo *De generatione et corruptione*, nititur improbare illos qui, 'quod quid est' et unde motus principium auferentes, actionem omnem ex qualitibus tantum videntur adducere. [...] Testor tamen Aristotelem dicere omnem actionem qualitate perfici initialiter saltem, quod ostenditur attractiva caliditate concreta et calefactione attractione meliorata, ut karabe in rapiendo paleas frictione calefactum et denotat. Propter quartum vero ad primum dicendum Aristotelem loqui de actione corporea conversiva, quae omnis qualitate perficitur [...]. Ad aliud dicendum quod hoc forte nondum vidit [...]: Aristoteles nanque nullam actionem videtur in his inferioribus posuisse, nisi ex virtutibus progrediretur elementorum; posteriores tamen praeter hanc actionem invenere [invenire V], dependentem, ut declaratum existit, ex virtutibus superioribus occultis a tota specie, seu forma specifica. Aut dicendum omnem actionem fore a qualitate aut essentialiter aut initialiter et coadiuvative: virtutes nanque occultae in earum iuvantur actione per qualitates elementorum, ut tactum».

²⁹ Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 136: «Pietro d'Abano se montre réticent vis-à-vis de la théorie du contact précisément parce qu'elle rend impossible l'idée d'un

‘materialisti’ intende richiamare l’attenzione sulla relazione complessa che lega il mondo fisico alle influenze celesti.

5. *Propter tertium*. Il contraddittorio dei *non* e dei *sic* trova la sua conciliazione nell’esordio della terza conclusione, intesa appunto a mostrare che la controversia può essere superata mediante una più raffinata riflessione sui fattori che compongono la procedura incantatoria. L’argomentazione è suddivisa in due sezioni, caratterizzate da una estensione diseguale e da apparenti ambiguità; ma trova la sua coerenza interna alla luce del preciso intento teorico che percorre tutta la *differentia*.

L’incantazione non ha effetto *in quantum ipsa*, cioè per un potere intrinseco presente nei *verba* che la compongono o nella loro concatenazione, bensì *in quantum talis*, in quanto cioè causa strumentale che acquisisce efficacia attiva «a proferente vel coniurante» oppure «ab instituyente seu causante», ovvero dall’agente principale che si serve delle parole per esercitare la sua azione. La risposta di Pietro d’Abano recupera dunque nella prima parte il principio aristotelico dell’inefficacia operativa delle parole in sé, esposto nella serie *quod non*. Se il discorso in cui si esplica l’incantazione avesse efficacia intrinseca, allora qualunque discorso (anche una *oratio simplex*, una proposizione costituita da un soggetto e da un verbo) agirebbe allo stesso modo. Ha quindi ragione Aristotele a negare che le qualità terze (colori, odori e, appunto, suoni) siano principio di attività: il suono può essere causa efficiente solo in apparenza, quando accidentalmente esso si produce in contemporanea con un movimento locale dipendente da altra causa, «puta, si simul sono depulso fiat ictus, ut in tonitruo scindente lignum», secondo il noto esempio di ‘accidente’ citato dal *De anima*; ma in realtà non esercita alcuna azione: e perciò il suono/discorso non contribuisce in sé all’effetto terapeutico³⁰.

pouvoir naturel de la *praecantatio*, et qu’elle ébranle aussi la notion d’influence astrale. [...] Il contourne l’obstacle en mettant Aristote sur le même plan que ceux qu’il appelle de “grossiers incrédules”, et discrédite la position aristotélécienne en la rapprochant de l’opinion commune. La théorie aristotélécienne du contact est assimilée à un scepticisme assez sommaire». Il *De incantationibus* di Pomponazzi smentisce la presunta incompatibilità della fisica aristotelica con la giustificazione naturale della *praecantatio* e con la nozione di influenza stellare (che non è certo «l’exemple par excellence d’une action naturelle exercée sans contact et à distance»).

³⁰ Lo scopo di questa citazione dal *De anima* è frainteso da Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 393: «une conjonction accidentelle de deux phénomènes ordinaires serait de nature à provoquer certains effets extraordinaires. L’argumentation permet d’attribuer à l’incantation une partie, accidentelle mais bien réelle, de l’effet thérapeutique». Veramente l’esempio (che riguarda un effetto nient’affatto straordinario: il rumore del tuono non esercita alcuna azione sui corpi, ma è l’urto che si produce contemporaneamente a spaccare il legno) serve a dimostrare che il suono è causa apparente, come del resto

La seconda parte della soluzione si appropria invece del motivo di fondo della tesi *quod sic* (l'incantazione contribuisce alla cura), distinguendo però tra *virtus* intrinseca (che la parola non possiede) e *virtus* acquisita, che viene conferita dall'agente principale, il *proferens vel coniuans* oppure l'*instituens seu causans*, nel momento in cui si serve dell'incantazione come strumento³¹. Tenendo presenti le considerazioni svolte nel *propter primum*, sarebbe legittimo supporre che Pietro d'Abano intenda come *proferens* l'incantatore e come *instituens seu causans* colui che conferisce significato alle parole (*instituens*) e dà avvio all'azione (*causans*, appunto) mediante la sua attività immaginativa – cioè, a questa altezza della discussione, senza dubbio il paziente, conformemente alla tesi aristotelica³². La questione diviene tuttavia più complessa in ragione dell'estensione semantica che Pietro d'Abano attribuisce subito dopo al lemma *praecantatio*, rimandando non soltanto a un metodo di cura, ma

confirma la successiva citazione da *De anima*, III, 435b10, la cui paternità Delaurenti, p. 382, attribuisce a Pietro d'Abano. Non mi è comunque chiaro come si possa affermare, p. 383, che la riflessione sulla causa accidentale «a un avantage: elle permet de refuser tout pouvoir spécifique à la formule sans véritablement nier que celle-ci ait pu jouer un rôle dans les effets obtenus». Se si tratta di una concomitanza accidentale, quale mai ruolo giocherebbe, se non quello di ingannare i *vulgares*? L'aspetto millantatorio e puramente retorico dei *verba* nella produzione di effetti magici era sottolineato da Sigieri di Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, V, q. 41, éd. A. Maurer, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-La-Neuve 1983, p. 285: «si magici utantur talis orationibus, figuris et sacrificiis, non tamen utuntur eis ad operandum artificiose. Et dico “ad operandum” quia, si talibus utantur, huius causa est quia artifices gaudent cum reputantur mirabiles. Ut igitur tales videantur quod daemones possent invocare et in virtute causarum valde nobilium tales effectus producere, utuntur talibus quasi conferant ad effectus producidos. Dico autem “artificiose” quia bene potest esse quod aliqui decepti, credentes quod talium factorum a daemonibus contingat esse artem et scientiam, utuntur talibus in operando; sed isti non artificiose operantur».

³¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 103, ed. P. Caramello, P. Marc, C. Pera, Marietti, Torino-Roma 1961: «Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam».

³² Non mi sembra scontata l'identificazione assoluta dell'*instituens seu causans* con una entità non umana, un «agent supplémentaire», proposta da Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 307-308, che intende il termine *instituens* in riferimento «au contrat fondateur du langage, à l'institution originelle des signes linguistiques qui prennent sens dans une situation d'énonciation donnée; mais plus particulièrement, elle renvoie surtout à l'idée du pacte avec le diable, un pacte édifié sur un mot». L'interpretazione introduce una contraddizione nello sviluppo della *differentia*, di cui la stessa Delaurenti prende atto commentando la sezione successiva e constatando che qui Pietro d'Abano include tra le cause anche il locutore (e anche l'incantato, aggiungerei). Queste «approximations de vocabulaire», che secondo Delaurenti «contrastent avec le plan rigoureux que suit Pietro d'Abano», sono superate se non si presuppone che l'*instituens* sia sempre e soltanto un agente «exterieur et supérieur».

racchiudendo al suo interno qualsiasi azione nella quale siano coinvolte le parole³³. Intenzionalmente la differenza 156 abbandona il campo ristretto della medicina e trasferisce la discussione su un piano più generale per identificare quel *causans*, che proprio in quanto agente principale incrementa la virtù naturale dei *verba* (di per sé solo significativi) fino a renderli operativi *ultra suam speciem*.

a. *Empiriae*. Per risolvere la controversia che divide le *auctoritates* sulla causalità esercitata dalla pratica incantatoria, Pietro d'Abano si rivolge alle altre due fonti di verità, l'esperienza sensibile e la ragione. Su questa raccolta di *empiriae*, che attesterebbe l'efficacia operativa della parola, si appunteranno le indignate critiche di Gianfrancesco Pico e di Symphorien Champier («Pietro d'Abano, [...] non poteva vaneggiare così tanto da arrivare a confondere riti divini e incantazioni»³⁴); e sono forse questi gli *aliqua fabulosa* e i *multa non peripatetica* che Pietro Pomponazzi rimproverava al suo predecessore. Tuttavia l'accostamento di pratiche sacramentali, esorcismi, rituali di magia destinativa, rimedi medici e veterinari non sembra ispirarsi a un banale intento di completezza, né nascondere una intenzione meramente irrisoria; si radica invece nel progetto di allargare la discussione al problema generale della *virtus verborum*, per poi delimitare l'ambito certo, 'naturale', della *praecantatio* terapeutica, separandola da qualsiasi altro impiego magico del discorso. Si tratta, insomma, di redigere un catalogo 'sperimentale' – non necessariamente condiviso in tutta la sua estensione – di quei fenomeni nei quali la tradizione ha riconosciuto un qualche ruolo alla formula verbale. Far coesistere una interpretazione in termini di naturalismo con una lettura ingenua di questa fenomenologia dell'*admirandum* è impresa disperata. Rispetto alle *orationes* planetarie, per esempio, è fondamentale sapere se Pietro d'Abano ne riferisce come casi descritti da altri, che li hanno considerati dimostrativi dell'effetto derivante dall'impiego delle parole; oppure se egli stesso (in prima persona) ritiene che «une formule prononcée sous une certaine constellation céleste dispose du pouvoir de soumettre les astres à la volonté de l'astrologue-enchanteur», così da rientrare nell'ambito di un processo 'naturale' (a suo avviso, non secondo l'opinione di altri) l'uso «d'adresser une supplique ou une invocation aux intelligences motrices des corps célestes», che «peuvent être réceptives à l'influence d'une formule puisque ce sont des substances intellectives». Delaurenti vede nella seconda alternativa

³³ Uno studio di insieme sull'efficacia operativa delle parole in I. Rosier, *La parole comme acte: sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1994.

³⁴ Pico, *De rerum praenotione*, cit., VII, 7, p. 661, ripreso da Champier, *Annotamenta, errata et castigaciones in Petri Aponensis opera*, cit., f. 271bC.

una conseguenza ovvia della concezione astrologica di Pietro d'Abano e la considera perfettamente coerente con l'interpretazione naturalistica dell'incantazione³⁵. Sembra però problematico concepire una qualsiasi forma di coesistenza tra questa visione 'personalistica' delle sostanze separate, tipica dei testi magici ermetici (o perlomeno della lettura che ne fecero i teologi duecenteschi), e la rigorosa, impersonale strutturazione aristotelica della causalità naturale che il *Conciliator* condivide – una concezione nella quale neppure il movimento dei corpi celesti, guidati dalle Intelligenze motrici, è disposto *prima intentione* in ordine agli enti sublunari, perché la conservazione della vita rappresenta il fine degli enti superiori esclusivamente *secunda intentione*³⁶. Il catalogo di *empiriae* potrebbe dunque essere inteso altrimenti, come una occasione che Pietro d'Abano si procaccia per dire qualcosa sulle credenze (e sugli errori) altrui.

Non è scontata neppure l'affermazione di Matthew Klemm: «Peter believed that experience demonstrated the validity of incantations and that the question is not *whether* or not they work, but *how and why* they work». Al contrario, è proprio la successiva analisi del «how and why» (del *propter quid*, per dirla in termini scolastici) che consente di individuare la fondatezza dei *quia*, delle testimonianze sperimentali accumulate

³⁵ Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 63-65 e 374-376. Il tentativo di Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, cit., p. 28, nota 2 (seguito da Weill-Parot, *Les "images astrologiques"*, cit., p. 509) di scagionare Pietro d'Abano dal sospetto di aver intonato una *oratio* planetaria (il resoconto dell'esperienza 'personale' sarebbe in realtà parte della citazione da Albumasar riportata dal *Conciliator*) è respinto da Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 67, nota 3, perché il passo è assente nell'edizione critica degli *Excerpta* di Albumasar. Non si può tuttavia escludere che Pietro non avesse sotto mano un manoscritto che recava questa aggiunta – magari interpolata dal copista: il rimando a una esperienza personale è assai fuori luogo in questa sezione, tutta costruita sulle *auctoritates*. Resta comunque il fatto che il resoconto era già presente nella differenza 113, f. 167aA, ove la preghiera è rivolta a Dio e il «fortunari aut infortunari» viene fatto dipendere immediatamente dalla configurazione astrale, non dall'intervento di un ente superiore che ascolta la preghiera e la esaudisce. Il resoconto di questa vicenda è d'altra parte formulato in modo molto ambiguo («Et ego quidem, in huius orbis quandoque configuratione scientiam petens, a primo visus sum amplius in illa proficere»): l'uso di *videor* sembra quasi voler registrare uno dei tanti effetti di autosuggestione indotti dalla *vis imaginationis*. I critici quattro-cinquecenteschi non ebbero invece perplessità sulla genuinità della testimonianza e sul suo significato.

³⁶ V, 101, f. 151bB-D: «Quare super secundo *Coeli et mundi*: "Corpora coelestia et universaliter divina sunt nobiliora his et propter quod aliquid invenitur esse est nobilior eo intentione prima. Declaratum enim est in scientia divina quod ipsa non inveniuntur nisi propter se intentione prima. Sed illud quod invenitur per se prima intentione necesse est ut inveniatur per aliud intentione secunda, nisi illic non esset natura innata ad largiendum"». Cfr. Averroè, *In De coelo et mundo*, II, comm. 17 e 21, in Aristotele, *Opera*, cit., V, ff. 106E-F, 108K-M.

sulla base delle autorità, verificando, caso per caso, «whether or not they work». Lo scopo è quello di isolare i fenomeni interni alla rete di rapporti causali che legano gli enti naturali e di separarli dai fenomeni che presuppongono agenti di altro genere – di distinguere, insomma, la causalità naturale dalla causalità extra-naturale, che la ragione non sarebbe in grado di spiegare e che perciò tacitamente e indirettamente mette da parte. Del resto, la *differentia* ha già spiegato cosa è e come agisce l'incantazione nell'opinione di Pietro d'Abano: è una interazione tra incantatore e incantato, fondata sulla capacità retorica e persuasiva del primo e sull'aspettativa fiduciosa del secondo; e agisce in prima istanza come una alterazione della potenza irrazionale che è maggiormente passibile di essere determinata agli opposti, la *virtus animalis*. Perciò il *propter primum* si è già implicitamente espresso sulla diversa classificazione (naturale/sovranaturale) delle *empiriae* esaminate – perché, se è evidente che la passione dell'anima può riverberarsi sul corpo dell'uomo e, al limite, su quello degli animali, lo stesso meccanismo non può applicarsi alle Intelligenze separate (almeno come le intende Pietro d'Abano) né al pane che si trasforma in corpo di Cristo³⁷.

b. *Rationes*. Dopo aver enumerato le tipologie di *praecantatio*, Pietro d'Abano espone e mette a confronto le spiegazioni che ne sono state offerte. L'obiettivo dichiarato è quello di dimostrare che, pur nella diversità dei modelli teorici, «potest [...] ratione persuaderi praecantationem conferre». Ma la rassegna delle *rationes*, solo in apparenza neutrale, permette di individuare le linee di una critica sistematica alle diverse ricostruzioni della causalità che gli autori esaminati hanno addotto a giustificazione della efficacia delle parole: la discussione sul problema particolare si inserisce nel contesto più generale della rivendicazione di una scienza teorico-pratica che spiega *in via naturae* i fenomeni del mondo sublunare e opera secondo principi 'fisicamente' individuabili nella con-causalità esercitata dalle stelle e dalla materia. Le personali opzioni del Conciliatore si lasciano riconoscere soltanto indirettamente da pochi cenni sparsi nelle pieghe della discussione; ma sono presenti: e l'aristotelismo viene costantemente chiamato a svolgere il ruolo di contraddittore, una sorta di *lydius lapis* sul

³⁷ Klemm, *Incantations*, cit., sostiene l'omogeneità dei processi naturali e di quelli 'magici': «All of these invisible forces function in essentially the same manner according to Peter, namely by first being absorbed by the soul and then affecting the body (with the notably exception of the transubstantiation of bread into Christ's body, since presumably bread has not soul)»; a nota 10 ribadisce che, pur essendo la transustanziazione «a special case, because the forces at work simply dominate the matter of the bread to transform it», ciò nonostante Pietro d'Abano «cites it as an example of this same process». Se il meccanismo causale non è lo stesso, è evidente che il processo non è lo stesso; e ciò non sfugge a Pietro d'Abano, la cui intenzione è proprio quella di stabilire le differenze.

quale Pietro d'Abano saggia la tenuta speculativa delle argomentazioni via via esaminate. La stessa suddivisione delle differenti eziologie, distribuite secondo il duplice criterio della localizzazione del principio agente (causalità inferiore e interna oppure superiore ed esterna) e dell'estensione più o meno ampia della sua azione (causalità esterna più o meno universale), indica che il problema di Pietro d'Abano non è tanto quello di limitare l'azione degli agenti esterni e superiori, bensì quello di escluderla in senso assoluto, mostrandone l'intrinseca contraddittorietà rispetto alle leggi naturali: si tratta, insomma, di impedire che l'ambito sublunare si faccia scenario di una causalità arbitraria, incontrollabile e imprevedibile.

b1. *Causa interna*. La discussione della causa interna o inferiore oppone la spiegazione avicenniana *ex parte incantantis* (l'efficacia terapeutica dell'incantazione dipende dall'anima nobile ed elevata dell'incantatore che imprime il suo potere trasmutativo sulla materia *sine medio*) alla spiegazione aristotelica *ex parte incantati* (l'efficacia terapeutica dell'incantazione dipende dalle ripercussioni soggettive delle passioni nell'incantato che spera di guarire). L'alternativa tra la tesi avicenniana, peraltro neppure esplicitamente identificata (*admittunt*), e il *modus* accolto dai peripatetici è radicale e non lascia spazio a una spiegazione 'mediana', che metta in essere una sorta di collaborazione, concettualmente incoerente, tra aristotelismo e avicennismo. Se si guarda alla *differentia* 135, a cui la 156 rimanda, si può verosimilmente individuare la preferenza di Pietro d'Abano per l'immaginazione 'aristotelica', che rappresenta la risposta del *Conciliator* al problema della *praecantatio*.

In altre parole, Pietro d'Abano non è sostenitore di una immaginazione transitiva in senso forte, avicenniano; e in nessun modo si può affermare che se Pietro d'Abano «cite la théorie aristotelicienne du contact, c'est donc pour la dépasser», opponendo ad Aristotele «la philosophie d'Avicenne, qui constitue la référence médiévale en matière d'action à distance et de pouvoir de l'âme». In primo luogo, Pietro d'Abano non ha nessun bisogno di cercare in Avicenna «le maillon manquant [...] pour que le pouvoir de l'imagination, tel que le conçoit Aristote, puisse être appliqué à l'incantation»³⁸. Il luogo del *De somniis*, che spiega l'appannamento dello specchio sotto lo sguardo della donna mestruata³⁹, aveva

³⁸ Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 136 e 352. Più cauta e ambigua Paschetto, *Pietro d'Abano*, cit., p. 238: Pietro d'Abano «ritiene, con Avicenna [...], che le anime, particolarmente le più nobili, siano in grado di operare sulla materia, possano cioè provocare mutamenti non solo sul loro corpo ma altresì sull'altrui». L'azione verso l'esterno non è 'aristotelicamente' insostenibile; il problema è di stabilire se la transitività si realizza *sine medio* (Avicenna) oppure attraverso *media*, per quanto impercettibili (Aristotele).

³⁹ Aristotele, *De somniis*, 2, 459b28-460a12. Pietro d'Abano vi accenna in *V*, 64, f. 96bE («illud quod emittitur ab oculis menstruatae [...] sunt quidam vapores cor-

già fornito l'elemento teorico che consentiva di ricollocare gli effetti transitivi della *vis imaginationis* all'interno della normale (aristotelica) catena causale; e l'immaginazione soggettiva del *De animalium motu* era già stata resa extra-soggettiva dalla tradizione duecentesca mediante la teoria dei vapori: gli *spiritus* e vapori, prodotti in conseguenza della rappresentazione mentale, si caricano di una determinata qualità all'interno dell'agente, emanano all'esterno e si trasmettono attraverso il medio a un altro corpo, modificandone la complessione. L'alterazione prodotta dalle *species intentionales* è perfettamente spiegabile in termini fisici (aristotelici), perché il passaggio di spiriti stabilisce il contatto tra i due corpi e soddisfa il principio per cui in ogni azione il motore deve essere in contatto con il mosso: così materializzata, l'azione delle passioni presenti nell'anima dell'incantatore si rivela un caso particolare di azione per contatto tramite il medio.

In secondo luogo, un sincretismo aristotelico-avicenniano toglierebbe qualsiasi consistenza alla concezione fisica e metafisica di Pietro d'Abano: le due opzioni non sono concettualmente compatibili, perché si originano da due visioni opposte della causalità. A quale dei due sistemi faccia riferimento costante il *Conciliator* si rende chiaro a una semplice lettura di poche *differentiae*. Nella 135, esaminando la questione della *confidentia infirmi de medico*, Pietro d'Abano espone i passi principali del IV libro del *De anima* avicenniano sulla gerarchia delle anime e sulle mirabili azioni dell'anima del profeta (l'infermo supera la malattia immaginando la guarigione; il fascinatore esercita la sua influenza distruttrice con il malocchio; il profeta domina la materia nella sua totalità e vi imprime le forme in perfetta analogia con l'azione dei principi superiori)⁴⁰. Il commento con-

rupti venenosi») e nella sua *Expositio dei Problemata* pseudo-aristotelici, in Aristotele, *Problemata cum duplici translatione, antiqua versione et nova, scilicet Theodori Gazae, cum expositione Petri Aponi*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1501, VII, 4, f. 84ra: l'esposizione della prima soluzione del problema pseudo-aristotelico sul contagio rimanda proprio a una eziologia mediante emissione di vapori. Ne ho già parlato in «Artificiose operari». *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, cit., pp. 271-296.

⁴⁰ Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV, 4, éd. S. van Riet, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, II, 1968, pp. 65-66: «Multotiens autem anima operatur in corpore alieno sicut in proprio, quemadmodum est opus oculi fascinantis et aestimationis operantis; immo cum anima fuerit constans, nobilis, similis principiis, oboediet ei materia quae est in mundo et patietur ex ea, et inuenietur in materia quicquid formabitur in illa. Quod fit propter hoc quod anima humana, sicut postea ostendemus, non est impressa in materia sua, sed est providens ei. Et quandoquidem propter hunc modum colligationis potest ipsa permutare materiam corporalem ab eo quod expetebat natura eius, tunc non est mirum si anima nobilis et fortissima transcendat operationem suam in corpore proprio ut, cum non fuerit demersa in affectum illius corporis vehementer et praeter hoc fuerit naturae praevalentis constantis in habitu suo, sanet infirmos et debilitet pravos et

clusivo è durissimo: «Forse ciò che lo ha indotto a formulare conclusioni così superstiziose nell'ambito della filosofia, che invece ha il compito di individuare la causa prossima di ogni cosa, è il fatto che ebbe un debole per le incantazioni e le fascinazioni, che secondo i loro sostenitori provengono dalla virtù di un'anima costituita come si è detto»⁴¹. Nuovamente nella *differentia* 64 viene liquidata l'ipotesi dell'azione a distanza («haec quidem ratio nigromanticos vigorat et veneficos») e riproposta come «sententia verior» la dottrina di Aristotele: ogni azione presuppone un movimento e un'alterazione; gli enti separati non agiscono senza un medio, per cui «movere non tangens est impossibile»⁴². Di ordine metafisico più generale è la confutazione di Avicenna esposta nella *differentia* 101, dove si discutono le modalità di produzione della vita. Pietro d'Abano espone la dottrina avicenniana della induzione delle forme a opera del *dator formarum* opponendole la tesi aristotelica della *eductio* del VII libro della *Metafisica*: l'agente genera il composto di materia e forma mediante movimento e alterazione finché la forma in potenza non sia condotta all'atto. L'*opinio* di Aristotele è «magis conveniens ut sit vera»; è «sola veritati consona»; su di essa bisogna fondarsi perché soltanto essa è sostenuta da una «fortis probatio» ed è esente dagli *impossibilia* che conseguono dalle altre opinioni. Avicenna, al contrario, annulla l'ordinata successione delle cause e vanifica l'azione dell'agente particolare come principale elemento di differenziazione (*principalius dearticulativum*) della vita che si trasmette dalle Intelligenze sul mondo inferiore attraverso il movimento dei corpi celesti⁴³. Poiché la nozione di immaginazione transitiva *in distans* è solo

contingat privari naturas et permutari sibi elementa, ita ut quod non est ignis fiat ei ignis et quod non est terra fiat ei terra et pro voluntate eius contingant pluviae et fertilitas sicut contingit absorbitio a terra et mortalitas».

⁴¹ V, 135, f. 192aD-F: «Quod autem ipsum movit fortassis ita superstiose in philosophia narrare, cuius est causam omnium propriam assignare, est [et V] quia acquievit incantationibus et fascinationibus, quae ponuntur ab earum defensoribus provenire ex virtutibus animae praetactae».

⁴² Ivi, 64, f. 96aC; cfr. *infra*.

⁴³ Ivi, 101, f. 150A-D: «Tertia fuit Aristotelis sententia, cui innitendum est, quia secundum Alexandrum "minoris est ambiguitatis omnium sententiarum [scientiarum V] et magis conveniens ut sit vera", cum nihil sine probatione dicat forti, differentia 56. [...] Haec igitur est Aristotelis sententia sola veritati consona, cum ad ipsam non sequantur quae ad alias opinionum impossibilia. [...] Avicenna etiam, ordinem tollens, agens fere frustrat particulare principalius dearticulativum, sententiam etiam depravans Aristotelis, cum idem secundum eundem sit disponens materiam et formam suscitans ex eadem, ut apparuit ex eo: "Homo enim hominem generat et sol", *De physico auditu* secundo». La fonte del lungo *excursus* è Averroè, *In Metaphysicorum libros*, XII, comm. 18, in Aristotele, *Opera*, cit., VIII, ff. 304D-305C, che Pietro d'Abano rielabora e integra; ma sulla superiorità della filosofia di Aristotele, «minoris ambiguitatis et remotior a contradictione», cfr. anche Averroè, *In De coelo*, cit., II, comm. 1, f. 96B; *Sermo de substantia orbis*, 1, in

un corollario nella concezione metafisica avicenniana, che riconosce alle sostanze separate una capacità causativa indipendente dagli agenti prossimi, l'ostilità espressa dal *Conciliator* nei confronti della tesi generale di Avicenna non può che accompagnarsi a un rifiuto altrettanto deciso del suo corollario – secondo una linea di opposizione comune e duratura tra gli aristotelici⁴⁴. Negare l'azione per contatto (immediato o mediato) non significa infatti apportare un piccolo ritocco al sistema aristotelico; significa invece minarlo dalle fondamenta, introducendo un elemento di arbitrarietà nella trasmissione ordinata del movimento che si distribuisce mediante l'azione dei corpi celesti; significa, insomma, togliere credibilità a tutta la struttura esplicativa dell'astrologia, dalla quale indiscutibilmente dipende la visione di Pietro d'Abano.

b2. *Causa universalior*. Sinuoso, ma non meno radicale, è il rifiuto di tutte le tesi che collocano l'origine della efficacia dell'incantazione al di fuori dello spazio naturale, fisico, delimitato dalla concorrenza tra influsso celeste e disposizione materiale degli enti sublunari. A una lettura superficiale il discorso sulla causa *universalior* sembra prendere avvio nei termini dell'azione miracolosa del Dio cristiano persona e volontà, creatore e provvidente sui particolari: Dio «in un certo senso» ha cura del mondo e opera in esso come agente volontario sovranaturale per sua mera benevolenza, «cheché ne dica il peripatetico». Ma l'inserimento della concessiva («quicquid dicat peripateticus»), l'introduzione dell'avverbio limitativo (*quodammodo*) e il rimando circostanziato alla *differentia* 101 determinano uno spostamento teorico nella direzione di una interpretazione della causalità efficiente universale che non è cristiana, ma aristotelico-averroista. L'atto in cui si estrinseca l'azione *quodammodo* provvidente di Dio non ne mette in discussione la perfetta immutabilità perché Egli «non intelligit actualiter extra», ma conosce sé stesso come causa delle cose. Perciò Dio non pensa singolarmente tutte le cose nella loro particolarità, «prout sunt materialia et vilia», ma secondo una modalità «nobiliori et altiori»: pensando sé stesso, Egli ha scienza esattissima e perfettissima delle cose perché è causa di ciascuna, conoscendo tutti gli enti che da Lui derivano mediante la rappresentazione universale in Lui contenuta. La *differentia* 101 aveva chiarito con un mosaico di citazioni da Averroè in quale senso possa sostenersi che lo *strategos* di *Metafisica* XII dirige la sua 'cura' sul mondo: la *sollicitudo* divina si rapporta a una

Aristotele, *Opera*, cit., IX, f. 3F-G.

⁴⁴ Per esempio, Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 103, nn. 6-9; *Super II Sententiarum*, 7, q. 3, a. 1; *Super III Sententiarum*, 33, q. 1, a. 2, qc. 2; *Summa theologiae*, I, q. 65, a. 4, resp.; *De malo*, 16, a. 9, s.c. 2; Sigieri di Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, cit., V, q. 41, pp. 286-287.

provvidenza *in universalis*, estrinsecandosi sull'individuo soltanto *per accidens*, nella misura in cui essa si esercita sulla specie (perché ciò che esiste realmente è l'individuo, non la specie). Il fine è la conservazione della vita, garantita dalla rivoluzione astrale che determina il ciclo di generazione e corruzione degli enti sublunari⁴⁵. È senza dubbio Dio l'agente universale, la causa efficiente prima che, esistendo, giustifica l'esistenza delle cose («è di lassù che dipende, per gli uni più manifestamente, per gli altri meno visibilmente, anche l'essere e la vita di quant'altro esiste»)⁴⁶; ma sono le cause seconde a differenziare l'azione del principio primo secondo spazio e tempo, «ut contrahatur et dearticuletur ad operandum»⁴⁷. L'emarginazione della dottrina cristiana della provvidenza è affidata a una esposizione che procede per slittamenti successivi, sostenendosi sulla tecnica dei rimandi interni. L'attività diretta di Dio nelle cose mondane è chiamata a spiegare il miracolo della transustanziazione operata dalle parole della consacrazione: l'effetto è riconosciuto da Pietro d'Abano *in Lege*, come credente, e come tale è riportato tra le *empiriae* (a scandalo delle pie orecchie di Gianfrancesco Pico e di Champier); resta tuttavia inspiegabile sul piano della ragione naturale e niente spartisce con la *praecantatio* medica, oggetto in discussione⁴⁸. La causalità divina *in parti-*

⁴⁵ V, 101, f. 151bB-C: «Sic igitur aliquid intendens sui ipsius perfectionem, per accidens intenditur alterius perfectio, de quo quippe Commentator duodecimo *Metaphysicae* ita: "Dicentes quod Deus sollicitus sit circa unumquodue individuum aequaliter est verum et aequaliter est falsum. Verum quidem, quia nullum individuum propriam habet dispositionem, nisi illa dispositio inveniatur aliquo modo illius speciei: sic enim verum est dicere Deum circa individua sollicitari; sed sollicitari circa individuum tali modo, quod nullus cum eo communicationem habeat, non est fas bonitatis divinae"; quare, fine illius, "Veritas in hoc existit quod est sollicitudo"».

⁴⁶ Aristotele, *Del cielo*, I, 9, 279a28-29, trad. it. O. Longo, Roma-Bari 1991, p. 269.

⁴⁷ V, 135, f. 192aH: Aristotele e Averroè affermano «nullam operationem ab aliquo provenire sine motu et transmutatione in haec inferiora; immo omne agens **quantumcumque** fuerit magis distans a contactu patientis pluribus instrumentis et etiam mediis indigere, ut contrahatur et dearticuletur ad operandum. Cuius tamen oppositum satagit Legis veritas sapere, ponentis creaturarum Creatorem ipsas immediate absque motu et alteratione producere et potentiam in hoc habere»; 113, f. 168bB: «Dicendum secundum Aristotelem et Commentatorem quod Deus nihil potest in haec operari absque medio, cum eius omnis actio hic mediante motu et transmutatione perficiatur, ita ut periodus a supernis corporibus in hac inferiori materia inducta non habeat permutare, cum ad id sequatur quaedam inordinatio ac defectus et mutabilitas in primo, tanquam non sapienter primitus omnia producenti, denotetur inesse». Cfr. Aristotele, *De physico auditu*, VIII, 5, 258a4-26; *De coelo*, II, 3, 286a7-b5; *Metaphysica*, XII, 7, 1072a23-25; Averroè, *In De physico auditu*, VIII, comm. 43, in Aristotele, *Opera*, cit., IV, f. 383G; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 159, n. 237.

⁴⁸ Questo punto sfugge a Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 143: «Il n'est donc pas contradictoire que les opérations provoquées par une incantation soient rapportées aussi à Dieu lorsqu'il s'agit d'élaborer une interprétation naturaliste du pouvoir

culari rimane un assunto di fede, svuotato di consistenza filosofica, anche se non esplicitamente negato. Altrove i peripatetici sono però chiamati a commentare l'assurdità dell'idea di un Dio che si serve *instrumentaliter* dei profeti per operare *haec miranda supernaturalia*: «Haec autem non parum, ut apparebit, opinio peripateticis facta est ridiculosa»⁴⁹.

b3. *Angeli vel daemones*. La considerazione delle cause *particulariores* permette a Pietro d'Abano di ribadire soprattutto la sua opposizione alla demonologia cristiana. La vivida descrizione dell'attività delle sostanze del tutto separate dalla materia (*absoluta*, angeli o dèmoni) nel mondo sublunare è attestata sulla base dell'autorità rivelata, di Avicenna e della letteratura magico-astrologica. Sembrerebbe poi trarre conforto anche da un inciso che interrompe la discussione demonologica con il rimando a una esperienza personale: poiché i dèmoni, enti astuti, hanno maggiore familiarità con le *mulierculae*, che sono più facilmente ingannabili, «has video votum et effectum consequi ex earum incantatione seu coniuratione». Questa stringata testimonianza (*video*) andrà però valutata con attenzione. Nella prospettiva aperta dal confronto con altri luoghi⁵⁰ risulta evidente che la maggiore efficacia delle pratiche dei *simpliciores* è spiegata (almeno ipoteticamente, *fortassis*) con la loro più forte fiducia, ovvero con il possesso di una immaginazione più credula e perciò più vigorosa, grazie alla quale sono meglio capaci di alterare l'estimativa dei destinatari. Nella *differentia* 64 questa risposta è presentata in esplicita alternativa alla demonologia, che Pietro d'Abano dichiara estranea alla propria impostazione di ricerca: «haec persuasio a spiritibus sumpta praesentis non est methodi»⁵¹; è perciò legittimo supporre che la spiegazione *per daemones* della differenza 156 non rimandi affatto a una tesi condivisa (neppure applicando qualche distinzione), bensì si limiti a esporre uno dei tanti tentativi (altrui) di eziologia della incantazione, che vorrebbe rendere conto del successo delle litanie incantatorie dell'*ars notoria* e della magia salomonica enumerate nel catalogo 'sperimentale' del *propter tertium*⁵².

des formules». Nella prospettiva della differenza 113 (v. nota precedente) un'azione della causa universale che non si serva di un medio per agire nel mondo sublunare può essere concepita solo come miracolo, cioè *supra naturam*. Soltanto un breve cenno a Pietro d'Abano nell'accurata analisi di I. Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Éditions du Seuil, Paris 2004, p. 478.

⁴⁹ V, 135, f. 192aG.

⁵⁰ Puntualmente indicati da Federici Vescovini, *Medioevo magico*, cit., pp. 339-341, che discute l'indispensabile connessione con il *Lucidator* e con la *differentia* 64.

⁵¹ V, 64, f. 96bG-H.

⁵² La frase «Quare has video votum et effectum consequi ex earum incantatione seu coniuratione ut plurimum [quam plurime *cett.*]; quod sapientiori non accidit, quantuncunque illis operetur perfectius» non è considerata come un inciso da Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 318-319, che anzi la connette senza soluzione di continuità alla

Ma ancora una volta Pietro d'Abano ne parla come una risposta valida *in Lege*, non *in via naturae*. Infatti l'opinione dei *theologizantes*, insieme a quella dei platonici, è immediatamente posta in confronto oppositivo con la dottrina aristotelica. La nozione platonico-cristiana di *dèmone* è incompatibile con i fondamenti della dottrina peripatetica perché Aristotele – diversamente da Platone (e dai teologi) – muove dalla fisica per stabilire i propri principi metafisici⁵³: riferendosi alla dimostrazione di *Metafisica* XII, che definisce il numero delle Intelligenze in relazione al numero delle sfere celesti⁵⁴, di fatto Pietro d'Abano dichiara impossibile l'esistenza di altre sostanze immateriali, che non svolgerebbero alcuna funzione nella trasmissione del movimento e che perciò sarebbero 'oziose', del tutto superflue nella spiegazione della causalità naturale.

b4. *Intelligentiae*. Ugualmente respinte risultano le due concezioni che hanno individuato la causa in una sostanza congiunta a un corpo mobile e incorruttibile (il corpo celeste). Entrambe queste concezioni della *praecantatio* fanno ricorso alla causalità astrologica, sviluppando

successiva («Est etiam, ut expertum [expertus *cott.*], vigoris perfectioris et familiaritatis in locis, in quibus cultus celebratur divinius») e che perciò riferisce al sapiente l'espressione *ut expertus*, traducendola «à la façon d'un expert» (ma in questo caso sarebbe stato *ut peritus*). Propone quindi una interpretazione complessiva non a proposito: «Pour Pietro d'Abano, le démon obéit surtout aux *vetule*, qui sont des cibles faciles. L'homme savant est plus difficile à atteindre parce qu'il ne se laisse pas facilement induire en erreur; il est qualifié d'expert (*expertus*). On peut comprendre ce terme comme une version positive de la *vetula*: l'*expertus sapientior* <*sapientior*> est à la fois savant et sage. Il possède une science qui le distingue des hommes simples; c'est un homme pieux, un habitué des lieux de culte; enfin c'est un homme qui a de l'expérience, capable de distinguer un rituel démoniaque d'une pratique naturelle. Il peut ainsi éviter de se laisser berné par le démon. [...] Le mode d'action de la formule incantatoire, diabolique ou naturel, dépend du statut social et de l'éducation du locuteur, ainsi que de sa force d'âme». Il possessore del *vigoris perfectioris*, nonché frequentatore di luoghi di culto (idolatrico), è il diavolo, come di lui si sa (*ut expertum* <*est*>, oppure, in costruzione soggettiva secondo la maggioranza delle edizioni, *ut expertus* <*est*>).

⁵³ Non ha ben inteso il passo Delaurenti, ivi, p. 320: «Et bien que la philosophie péripatéticienne n'exprime pas cela, pourtant cela n'appartient pas non plus en effet à la philosophie de Platon, puisqu'à partir des choses sensibles et des mobiles il parvient aux moteurs, d'après la *Métaphysique*, 12". La phrase est elliptique et même évasive [...]. Platon, d'après Pietro d'Abano, n'évoquerait pas d'autre agent causal que les choses sensibles (*sensibles*), les mouvements (*mobiles*) et les moteurs (*moteurs*), c'est-à-dire les corps célestes. Dans le *Timée*, en effet, les astres sont qualifiés d'errants (*erraticae*)». Pietro d'Abano contrappone del tutto tradizionalmente la demonologia platonica (apuleiana) e cristiana al procedimento aristotelico, *Metafisica*, XII, 8, 1074a24-31, che prende le mosse dai corpi naturali oggetto di esperienza e soggetti a movimento locale (*ex sensibilibus ac mobilibus*) per giungere attraverso i corpi celesti alla definizione dei *moteurs*, le Intelligenze separate, e del loro numero.

⁵⁴ Aristotele, *Metafisica* XII, 7, 1074a34-35; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 138, n. 273: «impossibile est esse aliquas substantias separatas non moventes».

però due teorizzazioni antitetiche. Da una parte, la teologia astrale della letteratura magica araba ed ebraica suppone l'intervento dell'intelligenza planetaria, sollecitata e smossa dalla *oratio* pronunciata dall'incantatore, secondo una visione antropomorfica degli enti separati dalla materia che Pietro d'Abano associa all'universo mitico dei poemi omerici – e quindi rifiuta⁵⁵. Dall'altra parte e all'estremo opposto, un rigido determinismo fa dipendere dall'oroscopo il verificarsi di questo o quell'evento. In questo caso le incantazioni sarebbero di per sé inutili (*cessant*) e *casu*, perché l'effetto, astrologicamente disposto dall'eternità, accadrebbe comunque, anche se l'incantazione non fosse pronunciata⁵⁶. Il *Conciliator* rileva che il verificarsi della coincidenza tra influsso astrale e procedimento incantatorio è statisticamente raro (*quandoque*) e non può spiegare il successo frequente (*multotiens*) della pratica medica⁵⁷. Ma la critica si radica a un livello più profondo: l'interpretazione deterministica riasorbirebbe in una causalità celeste assoluta e onnipervasiva la causalità esercitata dagli agenti prossimi, che invece concorrono come con-cause alla produzione del fenomeno. È la stessa obiezione che Pietro d'Abano muove nella *differentia* 64 ai *quidam* (forse il *De radiis* di al-Kindi, ma forse anche Alberto Magno nel *De mineralibus*) che fanno dipendere la scultura delle immagini astrologiche da un 'impulso' superiore che l'artefice riceverebbe in ragione della sua genitura – quasi che l'arte fungesse da organo artificiale della natura. Questa spiegazione, nella quale pure l'effetto sarebbe *a casu respectu artis*, contraddice l'esperienza e proprio per questo consente ai teologi di richiamarsi ai dèmoni: «Propter quod theologizantes dixerunt hoc ex vigore magis contingere daemonum se artibus implicantium talibus»⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. Federici Vescovini, *Medioevo magico*, cit., p. 333.

⁵⁶ Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 384, legge con alcune edizioni *cassant* e, dopo aver osservato che «le vocabulaire de ce passage pose problème», perché «le verbe *cassare* [...] signifie en réalité “casser” ou “rompre”», traduce «[semblent] produire un effet». È un lapsus da madre lingua: *cassare* significa 'annullare', 'rendere inefficace', mai 'produire un effet'. Per far tornare il senso della frase, Delaurenti è costretta all'aggiunta di un arbitrario 'semblent' e si avvolge in una complicata spiegazione della nozione di accidente, analoga a quella già vista *supra*, nota 27. Pietro d'Abano non dice che l'efficacia delle incantazioni è apparente, bensì che in questo caso esse non svolgerebbero proprio nessun ruolo.

⁵⁷ La «tournure ambiguë de ce passage, qui exprime un certain déterminisme astral», rilevata da Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 377, è risolta se si comprende che il passo non espone il pensiero di Pietro d'Abano, ma quello di astrologi deterministi (il *De radiis* di al-Kindi?) che egli sta criticando.

⁵⁸ V, 64, f. 96bF: «Sciendum autem quosdam, interpretantes sermones sapientum imaginum, dicere ipsas et sibi comparia efficaciam habere secundum quod ars movetur a natura, in quam sicut in superius principium ordinatur. Cum enim quid boni aut pravi debeat alicui ex astralitate nativitatis suae contingere, hoc incitat artem ad construendum

b5. *Intelligentia agens*. Con uno sbrigativo rimando alla critica già svolta nelle differenze 101 e 135, Pietro d'Abano liquida l'ipotesi avicenniana dell'Intelligenza agente o *dator formarum*, l'ultima delle Intelligenze celesti donde emanano le forme naturali particolari ricevute dalle diverse porzioni di materia. La *differentia* 101 aveva messo in chiaro che la tesi generale dell'induzione delle forme a opera di un *agens* esterno e separato dalla materia, avanzata dalla *Metafisica* avicenniana, annulla il ruolo efficiente delle cause naturali: l'adesione di Pietro d'Abano alla posizione aristotelica della *eductio* delle forme è, come ha notato già Bruno Nardi, una «rivendicazione della causalità efficiente degli esseri del mondo sublunare, contro la metafisica astrologizzante d'Avicenna»⁵⁹. Nella *differentia* 135 era stata invece rifiutata la gerarchia di configurazioni psichiche che il IV libro del *De anima* poneva in collegamento con le Intelligenze separate, dotandole di diversi livelli di potenza operativa esercitata *sine medio*, senza contatto immediato o mediato e senza trasmissione di qualità. I rimandi indicati dallo stesso Pietro d'Abano suggeriscono che la sua critica si svolge sul piano metafisico, non su quello epistemologico: perciò la menzione (e il rifiuto) dell'*Intelligentia agens* come possibile causa esterna dell'efficacia incantatoria non ha lo scopo di insistere «à nouveau sur le rôle de l'âme»⁶⁰; l'intenzione è invece quella di espungere dal quadro della causalità naturale l'azione immediata e diretta dei motori

images vel quid simile, cuius gratia videtur hoc imperitis evenire. Sed quia hoc videtur esse a casu respectu artis et quod nihil operetur, cum etiam videamus tales images indifferenter ex parte subiecti et temporis impressiones causare, cum tamen quod natum sit differens et ordinatum, unde quis ab hac secedet positione». Cfr. Alberto Magno, *De mineralibus* II, III, 3, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris 1850, p. 51a, su cui cfr. l'accurata analisi di Weill-Parot, *Les "images astrologiques"*, cit., pp. 272-278.

⁵⁹ Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, cit., pp. 16-17.

⁶⁰ Delaurenti, *Le pouvoir des mots*, cit., p. 379: «à l'intelligence motrice des corps célestes incorruptibles, Pietro d'Abano oppose l'intelligence qui serait jointe à un corps mobile corruptible, c'est-à-dire au corps humain: l'intellect agent. [...] Dans cette théorie de la connaissance, l'intellect agent fournit aux âmes humaines les formes intelligibles de la pensée». Ma il *dator formarum* di cui parla qui Pietro d'Abano come *Intelligentia agens* svolge il ruolo di agente nella produzione delle forme sublunari, non quello dell'Intelletto attivo da cui fluiscono gli intelligibili; perciò il corpo mobile e corrotto a cui l'Intelligenza agente si unisce non è il corpo umano, ma sono in generale i corpi sublunari. Cfr. D.N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, The Warburg Institute-Nino Aragno, London-Turin 2000, pp. 187-188: «It is sensible to identify the giver of forms with the last of these intelligences – the active intellect – from which flow the particular natural forms so that they are inscribed in particular matter. It is important to note, however, that Avicenna himself never seems to explicitly identify the giver of forms and the active intellect. Certainly, he does not use the term to describe the active intellect's activity of sending out intelligible, universal forms [...], the objects of human intellection. The term *dator formarum* thus belongs to Avicenna's theory of creation, but not to this epistemology».

superiori e la loro interferenza nel regolare svolgimento dei rapporti tra cause prossime e corpi celesti – come del resto dimostra l’analogia confutazione della avicenniana Intelligenza agente, *gubernatrix activorum et passivorum*, svolta nella *differentia* 71⁶¹.

b6. *Motus expulsivus naturae*. L’aneddoto che conclude la rassegna delle cause rappresenterebbe, secondo Delaurenti, «l’ultime affirmation d’une conception naturaliste du pouvoir de la *praecantatio*»⁶²; in realtà l’episodio ha la funzione di definire (e scartare) anche l’ultima tipologia possibile di causa ‘esterna’. Il nobiluomo, che per burlarsi di una vecchietta le aveva insegnato una banale tiritera («Due più tre fanno cinque; e tre più due lo stesso») spacciandola per misteriosa formula incantatoria, nel momento del pericolo è disposto a ricorrere anche a quegli espedienti verso cui aveva manifestato il suo razionalistico disprezzo; l’accesso di riso suscitato dalla disarmante risposta della vecchietta («gli disse di non conoscere nessun altro rimedio se non quello che aveva imparato da lui») determina un movimento espulsivo naturale, che elimina il fastidioso disturbo. Pietro d’Abano non vuole dimostrare che anche «l’incantation pratiquée par la *vetula*» ha agito in virtù di «un pouvoir naturel, non diabolique, même s’il est accidentel». Infatti, se si legge con attenzione, si osserverà che l’incantazione non fu neppure pronunciata dalla vecchietta: e dunque sotto nessun profilo poté agire. L’ingenua risposta della vecchia (non la sua incantazione) fu soltanto causa occasionale della guarigione: la vera causa efficiente fu il movimento provocato dalla risata, che avrebbe

⁶¹ V, 71, f. 108aD-E: Avicenna «in nono nanque *Metaphysicae* ponit omnem formam et naturam totam hanc inferiorem ab Intelligentia, quam vocat agentem, dari. Posuit enim sub orbe lunae intelligentiam quandam gubernatricem existere activorum et passivorum, quam cholcodeam vocabat. Haec autem positio cum eius annulatione apparuit amplius in *Expositione* decimae particulae *Problematum* ac *differentia* 101»; cfr. 101, f. 150aD. Nella *differentia* 71 è pure criticato il principio avicenniano secondo cui le forme sono impresse nella materia in relazione alla *imaginatio et apprehensio* dei particolari da parte dei motori superiori: il principio appare a Pietro d’Abano incompatibile con l’ordine dei movimenti celesti. La possibilità del verificarsi di un movimento irregolare in rapporto alla variazione dei *concepta* dei motori era sottolineata anche da Alberto Magno, *De motibus animalium*, I, 1, 2, in *Opera*, V, ed. P. Jammy, Rigaud-Delagarde-Huguetan, Lugduni, V, 1651, pp. 112a: «Haec autem philosophia [di Avicenna] videtur mihi a tramite veritatis aliquantulum oberrare. [...] Amplius autem secundum dicta oportet quod conceptus Intelligentiae orbem moventis varietur secundum diversa concepta; omnis autem intellectus sic per concepta variatus movet inordinate secundum diversam inordinationem conceptorum: tunc igitur substantiae separatae aliquando moverent inordinate et exorbitarent, sicut dixit Plato, quod non concesserunt Peripatetici». Cfr. M. Rashed, *Imagination astrale et physique supralunaire selon Avicenne*, in *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, a cura di G. Federici Vescovini, V. Sorge, C. Vinti, Brepols, Turnhout 2005, pp. 103-117.

⁶² Delaurenti, *Le pouvoir des mots*, cit., p. 388.

potuto originarsi anche dalla smorfia di un buffone. Poiché per definizione la causa occasionale è priva di qualsiasi relazione con l'effetto che produce, essa è accantonata come irrilevante per una considerazione della nozione di *praecantatio*. Con questo aneddoto il *Conciliator* conclude il suo percorso di analisi e progressiva eliminazione di tutti gli agenti esterni nella determinazione dell'efficacia terapeutica dell'incantazione.

6. *Propter quartum*. Il rifiuto di tutte le ipotesi che fanno ricorso a una causalità esterna ci riconduce dunque alla causalità interna e, più precisamente, alla soluzione 'aristotelica' prospettata nella *differentia* 135 – la potenza trasmutativa soggettiva delle passioni, che è in grado di indurre consistenti alterazioni psicosomatiche: «questa modalità è maggiormente coerente con il parere di Aristotele e del Commentatore, per i quali nessuna azione può derivare da un agente senza un movimento e senza una modificazione negli enti sublunari»⁶³. Al *propter quartum* è affidato soltanto il compito di rendere coerenti le diverse tesi, collocandole all'interno delle specifiche esigenze metodologiche o etiche di chi l'ha sostenute.

L'incantazione, atto puramente linguistico, «di per sé non contribuisce alla cura», ma acquisisce virtù attiva come strumento dell'agente principale. La causalità che essa esercita è 'fisica' e 'naturale', soltanto «in quanto è di quel genere ed è pronunciata da quel genere di persona e per quel genere di paziente» – cioè, come è già stato chiarito nel *Propter primum*, soltanto in quanto è una proposizione «dotata di significato [...] enunciata con straordinaria concentrazione emotiva», perché anche lo strumento contribuisce con la propria natura all'azione che produce; in quanto è pronunciata da un terapeuta «sagace, credibile, appassionato, dotato di un'anima capace di forte suggestione», anch'egli classificabile come causa strumentale dispositiva, ancorché volontaria; in quanto è destinata a un paziente «desideroso, ricolmo di grandissima speranza e caratterizzato da una disposizione adeguata sotto tutti i profili», la cui *vis imaginationis* si costituisce come vera causa efficiente perfetta dell'ef-

⁶³ Ivi, 135, f. 192aH-bE: «Hic itaque modus convenit magis cum sententia Aristotelis et Commentatoris, ponentium nullam operationem ab aliquo provenire sine motu et transmutatione in haec inferiora [...]. Iuxta hunc quoque modum ponendum est quod confidentia sanitatis via qua ex sensationibus particularibus sanitatis deducta est in virtutes phantasticas, aut in intellectum, revertendo ab illo, conferat ad salutem eandem. Quando enim fuerit in intellectu, deducitur ad vires phantasticas, ut ad aestimativam, deinde ad cogitativam et imaginationem: et tunc, velut materialis facta et particularis instrumentaque naturae ut calori amplius reddita simul excitat ipsum et maxime prout fundatur in corde. Quo accidente, id et spiritus vitalis suscitatur ad alterandum, resolvendum et destruendum quae fuerant aegritudinis, adeo quod sanitas habitualis, tanquam carcere ligata in cordis parte nobiliori, hinc in principali sublevatur alia et in corpore demum omne».

fetto prodotto. Pietro d'Abano non lascia intendere «qu'une âme plus élevée, plus noble et dégagée des plaisirs terrestres rentre en possession de son pouvoir, conformément aux idées d'Avicenne, en imprimant son action sur les corps étrangers, à distance et sans contact»⁶⁴; e l'efficacia terapeutica dell'incantazione non consiste per lui nell'esplicarsi di una causalità *sine medio*, che si opporrebbe radicalmente ai presupposti teorici della sua concezione generale.

Del resto, l'idea avicenniana di un'anima che «è della medesima sostanza di qualcuno dei principî che rivestono la materia delle forme [...] oppure intrattiene con essa una somiglianza assai stretta» e che perciò agendo *in distans* «risana i malati e rende innocui i malvagi, [...] provoca pioggia e fertilità come pure siccità e morte»⁶⁵ doveva risultare inaccettabile per chi tentava di accreditare la medicina come scienza teoretica e delineava la figura del medico con i tratti di un professionista del tutto estraneo alle prestazioni eccezionali del profeta: il medico deve essere «capace di apprendere, di pensare, di ricordare estesamente, deve essere solerte, deve leggere assiduamente, non deve rinunciare allo studio né di giorno né di notte e deve incessantemente meditare: la meditazione è infatti la chiave della verità»; deve, d'altra parte, collocarsi nella aristotelica *medietas* sia dal punto di vista spirituale sia da quello fisico (non troppo bello per non minacciare l'onore femminile, non troppo alto per non spaventare, non troppo basso per non essere disprezzato, pulito e propriamente abbigliato). Un ritratto molto 'umano', che non si sottrae neppure alla considerazione degli aspetti economici della professione, ma insieme li nobilita: il medico deve chiedere un compenso per la sua attività, non soltanto per le ovvie ragioni di sopravvivenza, ma anche per la funzione psicologica che la mercede svolge nella terapia, poiché «la cura prestata gratuitamente non ottiene nessun risultato; in questo caso, infatti, il malato non ti stimerà allo stesso modo e non avrà fiducia in te: e perciò

⁶⁴ Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 135. Sulla concezione psicologica di Pietro d'Abano in rapporto alla tradizione peripatetica parigina, «so admirably mastered by Albertus Magnus», D.H. Hasse, *Pietro d'Abano Conciliator and the Theory of Soul in Paris*, in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, hrsg. J.A. Aertsen, K. Emery jr., A. Speer, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 635-653.

⁶⁵ Avicenna, *Liber de anima*, cit., IV, 4, pp. 62-63: «Nos autem dicimus ad summam quod ex anima solet contingere in materia corporali permutatio complexionis quae acquiritur sine actione et passione corporali [...]: cum enim imaginat anima aliquam imaginationem et corroboratur in ea, statim materia corporalis recipit formam habentem comparisonem ad illam aut qualitatem. Quod fit ob hoc quod anima, aut est ex substantia alicuius principiorum quae vestiunt materias formis quae sunt in eis dominantium ipsis; aut habet propriam comparisonem ad ipsam substantiam quam ad aliam et hoc fit cum perficitur earum aptitudo»; e pp. 65-66, *supra*, nota 40.

non guarirà». La terapia non si configura in Pietro d'Abano come solitaria esplicazione del potere individuale di un medico/profeta, la cui personalità debordante può giungere fino all'«effacement du malade»; è invece un costante rapporto di collaborazione tra medico e paziente, una attività che cerca gli strumenti di cura anche nelle risorse psichiche dell'infermo: «Non privare mai il malato della speranza di guarigione, anche se tu stesso ormai assolutamente disperì: nella differenza 135 si vedrà infatti quanto contribuisca alla guarigione la fiducia del malato nel medico»⁶⁶.

Natura e arte operano congiuntamente nell'incantazione medica – ma non semplicemente in opposizione al demoniaco per definire l'ambito del 'lecito', bensì, più in generale, in opposizione al soprannaturale per delineare una visione autonoma della legalità della natura. La difficoltà 'storica' di una simile impresa si riflette nella esposizione non lineare e forse volutamente ambigua del *Propter tertium*⁶⁷; la sua difficoltà 'scientifica' è testimoniata dalla cauta dichiarazione che conclude la discussione: «Sit itaque de hoc tantum topice dictum quaesitum» – una riflessione sulla *probabilitas*, o sostenibilità razionale, degli argomenti a favore delle diverse dottrine, ma non una dimostrazione, perché le cause che sotto diversi aspetti contribuiscono al successo della pratica incantatoria (anche nella sua versione 'aristotelica') sono connesse a una disposizione individuale, che non si lascia ridurre alla regolarità dell'*ut plerumque* e che dunque non è deducibile scientificamente, ma rimane confinata nell'ambito della constatazione empirica.

APPENDICE

Differenza 156

Se l'incantazione contribuisca alla cura oppure no

1. Si mostra che l'incantazione non contribuisce alla cura. Dice infatti Ovidio nel libro *La cura dell'amore*: «Il cuore non deporrà le pene, scacciate da magiche parole»; nel VI libro *Sulle medicine semplici singolari* Galeno deride certi medici che pronunciavano incantazioni e facevano scongiuri sulle erbe⁶⁸. Inoltre: stando

⁶⁶ V, 2, f. 4bH-5aE. Cfr. Federici Vescovini, *Medioevo magico*, cit., pp. 355-359.

⁶⁷ Cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990, particolarmente pp. 76-80.

⁶⁸ V, 156, f. 212aF: «[Utrum praecantatio in cura conferat necne praem. V] Quod praecantatio in cura non conferat ostenditur, quoniam Ovidius, *De amoris medela*, "Nulla recantatas deponent pectora curas" [Nulla res animis deponet pectore curas V]; Galenus, sexto *Simplicium singularium*, deridet medicos incantantes quosdam et coniu-

al I libro *Dell'espressione*, «la proposizione non è vera o falsa in ragione del nostro affermare o negare». Ora, l'incantazione è una sorta di proposizione affermativa o negativa; come appunto la cosa si rapporta al vero e al falso, allo stesso modo essa si rapporta all'attività, stando al II libro della *Metafisica*. E dunque l'incantazione non eserciterà nessuna azione sulla nostra natura grazie all'affermare o negare⁶⁹. Ancora: nessun ente opera al di sopra della propria specie. Ma nelle categorie l'incantazione si colloca nel genere della quantità, perché è una sorta di discorso; invece la guarigione si colloca nel genere della qualità, o magari in quella della relazione. Tali categorie, però, differiscono non soltanto per specie, bensì anche per genere. L'incantazione è altresì un qualcosa che muove secondo l'intenzionalità, mentre la guarigione rappresenta un qualcosa di reale⁷⁰. Inoltre: secondo il I libro <del *Canone*>, dottrina 4, «la terapia si realizza mediante tre procedure, vale a dire: il regime alimentare, la pozione (ovvero il farmaco) e l'operazione manuale»; per questo motivo Galeno nell'opuscolo *A Paterniano* afferma: «La cura di tutto il corpo si riconduce a questi tre ausili: il farmaco, l'intervento chirurgico e la cauterizzazione». Ma l'incantazione non si identifica con nessuno di questi ausili, come si vede dal seguito del discorso degli stessi autori⁷¹. Ancora: ciò che provoca la guarigione deve provocare una alterazione, dal momento che la guarigione consiste proprio in questo. Ma l'incantazione non provoca alterazione, perché ciò che altera deve condividere una materia

rantes herbas». Cfr. Ovidio, *Remedia amoris*, I, 259, in *Carmina amatoria*, a cura di A. Ramírez de Verger, Saur, Monachi-Lipsiae 2003; Galeno, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, proem., in *Opera omnia*, cit., VI, pp. 792-794. Emendo la citazione da Ovidio, variamente corrotta in tutte le edizioni consultate, per restituirla la connessione con la magia.

⁶⁹ *Ibidem*, F-G: «Amplius: *Peribermenias* primo, propter nostrum affirmare vel negare non erit oratio vera vel falsa; incantatio vero est oratio quaedam affirmativa vel negativa: sicut enim res se habet ad verum et falsum, sic [et *add. V*] ad operari, secundo *Metaphysicae*. Propter ergo affirmationem vel negationem nil aget in <naturam> nostram [nobis *V*]». Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, 9, 18b38-39; *Metaphysica*, II, 1, 993b20-21; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 306, n. 17; p. 118, n. 39. Integro *naturam*, assente in tutte le edizioni consultate, sulla base della definizione proposta dalla *differentia* 136, f. 193aC-D («medicina, prout hic sumitur, est res de cuius proprietate existit ut alteret naturas nostras»).

⁷⁰ *Ibidem*, G: «Etiam: nihil agit ultra suam speciem. Sed incantatio, cum sit oratio quaedam, est in genere quantitatis in praedicamentis [*praesentis V*]; sanitas autem in genere qualitatis, vel fortassis ad aliquid; quae non solum specie, verum etiam genere differunt. Est etiam incantatio quid tanquam intentionaliter movens, sanitas autem aliquid reale». Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 5, 430a18-19; Averroè, *In De anima*, cit., III, comm. 18, f. 161E; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 194, n. 251; Aristotele, *Praedicamenta*, 6, 4b23, 32-34.

⁷¹ *Ibidem*: «Adhuc: primo quarta, "Res medicationis rebus perficitur tribus, puta nutrientibus, potione seu medicina et manuali operatione"; unde Galenus *Paterniano*: "Totius corporis medicina in haec tria redigitur, medicamentum, ferrum et ignem". Sed incantatio nulla est istorum, ut monstratur ex prosecutione ipsorum». Cfr. Avicenna, *Liber canonis*, per Bonetum Locatellum, Venetiis 1505, I, 4, 1, f. 55rb-va; ps. Galeno, *Liber de dynamidiis*, in *Omnia quae extant opera*, luntarum quarta editio, Venetiis 1565, X, f. 19rB.

comune <con ciò che è alterato>: tuttavia per l'incantazione e per la guarigione tale condizione non sussiste, come si è accennato. Quindi l'incantazione non contribuisce alla guarigione⁷².

2. Tesi contraria: nel I canto Omero narra del sacerdote Crise che, tornandosene lungo la riva del mare rumoreggiante senza aver avuto restituita la figlia Criseide, rapita da Agamennone, pregò il Sole con una incantazione, dicendo che come gli aveva offerto sacrifici in passato così gliene avrebbe offerti ancora, se lo avesse vendicato dei Greci: e quindi il Sole irato, scoccando le sue frecce dall'arco, ovvero i suoi raggi, scatenò la peste prima tra i muli, poi tra i bianchi cani e infine tra gli uomini, sì da costringere Agamennone a restituire Criseide al sacerdote, dopo che Calcante, figlio di Testore, aveva indicato la causa di questa peste⁷³. Ancora: nel III libro <del *Canone*>, dottrina 1, a proposito del mal d'amore: «In questo ambito le parole sono utili»⁷⁴. Inoltre: stando al libro *La causa del movimento degli animali*, «in qualche misura la rappresentazione del caldo e del freddo, di ciò che apporta piacere o dolore, quando è pensata, si trova a essere tale quale è ciascuna delle cose. Per questo motivo c'è chi trema e ha paura anche solo per un pensiero», pur non essendo presenti le cose, ma soltanto l'immaginazione di esse, come è spiegato nella differenza 135. Di questo genere è l'incantazione, come risulterà palese⁷⁵. Ancora: ciò che genera nel malato la fiducia di guarire è giovevole nella terapia, come è spiegato nella differenza citata. L'incantazione è tale, come mostrerà la sua definizione. Quindi l'incantazione contribuisce alla cura⁷⁶.

⁷² *Ibidem*: «Rursus: quod sanat habet alterare, cum sanitas reducatur eo. Sed incantatio non alterat, quia quae huiusmodi [sunt *add. V*] in materia communicare oportet; quod non incantationi adest et sanitati, ut praetactum. Non igitur sanationi praecantatio confert». Cfr. Averroè, *In De anima*, cit., III, comm. 14, f. 158C; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit. p. 194, n. 246.

⁷³ *Ibidem*, G-H: «Oppositum: quoniam Homerus in prima rhapsodia [Odyssea *V*] recitat qualiter Chrisses sacerdos, propter Criseidam [Briseidam *edd.*] filiam suam raptam per Agamennonem rediens secus litus maris sibilantis, ea quidem non obtenta, rogavit incantatione Solem, dicendo qualiter sacrificavit sibi et sacrificabit, si de Graecis faceret ultionem ita ut Sol concitatus, immittens arcu sagittas eius, seu radios, causavit pestem in mulos [multos *V*] primitus et canes albos et demum in homines, ut cogereetur Agamennon Criseidam [Briseiden *V*, Briseidam *cett.*] reddere sacerdoti, Calcante siquidem Testoride [Nestoride *V*] pestis huius causam assignante». La confusione tra Briseide e Criseide è attestata da tutte le edizioni consultate. Cfr. Omero, *Ilias*, I, 37-42, a cura di M.L. West, Teubner, Stuttgartiae-Lipsiae 1998.

⁷⁴ *Ibidem*, H: «Etiam: tertio prima de amore, "Verba in huiusmodi conferunt capitulo"». Cfr. Avicenna, *Liber canonis*, cit., III, 1, 4, 25, f. 151v.

⁷⁵ *Ibidem*: «Adhuc: *De causa motus animalium*, "Quodammodo species intellecta [intellecti *V*] calidi aut frigidi, delectabilis aut tristabilis talis existit, qualis rerum unaquaque. Propter quod tremunt et timent intelligentes solum", eis etiam non existentibus, sed imaginatio<ne> tantum, differentia 135. Huiusmodi vero ut apparebit est incantatio». Cfr. Aristotele, *De animalium motu*, 7, 701b33-702a7; *V*, 135, f. 192bA-D.

⁷⁶ *Ibidem*: «Amplius: illud quod confidentiam salutis aggenerat in aegroto iuvat in cura, differentia praetacta; talis autem est incantatio, ut eius indicabit ratio. Confert igitur in curam». Cfr. *V*, 135, f. 192aA-bD.

3. In primo luogo: bisogna tenere presente che Socrate, a quanto si legge, ha definito le incantazioni «parole che ingannano gli animi umani»⁷⁷. Ma, come si afferma di solito a questo proposito, l'incantazione è una proposizione enunciata con straordinaria concentrazione emotiva in aiuto di un destinatario che sia particolarmente fiducioso. Si definisce 'proposizione' per distinguerla dai termini privi di significato. Quando poi essa si riferisca a qualcosa di inconsueto e misterioso, l'incantazione avrà un effetto più potente sul destinatario, poiché egli le attribuirà maggiore valore; e perciò ci si deve circondare di mistero per quanto possibile: «infatti chi divulga i segreti mistici ne sminuisce il carattere divino»⁷⁸. Anche colui che incanta impiegando l'arte notoria deve manifestarla con particolare cura, affinché – essendo stimata degnissima sia da lui stesso sia dall'incantato – possa contribuire più efficacemente. Se infatti il destinatario dell'incantazione riporrà in essa una maggiore fiducia, allora essa gli gioverà in massimo grado, secondo il detto riportato alla differenza 135: «Guarisce più malattie colui nel quale credono più malati»⁷⁹. La sua utilità è provata anche per il fatto della sua enunciazione, poiché secondo Boezio, I libro *Dell'espressione*, «la proposizione è triplice»: una formata nella mente come concetto; l'altra presente nella enunciazione (come si dice nelle *Categorie*: «Mi riferisco al discorso pronunciato»); la terza invece nello scritto, come ciò che viene espresso anche in lettere e caratteri e poi appeso al collo o altrove⁸⁰. Ancora: l'incantatore deve essere sagace, credibile, appassionato, dotato di un'anima capace di forte suggestione; il destinatario dell'incantazione deve essere desideroso, ricolmo di grandissima speranza e caratterizzato da una disposizione adeguata sotto tutti i profili, affinché l'azione si espliciti in una materia predisposta,

⁷⁷ *Ibidem*, bE: «Propter primum quidem sciendum quod scribitur Socratem dixisse incantationibus fore verba animas decipientia humanas». Cfr. Costantino Africano, *De incantationibus et adiurationibus epistola*, in *Opera*, apud Henricum Petrum, Basileae 1536, p. 318, e, con attribuzione a Galeno, *Liber de incantatione, adiuratione et suspensione*, in *Omnia quae extant opera*, cit., VIII, f. 181v.

⁷⁸ *Ibidem*: «Ut autem in praeiacenti fit loqui materia, praecantatio est oratio, admiranda affectione in subsidium incantati praecipue confidentis explicata. Dicitur autem oratio ad discretionem terminorum non significativorum. Quae quando fuerit de miris et occultis, amplius eam reputatus incantatus, eidem conferet magis; et ideo quantum possibile occultatione utendum: "deitatem enim minuit, qui secreta mistica vulgat"». Cfr. Marbodius di Rennes, *Liber lapidum*, prol., 8, a cura di M.E. Herrera, Les Belles Lettres, Paris 2006.

⁷⁹ *Ibidem*: «Artem notoriam [Ars notoria *cett.*] praecantans etiam cum grandiori diligentia debet ipsam promere, ut tam ab ipso quam ab incantato dignissima reputata possit amplius conferre. Cum enim fuerit de ipsa amplius confidens, ut ita eundem iuvabit maxime iuxta illud differentiae 135: "Ille plures sanat aegritudines, de quo plures confidunt"». Cfr. Galeno, *Hippocratis Prognosticon*, cit., p. 3; V, 135, f. 192aB.

⁸⁰ *Ibidem*, E-F: «Eius quoque conferre probatur explicatione, cum "oratio triplex consistat", Boethio *Perbihermenias* primo: una quidem in mente ipsius formatus existens conceptus; alia in pronunciazione, iuxta illud *Praedicamentorum*: "Dico autem orationem voce prolatam"; reliqua vero in scripto, ut quod literis ac [a V] caracteribus etiam promittitur et collo tandem vel alibi alligatur». Cfr. Boezio, *Commentarium in Librum Aristotelis Perihermenias secundae editionis*, I, 1, a cura di C. Meiser, Teubner, Leipzig 1877, p. 42; Aristotele, *De interpretatione*, I, 1, 16a4-10; *Praedicamenta*, 6, 4b34-35.

come si è detto nella differenza 135. E a ragione, perché l'incantazione, che è un qualcosa di mentale, non agisce efficacemente se non sono presenti tutte queste condizioni, dal momento che «l'atto dei principi agenti si realizza in un soggetto passivo e ricettivo dell'azione, il quale sia a essa prediposto»⁸¹; e così l'azione modifica e altera un soggetto che è al massimo grado trasmutabile (e particolarmente a opera dei sogni, quando gli altri movimenti del corpo sono inattivi), vale a dire la virtù animale: infatti soprattutto la virtù animale «ha la possibilità di venire determinata in modi contrapposti». Successivamente l'azione modifica la virtù vitale e infine quella naturale, in quanto maggiormente materiale rispetto alle altre⁸². Allo stesso modo l'opinione modifica l'uomo più di quanto modifichi la bestia: l'uomo infatti viene preso spesso dallo sbadiglio quando un altro sbadiglia, mentre tutti gli animali sono influenzati quando un altro orina. Infatti grazie alla più intensa sensibilità dell'uomo rispetto agli altri enti si forma un ricordo e subito l'uomo si muove allo stesso atto dell'altro (per questo motivo la vista non è sufficiente alle bestie da soma, ma hanno bisogno di un altro senso, cioè dell'odorato; infatti nelle bestie questo senso è assai eccitabile: e perciò in dipendenza della minzione di un animale, gli altri successivamente annusano a loro volta il luogo). Infatti tutto ciò che è facilmente stimolabile è messo in movimento da questa tendenza a patire le stesse affezioni: è il caso del vapore che viene espulso con lo sbadiglio o con lo stiracchiarsi, poi dell'orina, poi del seme e infine delle feci, come appare chiaro nella sezione VII dei *Problemi*, ai problemi 1, 2 e 5. Cosa sia la cura e quale il suo beneficio è stato precisato nelle rispettive differenze⁸³.

⁸¹ *Ibidem*, F: «Amplius: praecantator debet esse astutus, credulus, affectuosus, animae fortis impressivae; incantandus vero avidus, sperans quam maxime ac dispositus omnimode, ut actio concidat in materiam praeparatam, differentia 135. Et merito, quia cum incantatio sit quid tanquam intentionale, non agit efficaciter, nisi interveniant praedicta, cum "actus agentium sit in passum et susceptivum praedispositum"». Cfr. V, 135, f. 192aA-bA; Aristotele, *De anima*, II, 2, 414a11-12; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 179, n. 55.

⁸² *Ibidem*: «Et ideo pertransmutat et alterat quod est maxime permutabile, ceu virtutem animale (et maxime somniis, cum motus reliqui tunc cessent corporei): ea enim praecipue "in opposita valet"; deinde vitalem, ac demum naturalem tanquam materialiore relinquit». Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, II, 13, 23a4.

⁸³ *Ibidem*, F-G: «Ceu aestimatio immutat hominem magis bruto: afficitur enim amplius oscitante reliquo oscitatione [oscitatore *edd.*], at mingente magis omne illo; propter enim plurimam hominis ad alia sensibilitatem, memoria facta, mox in actum concurrat alterius (quare visus subiugalibus non sufficit, immo altero egent, ut olfatu: in ipsis enim bene mobilis hic extat sensus et ideo ex minctione [urinatione *cett.*] vicissim postea olfaciunt). Moventur enim compassione [cum passione *edd.*] huiusmodi quaecunque sunt leviter mobilia, ceu fumosum quod oscitatione aut alicie propellitur, deinceps vero urina, deinde semen ultimoque stercora, *Problematum* apprens septima, primo, secundo et quinto [tertio *edd.*] problematibus. Quid autem sit cura quidque conferentia suis notatum differentiis». Cfr. Aristotele, *Problemata*, VII, 1-2, 6, 886a24-35, 887a3-14 (il problema 6 dell'edizione Bekker è numerato 5 nell'edizione con l'esposizione di Pietro d'Abano). *Alice* è la traslitterazione della *aluke* di Ippocrate, generalmente tradotto come *anxi(e)tudo*; la sua sinonimia con la *pandiculatio* del latino classico è stabilita nella versione a cura del Leoniceno di Ippocrate, *Aphorismi cum Galeni commentariis*, VII, 56, apud Simonem Colinaeum, Parisiis 1532, f.

4. In secondo luogo bisogna tenere presente che alcuni hanno negato il contributo dell'incantazione o perché erano rozzi, increduli e ritenevano che alcune azioni si producono soltanto da un contatto materiale e piuttosto grossolano mediante le qualità prime che sono maggiormente percepibili – anche se per Aristotele, in ultima istanza, qualsiasi azione trae origine di lì, come è spiegato nella differenza 60. Sono incorsi in questo errore per essere largamente immersi nella materialità corporea; e per tale motivo non sono neppure in grado di concepire ciò che hanno davanti agli occhi secondo una pur minima astrazione – e tanto meno quello che sarà. Perciò nel IX libro della *Metafisica* Avicenna dice: «Poiché in questo nostro mondo e in questo nostro corpo siamo immersi in molti vizi, non avvertiamo il piacere dell'anima razionale, anche quando si produca in noi qualcuna delle sue cause». La stessa cosa afferma Haly nel *Commento al Centiloquio*⁸⁴. Alcuni hanno rifiutato l'incantazione, come ha fatto Ovidio, per tenere lontani gli uomini da un amore troppo appassionato. Era questo il suo scopo nell'opera citata, dove adduce molti esempi particolari per spiegare come sia ormai impossibile dissuadere l'innamorato quando la passione lo ha tratto fuori di senno. Altri con ragione disprezzano le incantazioni, poiché esse non erano pertinenti alla loro arte, fondata su dati percettibili, reali ed evidenti, e nella quale vengono presi in considerazione gli atti che sono più manifesti, di poco eccedenti le qualità prime. È il caso di Galeno nel VI libro citato, quando critica aspramente Caniachiro e Bamachio, antepoendo a tutti Dioscoride, perché costoro avevano messo per scritto resoconti superstiziosi e storielle, simili a quelle che sono solite raccontare le donnette e le vecchie, al modo degli sciocchi Egizi che pronunciano le loro fascinazioni. Quei due medici, infatti, recitavano scongiuri sulle erbe medicinali, le aspergevano e le suffumigavano con un rituale religioso al momento della rac-

118r. Traduco in questa accezione sulla base di Pietro d'Abano, *Expositio*, cit., VII, 5, f. 84va: secondo Galeno anche lo stiracchiarsi, come lo sbadigliare, è prodotto da un umore vaporoso contenuto nei muscoli. Numerose imprecisioni di trascrizione tolgono senso alla traduzione proposta da Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., pp. 366-367: «“En raison de cette urine de l'homme, le souvenir (*memoria*) étant fait en direction d'une autre sensibilité, bientôt cela concourt à produire l'acte d'une autre [sensibilité]»; e più avanti: «“Ce sens se porte dans ces mouvements, et ainsi ils sentent successivement par le fait d'uriner et après”». L'incomprensibilità della traduzione imponeva una revisione del testo: tutte le edizioni consultate recano *plurimam* (non *urinam*) da concordare con *sensibilitatem*, *alia* (non *aliam*), *mobilis* (non *mobilibus*); d'altra parte, *alice* non è «l'ail».

⁸⁴ *Ibidem*, G: «Propter secundum quidem sciendum quod aliqui dixerunt praecantationem non conferre aut quia grossi, increduli, non putantes aliquas actiones provenire nisi materiali et grossiori quodam contactu mediantibus qualitatibus primis sensibilibus valde, licet omnis actio inde tandem apud Aristotelem consurgat, differentia 60. Quod accidit propter immersionem plurimam ipsorum materiae corporali; unde nec praesentia utcunque denudata futuraque minus concipere possunt. Quare Avicenna *Metaphysicae* nono: “Quia nos in hoc nostro seculo et corpore demersi sumus in multa turpia, non sentimus delectationem animae rationalis, quando aliquid apud nos fuerit de causis eius”. Idemque Haly *Super Centiloquio*». Cfr. V, 60, ff. 89aE-90bA; Avicenna, *Liber de philosophia prima*, IX, 7, a cura di S. van Riet, Peeters, Louvain 1980, p. 512; Haly, *Expositio*, in Tolomeo, *Centiloquium*, I, per Bonetum Locatellum, Venetiis 1493, f. 107r.

colta per appendersela al collo o altrove a mo' di filatteri da cui trarre beneficio. Ma tutta questa procedura è falsa e inconsistente e perverte l'arte medica: infatti costoro, seguendo tali pratiche, hanno tradito i principi che sono propri dell'arte medica. Altri infine, che non avevano questo obiettivo, per timore di assumere una posizione critica, ammisero entrambe le incantazioni suddette⁸⁵.

5. In terzo luogo bisogna preliminarmente sapere che l'incantazione non contribuisce alla cura di per sé stessa, bensì in quanto fatta in quel certo modo, cioè per quanto riceve capacità attiva da colui che la proferisce o la pronuncia, oppure da colui che la istituisce ovvero ne è principio causale. Per quanto concerne la prima parte della conclusione bisogna tenere presente che, se l'incantazione contribuisse di per sé, allora anche una proposizione semplice contribuirebbe; e allora qualunque proposizione: ma la conseguenza è evidentemente falsa. Inoltre: una incantazione siffatta consiste in una emissione sonora; ma ciò che è tale non provoca modificazione, perché non provoca l'alterazione del corpo verso la guarigione, visto che la guarigione consiste in una alterazione. Per questo motivo nel II e III libro *Dell'anima* si legge: «È chiaro che la luce e l'oscurità, il suono, l'odore non esercitano alcuna azione sui corpi», ovvero «se non per accidente» – per esempio se contemporaneamente al rumore del suono si produce un urto, come nel caso del tuono che spacca il legno; e si produce un movimento anche dagli oggetti veduti e odorati, che accidentalmente corrompono per contatto oppure corrompono lo strumento sensorio. Siamo infatti costituiti dalle qualità prime, non dalle qualità terze. Quindi l'incantazione non contribuisce di per sé alla terapia⁸⁶.

⁸⁵ *Ibidem*, G-H: «Aliqui vero incantationem negarunt, sicut Ovidius, ut homines ab amore ardentiore detraherent, sicut erat eius intentio in illo opere, inducens particularia plura, quomodo furiosus non potest mox amore removeri. Alii autem rationabiliter eas spernunt eo quod in eorum non cadebat [cadebat *edd.*] artem sensibilem et entem et apertam, in qua actus considerantur manifestiores qualitates parum excedentes primarias, ceu Galenus in sexto praeallegato, detestans Caniachirum et Bamachium, cunctis Dioscoridem praeferens, eo quod scripsissent superstitiosa verba et fabulas, quas narrare consueverunt mulierculae ac vetulae ad modum stultorum Aegyptiorum fascinationes dicentium. Coniuraverunt enim medicinas, asperserunt et suffumigarunt divinitus, cum eas evellerent de terra, ut scilicet collo vel alibi iuvamenti causa in modum suspenderint [*S*, suspenderunt *ctt.*] filateriarum; quod omne falsum est ac stultum et medicinae artis detestativum: hi enim, inhaerentes huiusmodi, quae artis dereliquerunt propria. Alii vero extra hanc intentionem positi timentesque contradicere incantationes utrasque concessere praefatas». Cfr. Galeno, *De simplicium*, cit., pp. 792-796. Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 286, nota 2, propone un testo leggermente diverso, forse tratto dai manoscritti, che però mi sembra meno coerente: «“Hii enim inherentes hujusmodi sunt qui artis dereliquerunt propria”».

⁸⁶ Ivi, f. 213aA: «Propter tertium quidem sciendum primitus quod non confert praecantatio in cura in quantum ipsa, sed demum in quantum talis, prout virtutem [videlicet *S* *V*] scilicet recipit a proferente vel coniurante, aut ab instituente seu causante. Propter huiusmodi primum sciendum quod, si praecantatio confert in quantum huiusmodi, et oratio simplex: tunc et omnis. Cuius falsitas est prompta. Etiam: talis incantatio [tale carmen *V*] in quadam explicatione constat sonora; quod autem tale, cum per se non alteret corpus ad sanitatem, cum ea inducatur alteratione, non permutat. Unde secundo et tertio *De anima*: “Manifestum est quod neque lumen et tenebra neque sonus neque odor nullum facit in corpora effectum”, videlicet “nisi secundum accidens” – puta, si simul

a. Rispetto alla seconda parte della conclusione bisogna tenere presente che si può dimostrare grazie all'esperienza sensibile e sostenere persuasivamente con l'argomentazione razionale che l'incantazione contribuisce alla cura. A tale riguardo ci sono molti esempi concreti che riguardano casi analoghi a quello proposto, come mostra chiaramente il sommo sacramento dell'eucarestia insieme a molti altri sacramenti. Anche i nomi della divina arte notoria e dell'arte eutuntica lo confermano. Anche Silvestro fece rivivere un toro, che un incantatore aveva ucciso in sua presenza sussurrandogli nell'orecchio parole magiche. Lo conferma il movimento del pane o del salterio o del setaccio, che permette di ritrovare un oggetto rubato. Certe parole pronunciate nell'orecchio di un uomo fanno in modo che costui si affanni a darti tutto ciò che gli avrai chiesto. Ugualmente, se si pronuncia o si scrive una incantazione affinché coloro che sono sottoposti a tortura non parlino, grazie a essa costoro possono camminare su una lama acuminatissima o sulle braci ardenti; e usando soltanto un dito sono in grado di sollevare in alto due uomini oppure un carico pesantissimo; incantano un serpente affinché non nuoccia; con un carme acquietano i cavalli imbizzarriti e li castrano dopo averli immobilizzati insieme agli altri con una incantazione; allo stesso modo coloro che sono feriti a morte scampano il pericolo⁸⁷. Allo stesso modo gli enti primi sono placati da una preghiera astronomica e richiamati in nostro aiuto, come suggerisce l'epilogo delle orazioni planetarie. Pertanto Albumasar nel libro *A Sadan*: «Quando i re dei Greci volevano invocare dio per una qualche faccenda, collocavano la Testa del Dragone nel mezzo del cielo in congiunzione con Giove oppure in aspetto con esso secondo una configurazione favorevole e la Luna in congiunzione con Giove oppure in separazione da Giove e diretta verso la congiunzione con il signore dell'ascendente e, inoltre, in aspetto con la Testa secondo una configurazione favorevole. E dicevano che in quella situazione stellare la loro richiesta veniva esaudita». Per questo motivo Almansor scrive negli *Aforismi*: «Se qualcuno chiederà qualcosa a Dio quando la Testa si trova nel mezzo del cielo» con tutte le altre condizioni «non mancherà di

sono depulso fiat ictus, ut in tonitruo scindente lignum; et a visis similiter et odoratis fit motus corruptentibus accidentaliter tactu [tactum *edd.*] vel instrumentum [vel meatum *edd.*]; ex primis enim qualitibus constamus, non autem ex tertiis. Itaque incantatio non proficit in curatione ut ea». Cfr. Aristotele, *De anima*, II, 424b10-11; III, 435b10.

⁸⁷ *Ibidem*, A-B: «Propter secundum huiusmodi sciendum quod experientia potest demonstrari et demum ratione persuaderi praecantationem conferre. De hoc enim in simili et proposito empiriae sunt quam multae, ut aperte illud summum sacramentum cum aliis multis ostendit [offendit V] eucharistiae. Nomina etiam id confirmant divina notoriae artis et eucunticae [chiromanticae M V]. Magicis etiam verbis prolatis in auriculam thauri cum incantator prosternerit in mortem in praesentia Silvestri [nostri M V], hunc et reviviscere denuo effecit [efficit V]. Hoc etiam confirmat motus panis ad furtum inveniendum aut psalterii vel cribri. Verba etiam quaedam in aurem cuiusdam hominis prolata satagit eum tibi quaecunque petieris elargiri. Incantatione similiter prolata vel scripta ne unquam pendant qui cruciantur ea etiam super gladium [gradum V] ambulans acutissimum et prunas vivaces digitorumque uno applicantes alterutrumque hominem aut pondus sublevant in altum gravissimum; serpentemque stupefaciunt, ut non laedat; equos furibundos carmine quietant eosque castrant cum aliis immobiles eadem redditos [redditi *edd.*]; hoc etiam modo trucidati evadunt periculum».

ottenere in breve tempo ciò che avrò chiesto». Mentre una volta aspiravo a ottenere conoscenza sotto questa configurazione stellare, a tutta prima mi sembrò di avere fatto progressi⁸⁸. Certe persone non riescono a dormire, rappresentandosi ossessivamente l'immagine di qualcuno che pronuncia una incantazione. L'incantazione può anche provocare una polluzione durante il sonno. Svela ciò che accadrà in futuro a qualcuno. Persino una freccia conficcata nell'osso così profondamente da non poter essere estratta con qualsiasi altro rimedio è cavata fuori facilmente e senza dolore applicando leggermente due dita di lato. Il tumore viene espulso; la tenia uccisa; il flusso emorragico di qualunque origine viene arrestato con una incantazione e con un carattere magico. Il parossismo epilettico viene sedato se si sussurrano nell'orecchio del malato i nomi dei Magi; e scompare del tutto se quei nomi si portano addosso. Costantino con altri medici dice: «Qualsiasi epilettico e lunatico ritrova la salute se il padre o la madre lo porteranno in chiesa il quarto giorno della festa dei Quattro tempi e di nuovo il sesto giorno; poi il sabato si reciti su di lui e gli si appenda al collo quel passo del Vangelo di nostro Signore: «Questa razza di dèmoni viene scacciata soltanto con la preghiera e il digiuno»». Il dolore di reni è curato da un carattere magico e da un carme; si può conoscere ciò che accadrà e ciò che è lontano, come insegna la geomanzia. E si possono ottenere molti effetti simili⁸⁹.

⁸⁸ *Ibidem*, B-C: «Prima similiter astronomiae oratione placantur et in subsidium concitantur nostrum, ut orationum epilogus insinuat planetarum. Unde Albumasar *In Sadan* [Sadam V]: «Reges Graecorum, quando volebant obsecrare deum propter aliquod negotium, ponebant Caput Draconis in medio coeli cum Iove aut aspectum ab eo figura amicabile et Lunam coniunctam Iovi aut recedentem ab ipso et coniunctionem a domino ascendentis petentem; adhuc autem et cum Caput amicabile figura; tuncque dicebant ipsorum petitionem exaudiri». Unde Almansor [Albumasar M V] in *Aphorismis*: «Si quis postulaverit aliquid a deo Capite existente in medio coeli» et reliqua «non praeteribit quin breviter adipiscatur quaesitum». Et ego quidem, in huius orbis quandoque configuratione scientiam petens, a primo visus sum amplius in illa proficere». Cfr. Sadan, *Excerpta de secretis Albumazar*, 8, a cura di G. Federici Vescovini, *La versio latina degli Excerpta de secretis Albumasar di Sadan*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 65, 1998, p. 303; Almansor, *Propositiones ad Saracenorum regem*, 108, Iohannes Hervagius, Basileae 1533, p. 98. Delaurenti, *La puissance des mots*, cit., p. 63, introduce come soggetto di *placantur* un *adversarii* che non trovo nelle edizioni, e traduce *Prima* con «d'abord». Il discorso diventa poco comprensibile: qui si parla di orazioni rivolte ai *prima*, gli enti superiori.

⁸⁹ *Ibidem*, C-D: «Incantatione quoque quis dormire non valet repraesentationem continue incantantis imaginans [imaginatur V]. Ipsa etiam pollutionem inducit in somniis. Quid erit futurum taliter aperit de aliquo. Sagitta etiam ossi adeo infixata ut alio nequeat ingenio extrahi digitis lateraliter duobus facile ac sine dolore dulci [*om.* V] applicatis, foras educitur; cancerque mortificatur; lumbrici occiduntur; sanguis ea et caractere undecunque fluens sistitur; paroxismus epilepsiae quietatur nominibus magorum in aure prolatis; aut portatio super se cessare cogit; «omnis epilepticus sanatur et lunaticus – Constantinus cum aliis – cum pater aut mater in quatuor temporum feria quarta eum [eam V] ad ecclesiam deducat et feria sexta et deinde sabbato super ipsum [ipsam V] cantetur et suspendatur illud dominicum evangelium: 'Hoc genus daemoniorum non eiicitur nisi orationibus et ieiuniis'. Caractere similiter et carmine passio curatur renalis; futurum praenoscitur et quod abest, ut edocet geomantia, taliumque multa». Cfr., per Costantino Africano, Isaac ben Salomon Israeli, *Liber Pantegni*, V, 17, B. Trot, Lugduni 1515, f. 99rb; Marco 9, 29.

b. L'ipotesi può comunque essere persuasivamente provata dal ragionamento; e i fenomeni constatati sono ricondotti alle loro cause. Infatti il fenomeno dipende o da una causa interna, ovvero inferiore, oppure da una causa esterna.

b1. Nel primo caso, il fenomeno si verifica secondo due modalità: o grazie a un incantatore concentrato, quando la sua anima si è così innalzata da poter dominare la materia del mondo sublunare; e ammettono che quest'anima, ricevuto il vigore dell'Intelligenza, è in grado di trasmutare la materia. Oppure grazie al destinatario dell'incantazione, che nutre una profonda fiducia, come quando qualcuno trae giovamento dal vigore della facoltà estimativa. La filosofia peripatetica concede questa seconda modalità, come è spiegato nella differenza 135. Di entrambe le modalità si è parlato a sufficienza in quella differenza: infatti la presente differenza si sostiene in larghissima misura su quella⁹⁰.

b2. Se invece dipende da una causa esterna, la spiegazione può intendersi in due modi: o questa sostanza è più universale, oppure più particolare. Quella più universale è la Causa prima, per la cui virtù la preghiera, ovvero l'incantazione, acquisisce l'effetto. Essa infatti in un certo modo ha cura di noi, come si è mostrato nella differenza 101. Per sua sola benevolenza il primo ente, essendo principio agente sovranaturale, può infatti esercitare la sua attività in questo mondo inferiore mediante la sua volontà senza essere soggetto a movimento e a cambiamento – checché ne dica il filosofo peripatetico, come esposto nella differenza citata – dal momento che Egli è il sommo bene, alla cui essenza appartiene l'essere «diffusivo e comunicativo di sé»: altrimenti non sarebbe bene al sommo grado. Né per questa ragione, essendo l'ente massimamente divino e degno di onore, secondo quanto dice il XII libro della *Metafisica*, si cangia in qualcosa di meno degno quando ne pensa l'essenza, perché egli non pensa in atto fuori di sé, bensì pensando sé stesso pensa tutte le cose, che infatti risplendono in lui come nella loro causa. Egli infatti non le contempla nella loro effettiva materialità e pochezza, bensì secondo la modalità, più nobile e alta, grazie alla quale pensa sé stesso come loro causa. Allo stesso modo anche l'indagine sugli esseri viventi più vili e più disprezzabili al livello del senso diventa nobile e dignitosa; per questo motivo nel I libro sulle *Parti degli animali* si legge: «Nella osservazione scientifica accade allo stesso modo rispetto agli esseri che non presentano attrattive percepibili con i sensi: infatti la natura offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause». E perciò Mesue afferma: «Soltanto Dio risana la malattia»⁹¹.

⁹⁰ *Ibidem*, aD-bA: «Id autem utcunque ratione persuadetur et effectus in suas reducuntur percepti causas. Id nanque evenit aut a causa immediate interiori, seu inferiori, vel exteriori. Si quidem primum, id dupliciter contingit: aut ex parte incantantis affectuosi, cum eius fuerit anima in tantum elevata ut materiae possit huic dominari mundanae; ipsamque, vigore Intelligentiae suscepto, admittunt transmutare; vel ex parte incantati [incantantis V] quamplurimum confisi, ut ex vigore si quis iuvatur aestimationis non parum. Et hunc quidem modum Peripateticus concedit, differentia 135; quorum utrunque sufficienter differentia quae huiusmodi: haec enim fulcitur maxime illa». Cfr. Avicenna, *Liber de anima*, cit., IV, 4, pp. 62-63, pp. 65-66; V, 135, f. 192aH-bA.

⁹¹ *Ibidem*, bA-B: «Si vero a causa exteriori, id est dupliciter: aut ea substantia est universalior vel particularior. Universalior quidem ceu causarum prima, cuius quidem virtute oratio seu praecantatio suscipit effectum, cum ipsa quodammodo nostrum [nostri

b3. Se si tratta di una sostanza più particolare, essa può essere o del tutto separata, oppure congiunta a un corpo mobile. Nel primo caso, o è benevola, vale a dire l'angelo, che i teologi concepiscono come nostra guida e come messaggero che presenta le nostre preghiere al cospetto del Primo ente, secondo quanto ha ritenuto anche Avicenna nel X libro della sua *Metafisica*; e i due Testamenti ne parlano ampiamente. Se invece si tratta di una sostanza decaduta, allora è il demone o spirito, che è dotato della massima potenza, «perché non c'è potenza in terra, che sia in grado di confrontarsi con esso». Il demone si assoggetta sovente alle incantazioni e ai sacrifici per ingannare, quando è evocato con ardore, per dare l'impressione di compiere molti prodigi e soprattutto di obbedire alle donnette più ingenua: riesce infatti a trarle in errore con maggiore facilità del sapiente (per tale motivo osservo che con la loro incantazione o con il loro scongiuro queste donne ottengono spessissimo l'effetto che desiderano; ciò non accade a una persona più sapiente, che pure opera in modo più perfetto). Il demone, come lo si è conosciuto per esperienza, possiede un vigore più perfetto e una maggiore familiarità nei luoghi ove il suo culto è osservato con maggiore magnificenza. Tutte queste considerazioni non sono ammesse dalla filosofia peripatetica (che è ben diversa da quella di Platone, dal momento che la filosofia peripatetica prende le mosse dagli enti percepibili con i sensi e dotati di movimento per giungere agli enti motori, come si evince dal XII libro della *Metafisica*). È tuttavia Tolomeo ad affermarlo nel IV libro del *Quadripartito*, quando dice: «Se la Luna sarà signora della professione mentre si trova nel Sagittario o nei Pesci, il nato dominerà sui morti e costringerà anche gli spiriti maligni a spostarsi da un luogo all'altro». Pertanto il Commentatore glossa: «Muoverà gli spiriti che sono stati chiamati diavoli oppure altri spiriti; e perciò sarà un divinatoro»⁹².

V] solitudinem habeat, ut ostensum differentia 101. Potest nanque Primus sua mera benignitate, cum sit agens supernaturale, per voluntatem absque motu et transmutatione in haec infera operari, quicquid dicat Peripateticus, differentia submissa, cum ipse sit summum bonum, de cuius ratione sit fore "sui diffusivum ac communicativum"; aliter enim bonum minime foret summe. Neque propter hoc, cum sit quid "divinissimum et honoratissimum", *Metaphysica* duodecimo, hoc transmutatur in indignius intelligendo essentiam, cum is non intelligat actualiter extra, sed intelligens se ipsum, intelligit omnia, cum ea reluceant in ipso ut in causa. Non enim contemplatur ipsa prout sunt materialia et vilia, verum modo nobiliori et altiori, quo intelligit se talium causam existere. Quo quidem modo scientia etiam vilissimorum animalium et abhominatorum apud sensum nobilis redditur et decora. Unde, *De partibus* primo, "In non gratiosis ad sensum secundum theoriam similiter: nam admirabiles delectationes exhibet potentibus causas cognoscere". Et ideo Mesue: "Sanat solus languores Deus". Cfr. V, 101, f. 151bA-D (*supra*, note 36 e 45); per l'idea che «il bene è diffusivo del suo essere», Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, ob. 2, sulla base di Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 4; Aristotele, *Metaphysica*, XII, 9, 1074b26; *De partibus animalium*, I, 5, 645a7-8; ps. Mesue, *Grabadin medicinarum particularium*, V. de Portonariis, Lugduni 1519, f. 86ra.

⁹² *Ibidem*, B-C: «Si vero est particularior substantia, vel est absoluta aut mobili coniuncta. Quod si primum, aut est benigna, ceu angelus, qui noster ponitur administrator a divinis et nuntius, orationes deferens ante Primum, sicut etiam sensit Avicenna decimo eius *Metaphysicae*. De quo sunt non parum testamenta repleta. Si vero depravata, ita

b4. Se invece la sostanza si congiunge a un corpo sottoposto a movimento, può trattarsi di una sostanza congiunta a un corpo incorruttibile, come è l'Intelligenza o l'anima del cielo oppure una sola delle due, secondo quanto sostengono Alessandro e Temistio. Questa ipotesi può essere intesa in due modi: secondo una prima spiegazione, entrambe agiscono mosse dall'incantazione, essendo in certo modo disposte, come si è indicato, al fine del nostro bene ed essendo entrambe dotate di attività di pensiero, nel senso che giovano o nuociono tramite la loro sfera e il loro astro a seconda di come saranno state diversamente invocate con l'incantazione; non pochi maghi si attengono a questa procedura invocando Giove, Saturno o un altro pianeta quando siano disposti secondo una configurazione favorevole o altra disposizione, servendosi del nome dell'Intelligenza che lo guida, come si è accennato nella differenza 9. Questo intendeva Crise; e, come ho constatato, i maghi, rivolgendo loro ripetutamente un carme, li inducono a provocare violenti sentimenti di amore o di odio; e in questo senso l'incantazione sembra giovare contribuendo alla produzione dell'effetto. Oppure l'ipotesi può intendersi nel senso che la direzione del significatore della natività di qualcuno raggiunga il tale, sicché questo tizio debba essere preso da amore per quel tale o da altro sentimento del genere. In questo caso l'incantazione (o qualunque altra procedura sia messa in atto) non contribuisce affatto, se non per caso – nel senso inteso dal famoso esempio del I libro dei *Secondi analitici*: «Mentre passeggiavi, balenò un lampo». E in tal caso tutte le procedure incantatorie e le altre analoghe sono superflue. Ma questo non è vero: infatti, pur potendo talvolta accadere quello che sostengono, non accade però sempre o nella maggior parte dei casi, perché la direzione del significatore raggiunge il luogo che causa l'effetto piuttosto di rado, come si è esposto nella differenza 64, mentre invece constatiamo che chi agisce mediante l'incantazione o altro consegue spessissimo l'effetto desiderato⁹³.

daemon vel spiritus, cuius efficacia permaxima, “cum non sit in terra potestas, quae sibi valeat comparari”. Hic quidem multum incantationibus et sacrificiis obedit, ut decipiat concitatus vehementer, ut appareat multa perficiens et praecipue mulierculis obediens simplicioribus: eas enim celerius sapiente [sapienter V] fallere valet. Quare has video votum et effectum consequi ex earum incantatione seu coniuratione quam plurime [ut plurimum V]; quod sapientiori non accidit, quantumcunque illis operetur perfectus. Est etiam, ut expertus [expertum V], vigoris perfectioris et familiaritatis in locis, in quibus cultus celebratur divinius. Quae quidem licet peripatetica non exprimat philosophia (non enim fuit eius, ut quae Platonis, cum ex sensibilibus ac mobilibus perveniat in motores, apparens duodecimo *Metaphysicae*), ipsum tamen asserit Ptolomeus, *Quadrupartiti* quarto, inquires: “Si nanque Luna fuerit domina magisterii existens in Sagittario vel Piscibus, super mortuos dominabitur et malignos spiritus etiam de loco ad locum coget moveri”. Unde Commentator ibidem: “Movebit spiritus, qui dicti sunt diaboli, vel alios spiritus: propter quod divinabit”. Cfr. Avicenna, *Liber de philosophia prima*, cit., X, 1, p. 522; *Giobbe*, 41, 23; Aristotele, *Metafisica*, XII, 8, 1074a24-31; Tolomeo, *Liber quadrupartiti cum commento Haly Heben Rodan*, per Bonetum Locatellum, Venetiis 1493, f. 90r-v.

⁹³ *Ibidem*, C-D: «Si vero applicatur huiusmodi substantia [substantiae V] mobili: aut incorruptibili, ceu intelligentia et anima coeli vel altera tantum apud Alexandrum et Themistium; et hoc dupliciter: aut enim confert incantatione alterutra mota, cum ordinentur ad nostram solitudinem modo, ut tactum [tactu V], quodam sitque in-

b5. Se invece la sostanza si accompagna a un corpo mobile sottoposto a corruzione, come l'Intelligenza definita agente da Avicenna nel IX libro della *Metafisica*, si è già esposto nelle differenze 101 e 135 come debba essere giudicata questa ipotesi sia in sé sia in relazione all'argomento che stiamo discutendo⁹⁴.

b6. Oppure perché si stimola nel paziente un movimento espulsivo naturale, come accadde a quel nobiluomo che aveva insegnato a una povera vecchierella una incantazione che diceva così: «Due più tre fanno cinque; e tre più due lo stesso». Una volta costui era tormentato da una lisca di pesce che gli si era conficcata in gola: alla fine mandò a chiamare la vecchia. La vecchia si presentò, ma gli disse di non conoscere nessun altro rimedio se non quello che aveva imparato da lui. Il nobiluomo fu preso allora da un violento accesso di riso e sputò fuori la lisca con un fiotto di sangue⁹⁵.

6. In quarto luogo: si è già vista la risposta al primo argomento contrario. Infatti, come si è accennato, Ovidio doveva rifiutare quelle pratiche, dal momento che contraddicono il suo scopo in quell'opera; del resto, secondo il noto detto nel proemio della *Metafisica* «molte menzogne dicono i poeti». Allo stesso modo Galeno, illustre medico, non doveva mischiare queste pratiche alla sua arte, come si è accennato. In risposta all'altro argomento si è visto come rispondere: si è infatti detto che l'incantazione di per sé non contribuisce nella cura, bensì in quanto è di quel genere ed è pronunciata da quel genere di persona e per quel

telligens, ita ut eius orbe ac astro conferat aut officiat [efficiat *M V*] secundum quod diversimode fuerit incantata; quod observant magorum non pauci invocantes Iovem, Saturnum, vel alium nomine intelligentiae ducentis eundem, differentia 9, cum foeliciter fuerint vel aliter dispositi – quod equidem [quidem *V*] Chrisses sacerdos sensit et, ut expertus sum, ipsos in amore proprie ac odium non leves continuato adducunt carmine: sicque iuvare videtur incantatio conferens. Sed vel quia directio nativitatis signatoris alicuius ad talem pertingit nostrum, ut hic amorem talis debeat adipisci vel quid consimile, ita ut incantatio, vel id quod fit, nihil confert nisi casu, iuxta illud *Posteriorum* primo: “Te ambulante coruscavit”. Et ita huiusmodi omnes cessant taliter praecantationes et quae talium. Quod non est; licet enim quod dicunt possit intervenire quandoque, non tamen semper vel ad multum, cum directio significatoris ad locum rarius pertingat huiusmodi causativum, differentia tactum 64, cum videamus quam multotiens ex incantatione vel alio agentes effectum adipisci intentum». Cfr. per Temistio e Alessandro di Afrodisia, Averroè, *In Metaphysicorum libros*, cit., XII, comm. 24, 309G, e Alberto Magno, *Metaphysica*, II, II, 10, a cura di B. Geyer, in *Opera omnia*, editio Coloniensis 16, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1960, p. 496; Aristotele, *Posteriora resolutoria*, I, 4, 73b11-12.

⁹⁴ *Ibidem*, D: «Si autem substantia [substantiae *V*] mobili adhaereat corruptibili, ceu Intelligentia dicta agens ab Avicenna nono, quid de hoc in se ac in proposito sentiendum differentia expositum 101 et 135». Cfr. Avicenna, *Liber de philosophia prima*, cit., IX, 5, pp. 490, 493.

⁹⁵ *Ibidem*, bD-aE: «Aut etiam quia in ipsum motus incitatur expulsivus naturae, velut evenit quando nobilis quis pauperulam docuerit vetulam praecantare dicendo: “Duo et tria constituunt quinque; et tria similiter et duo”. Dum autem hic [*om. M V*] spina piscis gutturi eius infixi [fixa *V*] cruciaretur eaque tandem vocata perveniens ad eum dixit se aliam nescire medelam nisi eam quam ab eo didicerat, is autem, in vehementiorem risum concitatus, spinam cum sanguine foras mandavit».

genere di destinatario. In replica ai successivi argomenti si è visto nella differenza 135 come si deve rispondere: infatti un ente non può agire al di sopra della propria specie in quanto è quell'ente, ma può farlo in virtù di un altro agente, proprio come il calore del fuoco genera fuoco dall'acqua grazie al suo vigore e non in quanto calore, poiché si tratta di un accidente e ogni principio agente è superiore al soggetto passivo, come afferma il III libro *Dell'anima*. Si è peraltro mostrato che l'incantazione non provoca un'alterazione o una modificazione per sé: e perciò non provoca la guarigione, dal momento che indica soltanto un concetto della mente. Si è egualmente visto cosa si deve rispondere agli argomenti della posizione opposta. Essi infatti si sviluppano per deduzione seguendo una propria modalità che consente di spiegare il contributo delle pratiche incantatorie, poiché le riconducono a una qualche causa a seconda dell'effetto che provocano. Infatti per combattere la passione amorosa «le parole sono della massima utilità nel caso degli enti dotati di ragione», perché stimolano vieppiù la loro capacità di ragionamento, inducendoli a staccarsi dall'amore che provano come da cosa vergognosa. Sia così trattata la questione secondo un procedimento soltanto argomentativo⁹⁶.

⁹⁶ *Ibidem*, aE-F: «Propter quartum quidem: ad primum quid dicendum apparuit. Talia nanque Ovidius habuit, ut tactum, negare, cum contra eius extent intentionem ibidem; “multa etiam – secundum proverbium – mentiuntur poetae”, *Metaphysicae* prohemio. Similiter et Galenus, medicorum perspicuus, ut tactum, non habuit arti commiscere haec [hic V] suae. Ad aliud quid dicendum visum, cum dictum sit incantationem secundum se non conferre in cura, sed in quantum huiusmodi et a tali explicata talique. Ad alia, quae sequuntur, quid dicendum differentia visum 135: aliquid enim in quantum huiusmodi non potest ultra suam agere speciem; in virtute tamen alterius, ut caliditas ignis eius vigore ex aqua ignem generat et non in eo quod caliditas, cum accidens extet sitque omne agens praestantius patiente, tertio *De anima*; et ostensum quod per se non alterat vel transmutat incantatio: et ideo non sanat, cum solum mentis indicet conceptum. Ad ea similiter quae partis adversae quid dicendum apparuit. Procedunt enim via sua, cum per se agant incantantia in aliquam causam secundum [sed *edd.*] quod agunt, deducta, qua possit eorum salvari conferentia. Verba enim contra amorem rationabilibus conferunt maxime: eorum enim excitant rationes, ut amplius concepto amore disceda<n>t tanquam turpi aliquo. Sit itaque de hoc tantum topice dictum quaesitum». Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, I, 2, 983a3-4; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 117, n. 26; V, 135, f. 192bG; Aristotele, *De anima*, III, 5, 430a18-19; Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 175, n. 11; Avicenna, *Liber canonis*, cit., III, 1, 4, 25, f. 151v.