

POMPONAZZI CRITICO DI GIOVANNI PICO

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

ABSTRACT: Pomponazzi's criticism towards Giovanni Pico della Mirandola focuses primarily on the well-known and impressive notion enunciated in the *Oratio*, the *dignitas hominis*. Pomponazzi aims at rescaling the semantic and theoretical extension of Pico's anthropological celebration. By analyzing the concepts of *participatio* and *inclusio*, he individuates the exact meaning of human *medietas* and recognizes that man belongs to the worldly context.

Quanto ampia sia stata la lettura pomponazziana delle opere di Giovanni Pico non è facile stabilire. Il soggiorno alla corte di Alberto Pio da Carpi, protrattosi dal 1496 al 1499, avrebbe potuto offrire a Pomponazzi l'occasione di entrare in contatto con gli scritti di Pico, certamente presenti nella ricca biblioteca del suo ospite, che di Giovanni era nipote per via materna;¹ ma allo stato attuale delle nostre conoscenze le sparse (e scarse) ricorrenze di temi pichiani nelle *reportationes* dei corsi universitari, come del resto le ambigue testimonianze delle opere stampate, non consentono di condividere senza riserve la presentazione di un Pomponazzi «non [...] estraneo ai fermenti apportati dalla nuova cultura umanistica» e addirittura così familiare con la produzione dei fiorentini da approfondire «la propria conoscenza di Platone e della cultura platonica attraverso i testi di Ficino e di Pico»² – a cui si sarebbe peraltro accostato sotto l'impulso, secondo alcuni «travolgente»,³ della lettura dell'*In Calumniatorem Platonis* di Bessarione.

È vero che nelle lezioni padovane sul *De anima* e in quelle bolognesi sul dodicesimo libro della *Metafisica*⁴ si registrano sporadici accenni 'pichiani', guizzi di erudizione che affiorano isolati in un percorso teorico radicalmente estraneo alla prospettiva del *comes Picus*. Nel 1503-1504 la *Quaestio de universalibus* rimanda a una delle diciassette *Conclusiones paradoxae secundum opinionem propriam*, nelle quali Pico proponeva la conciliazione tra sistemi di pensiero tradizionalmente considerati *maxime discordantes*. A proposito della distinzione dei predicati quidditativi attribuiti a un

¹ Cfr. CESARE VASOLI, *La cultura delle corti*, Bologna, Cappelli, 1980, pp. 88-128.

² FRANCO GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Annali dell'Istituto di Filosofia. Università di Firenze», I, 1979, pp. 73-74.

³ PAOLA ZAMBELLI, «La metafora è conosciuta solo da chi fa la metafora». *Pomponazzi, Bessarione e Platone*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1991, II, pp. 80-81, che riprende gli spunti (più misurati) di BRUNO NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Sansoni, Firenze, 1965, *ad indicem*. Sulla conoscenza pomponazziana dei testi di Platone, cfr. il giustificato ridimensionamento di ANTONINO POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970, pp. 96-101.

⁴ Le *quaestiones* discusse in margine al *De anima* sono edite in PIETRO POMPONAZZI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano. II: «Quaestiones physicae et animasticae decem»*, a cura di Antonino Poppi, Padova, Antenore, 1970. L'*expositio* bolognese alla *Metafisica*, t. c. 1-22, è di prossima pubblicazione per mia cura.

ente, Pomponazzi segnala ai suoi allievi che Giovanni Pico aveva suggerito la concordia di due delle tre *opiniones* correnti nella scuola, quella di Scoto (che sostiene l'unità reale dei predicati, affermandone nel contempo la distinzione formale *ex natura rei*, precedente a ogni atto dell'intelletto) e quella di Tommaso (che attribuisce alla distinzione una consistenza soltanto mentale *per opus intellectus*, dipendente dalla diversa modalità di considerazione di quell'ente da parte della ragione):⁵ «Verum est tamen quod comes Picus tenuit quod Thomas ipse a Scoto non sit differens, licet ego hoc non credam».⁶ La fonte del richiamo è identificabile nella sesta *Conclusio paradoxa*: «De distinctione ex natura rei non debent discordare Thomistae et Scotistae, si suos doctores fundamentaliter intelligant».⁷ Pomponazzi dichiara la sua perplessità su questa interpretazione concordista («licet ego hoc non credam») e non si azzarda a congetturare il possibile sviluppo del criptico enunciato – a maggior ragione dopo il franco riconoscimento della propria difficoltà a comprendere il significato della *distinctio formalis ex parte rei* dello stesso Scoto.⁸

Nel corso 1511-1512 sul dodicesimo libro della *Metafisica*, in una *quaestio* che approfondisce il commento al testo 18, Pomponazzi ricorre all'*Oratio* per dare spessore alla risposta (piuttosto fragile) con cui tenta di neutralizzare un argomento di Averroè contro la tesi avicenniana della riproduzione asessuata degli animali superiori: opporre ad Avicenna l'autorità del *De generatione animalium* non riveste alcun valore perché Avicenna non era aristotelico, bensì platonico, «ut benedicit Picus».⁹ Il riferimento è a quel passo dell'*Oratio* che difendeva l'ambizioso progetto di discus-

⁵ PIETRO POMPONAZZI, *Quaestio de universalibus*, in ID., *Corsi inediti*, cit., pp. 134-135, 141-142: «quaeritur unde sumatur distinctio tot conceptuum, et hoc est quaerere numquid conceptus hominis, animalis, corporeitatis, substantiae distinguantur realiter vel non. [...] Et in hac materia tres opinionem reperi, duas extremas et unam mediam. Prima opinio est Ioannis Gandavensis et magistri Nicoleti [...]: voluit igitur Ioannes quod plures formae realiter distinctae [distinctas ed.] in unoquoque sint secundum plura praedicata quidditativa [...]. Est altera opinio quae est Ioannis Scoti [...] quod ista praedicata sint unum realiter, sed distincta ex natura rei; quae distinctio, nisi male intelligam quia non satis bene me illam intelligere credo, dicit quod una res, puta forma humana, est idem realiter cum forma substantiae et corporis etc., sed distincta ex natura rei, scilicet secundum quasdam proprietates et diversos gradus rei. [...] Tertia opinio est divi Thomae, Commentatoris et Aristotelis, ut puto, quod ab una et eadem re sumuntur plura quidditativa praedicata secundum diversum modum intellectus conferentis, et ideo ista praedicata non differunt nisi sola ratione».

⁶ Ivi, p. 142. POPPI, *Saggi*, cit., p. 114, nota 2, dà ragione a Pomponazzi: «la distinzione formale di Scoto suppone una reale diversità di perfezioni che la mente scopre *a parte rei*, cioè nella cosa, antecedentemente al suo intervento; la distinzione di ragione ragionata, invece, di Tommaso, ritaglia delle perfezioni in una massiccia unità reale mediante il suo puro intervento».

⁷ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones paradoxae numero XVII secundum propriam opinionem, dicta primum Aristotelis et Platonis, deinde aliorum doctorum conciliantes qui maxime discordare videntur*, 6, in STEVEN A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, with Text, Translation and Commentary, Tempe (AR), Medieval & Renaissance Texts and Studies, 1998, p. 366.

⁸ Difficoltà segnalata dalla *reportatio* di Antonio Surian, POMPONAZZI, *Quaestio de universalibus*, cit., p. 141: «Breviter non intelligit»; così anche l'altra *reportatio*, nota 1: «Et, domini, intellectus meus non potest capere hoc, quomodo sit ista distinctio ex natura rei inter formas substantiales; tamen, ut credo, secundum bonos scotistas istae distinguuntur ex natura rei».

⁹ PIETRO POMPONAZZI, *Expositio duodecimi Metaphysicae*, t. 18, Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6533, f. 170r. Sul ms., cfr. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 68-69; sul copista, Gregorio Frediani, cfr. ora LAURA REGNI-

sione di ben novecento tesi, rivendicando la legittimità di una ricerca il più possibile comprensiva. In ogni *familia* filosofica, aveva sostenuto Giovanni Pico, si potrà ravvisare una caratteristica significativa (*aliquid insigne*), che è propria di ciascuno: tra i pensatori arabi che si professavano *ut plurimum* peripatetici, per esempio, si riscontrerà in Avicenna «quiddam [...] divinum atque Platonicum».¹⁰ Nella sua lezione Pomponazzi semplifica, riducendo immediatamente Avicenna a Platone – sulla base, probabilmente, di una generica identificazione dell'avicenniano *dator formarum*, agente esterno di distribuzione della forma sostanziale, con l'idea platonica; questo accostamento è invariabilmente proposto da Pomponazzi ogni volta che si trovi ad affrontare la discussione sulla generazione dell'uomo *ex putri materia*.¹¹

Non attesta uno studio partecipe delle opere del Pico neppure la menzione di un passo del *Commento sopra a una canzone de amore*, che offre a Pomponazzi l'occasione di insaporire con un rimando bibliografico meno consueto l'*expositio* dello stesso commento averroistico al testo 18. Nel suo *Commento* Pico citava i «talmudisti» a proposito della teoria del grande anno:

Ho detto tutti e' Platonici in questo convenire, che il mondo sia eterno, però che e Attico e Plutarco e gli altri, che vogliono che questo ordine presente del mondo avessi principio, non vogliono però che innanzi a questo nulla altro fussi che Dio, come pone la nostra cattolica chiesa, ma credono, innanzi a questo ordinato moto del cielo e presente disposizione delle cose mondane, esser stato uno inordinato moto e tumultuario, retto da una anima inferma e prava. E così concederebbono essere stati infiniti mondi, perché infinite volte el mondo è stato dalla confusione del caos in ordine ridotto ed infinite volte è in quello ritornato; al che pare concordare la opinione de' talmudisti, e' quali domandavano che faceva Dio ab aeterno e rispondono che creava mondi e poi gli guastava, quantunque seguendo e' fundamenti de' cabalisti alle loro parole si possa dare e più vero e più conveniente senso.¹²

COLI, *Processi di diffusione materiale delle idee. I manoscritti del De incantationibus di Pietro Pomponazzi*, Firenze, Olshki, 2011, ad indicem.

¹⁰ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio (de hominis dignitate)*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, p. 140. Avicenna figura nella serie delle quarantuno *Conclusiones secundum doctrinam Arabum qui ut plurimum peripateticos se profitentur*, in FARMER, *Syncretism in the West*, cit., p. 250.

¹¹ Cfr. PIETRO POMPONAZZI, *Quaestio de genitis ex putri materia*, in VITTORIA PERRONE COMPAGNI, «La stagione delli frumenti». *Due lezioni di Pomponazzi sulla generazione spontanea*, «Bruniana & Campanelliana», XVII, 1, 2011, pp. 206-208. Cfr. NARDI, *Studi*, cit., pp. 305-319; VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Un'ipotesi non impossibile: Pomponazzi sulla generazione spontanea dell'uomo (1518)*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 1, 2007, pp. 99-111. Sto preparando una edizione complessiva delle *quaestiones* dedicate a questo problema (Padova, 1503-1504; Bologna, 1511-1512; Bologna, 1518).

¹² GIOVANNI PICO, *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino secondo la mente et opinione de' Platonici*, I, 7, in ID., *De hominis dignitate*, cit., pp. 469-470. Sul passo di Pico, cfr. PAOLA ZAMBELLI, «Creava i mondi e poi li guastava...». *Note sulla ciclicità della storia*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di Michele Ciliberto e Cesare Vasoli, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 383-384.

Pomponazzi si serve di questo passo per commentare una affermazione averroistica di tutt'altro tenore, quella della eccellenza della concezione aristotelica della generazione degli enti animati; a questo proposito i predecessori di Aristotele avevano infatti espresso soltanto timidi balbettamenti:

Rispetto all'argomento affermo che l'opinione di Aristotele è vera, mentre le altre sono false. Anch'esse comunque intendevano individuare la vera modalità della generazione posta da Aristotele, per quanto non vi siano riuscite; infatti ai suoi esordi la filosofia balbettava, come dice il dottore ebreo Talmutto ponendosi l'interrogativo di cosa facesse Dio prima della creazione: egli risponde che Dio plasmava piccoli mondi e poi li rompeva, fino a quando ne imparò la forma; e dopo plasmò questo mondo. Questo è il punto che Averroè vuole chiarire, cioè che tutti avevano lo stesso proposito di Aristotele, ma non furono in grado di realizzarlo.¹³

Non si può escludere che la trasformazione dei talmudisti pichiani in un esotico dottore ebreo di nome *Talmuttus* dipenda da un fraintendimento del primo *reportator*;¹⁴ se fosse così, Pomponazzi andrebbe esentato da quello stesso grossolano equivoco imputato dall'*Apologia* pichiana ai componenti della commissione che aveva condannato tredici conclusioni.¹⁵ L'adattamento del passo è però senz'altro responsabilità del *praeceptor*: non alla rinascita ciclica dei mondi rimanda Pomponazzi (che pure conosceva e condivideva la nozione di grande anno), ma allo sviluppo progressivo della filosofia antica, delineato nella metafora di un dio 'apprendista' che solo dopo essersi esercitato su prototipi in scala minore (*faciebat mundos parvos*) e averli via via scartati per la loro imperfezione, acquisì la piena padronanza della sua funzione e creò il mondo perfetto nel quale viviamo.

La testimonianza dei corsi pomponazziani precedenti al 1516 dimostra una conoscenza superficiale di qualche sparso lacerto degli scritti di Pico; ma le citazioni – sempre approssimative, spesso

¹³ POMPONAZZI, *Expositio duodecimi Metaphysicae*, cit., f. 164r: «dico in proposito quod opinio Aristotelis est vera; aliae autem omnes falsae. Volebant tamen et ipsae venire in veritatem generationis positam ab Aristotele, licet non potuerint, quia in principio balbutiens fuit philosophia, sicut dicit Talmuttus, doctor Hebraeorum, movens questionem quid faceret Deus ante creationem mundi; et dicit quod faciebat mundos parvos et rumpebat, in tantum quod didicit formam ipsorum; post fecit istum mundum. Hoc est ergo quod vult declarare: qualiter omnes intendebant idem quod Aristoteles; non tamen potuerunt».

¹⁴ Su *Epidaurus*, presentato come *reportator* da Frediani al termine della trascrizione, f. 176v, cfr. NARDI, *Studi*, cit., pp. 59 e 194, che suggerisce di identificarlo con Gerolamo Natale, originario di Ragusa in Dalmazia. Nel ms. Ambrosiano, f. 275v, il dottore ebreo diviene un ancora più misterioso *Calarmuthos*.

¹⁵ L'aneddoto è riportato da GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, v, a cura di Paolo E. Fornaciari, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010, p. 176, a proposito della condanna della nona delle *Conclusiones magicae numero xvi secundum opinionem propriam* («Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala», in FARMER, *Syncretism in the West*, cit., p. 496): «Quinimmo audi rem ridiculam: cum semel quidam ex eis interrogaretur quid esset cabala, respondit ille fuisse perfidum quendam hominem et diabolicum qui dictus est Cabala, et hunc multa contra Christum scripsisse inde sequaces eius dictos cabalistas».

distorte – sembrano riflettere un ‘sentito dire’ rispetto al quale Pomponazzi non avverte l’esigenza di verifica e di approfondimento. Di poco diverso è l’atteggiamento assunto dopo la presa di posizione mortalista del 1516: a partire dal *De immortalitate animae* Pico sembra essere presente come punto di riferimento costante, anche se taciuto; ma allo schiudersi di questo nuovo fronte di discussione non sembra affatto corrispondere un concreto esame teorico: per Pomponazzi la filosofia di Pico si riassume nella sua nozione più nota e spettacolare, la *dignitas hominis*, che è sottoposta a una confutazione generica, affatto disinteressata a una puntuale analisi concettuale dei testi e tutta concentrata sulle linee ideologiche complessive del progetto pichiano.

Introducendo il problema dell’essenza dell’uomo, il *Trattato sull’immortalità dell’anima* fa un’apparente concessione all’impostazione dell’*Oratio*, riconoscendo la rilevanza in senso lato cosmologica dell’argomento: parlare dell’anima umana significa in prima istanza interrogarsi sul suo posto nell’ordine del mondo e sulla relazione che il microcosmo instaura con le altre parti del macrocosmo. Le attività proprie dell’essere umano permettono di caratterizzare la sua anima come un’essenza ancipite, non unidirezionalmente orientata, ma anzi aperta a diverse alternative di esplicazione: «l’uomo possiede una natura non semplice, bensì molteplice, non certa, bensì indeterminata e occupa un luogo intermedio tra gli esseri mortali e quelli immortali». ¹⁶ È un motivo noto, *tritum in scholis*, che l’*Oratio* aveva rinnovato connettendolo alle fonti neoplatoniche e privilegiando del *magnum miraculum* ermetico (né celeste né terreno, né mortale né immortale) la capacità di plasmare sé stesso nell’esercizio di una libertà assoluta. ¹⁷

La misurata presentazione di Pomponazzi riprende la lettura più tradizionale della dottrina dell’uomo-microcosmo, proponendo a sua giustificazione proprio quelle ‘ragioni’ che Pico aveva giudicato importanti, sì, ma non decisive («magna quidem [...], sed non principalia») ¹⁸ per spiegare l’eccellenza dell’uomo rispetto a tutte le altre creature: la sua natura ‘indeterminata’, la posizione intermedia tra mortale e immortale, la partecipazione alle proprietà dell’eterno e del temporale,

¹⁶ PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull’immortalità dell’anima*, 1, trad. it. a cura di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Olshki, 1999, p. 5. Cfr. ID., *Tractatus de immortalitate animae*, éd. par Thierry Gonthier, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 9.

¹⁷ PICO, *Oratio*, cit., pp. 106-107: «Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu nullis angustiis coarctus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas».

¹⁸ Ivi, p. 102: «Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis aevi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymenaeum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum. Magna haec quidem, sed non principalia, idest quae summae admirationis privilegium sibi iure vendicent».

la possibilità di dare luogo (almeno *secundum speciem*) a modelli comportamentali tra loro lontanissimi grazie alle molteplici facoltà della sua anima:¹⁹

Da questa possibilità deriva che si possono trovare tre tipi (*modi*) di uomini. Alcuni [...] – ma sono pochissimi – sono annoverati tra gli dei: sono quelli che, essendo stati capaci di dominare la loro parte vegetativa e sensitiva, sono divenuti quasi completamente razionali. Invece altri, che hanno trascurato del tutto l'intelletto e si sono dedicati soltanto alla parte vegetativa e a quella sensitiva, si sono quasi trasformati in bestie: era forse questo il significato della favola di Pitagora, che raccontava che le anime umane entrano in bestie diverse. Altri ancora sono stati definiti uomini in senso pieno: sono coloro che hanno vissuto moderatamente, seguendo le virtù morali; e però non si sono dedicati completamente all'intelletto né si sono del tutto abbandonati alle funzioni corporee. Ciascuno di questi tre tipi, tuttavia, comprende un'ampia varietà di casi, come è agevole constatare. E a questo si accorda quello che dice il salmo: «Lo hai fatto di poco inferiore agli angeli» ecc.²⁰

La medietà umana non è né può essere un libero trascorrere per i gradini della scala dell'essere secondo la retorica descrizione che ne aveva dato Pico: come ogni altra cosa, l'uomo ha una collocazione precisa nel cosmo, che non gli permette di trasformarsi a suo piacimento, di acquisire una natura diversa da quella che di fatto gli appartiene, di 'disumanarsi'. L'uomo camaleonte di Pico è solo una bella similitudine, una delle tante favole morali a cui ricorrono i Platonici, filosofi dell'educazione più che della conoscenza,²¹ per esortare il volgo alla virtù, facendo come se l'opzione morale fosse totalmente in potere dell'uomo. Con il rimando alla favola pitagorica della metensomatosi Pomponazzi sembra esprimere il suo distaccato fastidio per le iperboliche metafore dell'esaltazione pichiana della *dignitas hominis* – intenzionalmente riprendendole per limitarle:

In effetti, non c'è niente nel mondo che non possa accordarsi con l'uomo per qualche sua proprietà e non senza ragione si è definito l'uomo microcosmo, ossia piccolo mondo. Alcuni dunque affermarono che l'uomo è un grande miracolo, perché egli è tutto il mondo e può rivolgersi verso qualunque natura (*in unamquamque naturam vertibilis*): a lui, infatti, è stata data la possibilità di seguire qualunque proprietà

¹⁹ POMPONAZZI, *Trattato*, cit., 1, pp. 5-6: «in base a queste considerazioni si può ricavare la conclusione nella sua interezza, cioè che l'uomo non ha una natura semplice (visto che racchiude, per così dire, tre anime: la vegetativa, la sensitiva e l'intellettuale) e reclama per sé una natura indeterminata (visto che non è per sua natura né mortale né immortale, ma abbraccia entrambe le nature). Perciò si espressero bene gli antichi quando lo posero tra le cose eterne e quelle temporali, per il fatto che non è né pienamente eterno né pienamente temporale: infatti, partecipa di entrambe le nature e grazie alla sua collocazione intermedia gli è stata concessa la facoltà di assumere tra le due la natura che vuole (*utram velit naturam induat*)».

²⁰ Ivi, p. 6.

²¹ Cfr. PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*, I, 3, trad. it. a cura di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 2011, pp. 121-122; ID., *Le incantazioni*, 10, trad. it. a cura di Vittoria Perrone Compagni, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, pp. 146-147.

delle cose egli desideri. Erano quindi giusti gli apologhi degli antichi che raccontavano come alcuni uomini fossero divenuti dei, altri leoni, alcuni lupi, altri aquile, alcuni pesci, altri piante, altri ancora sassi e così via: infatti, alcuni uomini hanno coltivato l'intelletto, altri il senso, altri ancora le potenze vegetative e così via.²²

Del resto, all'analisi teorica, che identifica nella materialità la componente predominante nell'anima umana, Pomponazzi affianca la considerazione della realtà di fatto, una sorta di fenomenologia della condizione umana, che convalida il discorso filosofico. L'esame spassionato del mondo degli uomini smentisce l'illusione che l'anima umana possa definirsi soprattutto immateriale: più bestiali che razionali, gli esseri umani trascorrono la maggior parte della loro esistenza impegnati a svolgere funzioni corporee; i pochissimi 'razionali' non traggono alcun frutto dal loro impegno, impacciati come sono dalle pastoie di un intelletto incapace per natura di giungere al di là di una conoscenza oscura e debole – piuttosto ignoranza, che conoscenza.

Il carattere non neutrale del *Trattato* giustifica l'oscillante utilizzazione del tema della *dignitas*, come pure la non lineare valorizzazione della vita attiva e della virtù; questi temi umanistici si giustappongono strumentalmente ed estrinsecamente al quadro antropologico di Pomponazzi, che a essi è tutto sommato estraneo. L'insofferenza per l'esaltazione retorica e insincera di un inesistente 'grande miracolo' suggerisce una restrizione, a volte anche drastica, delle possibilità della scienza e ispira un giudizio amaro sulla situazione dell'essere umano in generale («Tutti quelli che tanto magnificano l'uomo non prendano in considerazione ciò che non rientra nell'esperienza, ma guardino ciò che conoscono e hanno sotto gli occhi!»); ma quando gli avversari fanno leva appunto sulla limitatezza e sulla precarietà del sapere razionale per rimandare l'appagamento delle esigenze intellettuali dell'uomo a un'altra vita, allora Pomponazzi è pronto a rivendicare il valore dei risultati a cui l'uomo perviene in questo mondo: la conoscenza intellettuale dell'uomo è certo debole e oscura «in rapporto al tipo di intellesione proprio delle Intelligenze; tuttavia nell'ambito delle cose mortali non ci può essere niente di più nobile»; e se non tutti sono filosofi, si tratterà di

²² *Id.*, *Trattato*, cit., 14, p. 113. Cfr. PICO, *Oratio*, cit., pp. 106-108. Il *Defensorium* del 1519 rinuncerà del tutto all'impiego delle suggestive immagini dell'*Oratio* e preferirà fare riferimento alle *Homiliae in Genesin* di Crisostomo (mediato da TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in Lucam*, 3, 3, in *Id.*, *Catena aurea in quattuor Evangelia*, I, a cura di Angelico Guarenti, Torino-Roma, Marietti, 1953): «Est enim <vitium> secundum se turpe, ut Aristoteles, Plato, Augustinus, Seneca et omnes philosophi morales testantur, vitiumque facit homines transire in bestias, ut Pythagorici et Platonici concordantes posuerunt. Quare et Chrysostomus *Super Lucam*, in tertio capitulo, dicit homines secundum diversas passionibus brutis convenientes diversa brutorum nomina sortiti sunt; adeo ut aliqui lupi, aliqui serpentes, aliqui viperarum nuncupati sunt, et sic de reliquis»; PIETRO POMPONAZZI, *Defensorium*, 16, in *Id.*, *Tutti i trattati peripatetici*, a cura di José M. Valverde e Francesco P. Raimondi, Milano, Bompiani, 2013, pp. 1734-1736 (i curatori non riconoscono la mediazione di Tommaso). Sulla similarità uomini-animali, POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit., 3, pp. 114-115; *Id.*, *Il fato*, II, 7; V, 7, trad. it. a cura di Vittoria Perrone Compagni, Torino, Aragno, 2004, pp. 404-406; pp. 852-854.

stabilire se all'uomo possa anche bastare una partecipazione all'intelletto per realizzare il suo fine.²³

È vero che nella tarda *Expositio super I et II De partibus animalium* (1521-1524), effondendosi nell'elogio della filosofia ed echeggiando il celebre discorso che Dio rivolge ad Adamo nell'*Oratio* (di cui viene citata espressamente l'apostrofe iniziale), Pomponazzi è condotto dallo slancio retorico a definire l'uomo «nesso del mondo, cioè legame, perché connette e lega gli enti eterni e quelli non eterni»;²⁴ la successiva esegesi conferma però il persistere della distinzione concettuale che nel *Trattato* aveva fondato la revisione dell'antropologia pichiana: la medietà dell'uomo non è possesso pieno e stabile di tutte le proprietà degli enti, bensì semplice partecipazione alle proprietà dell'estremo superiore e inclusione di quelle dell'estremo inferiore; ma «ciò che include è perfetto e sovraeccellente», perché «si comporta come il principio formale», mentre «tra partecipante e partecipato sussiste la relazione inversa: infatti il partecipato si comporta più come la causa e come ciò che è eccedente, il partecipante invece come l'effetto e come ciò che è ecceduto».²⁵ Nell'ordine universale l'uomo non ha certo ottenuto la condizione «più invidiabile», come pretendeva Giovanni Pico;²⁶ gli è stata invece assegnata la fatica di mantenere il precario equilibrio tra due componenti opposte, che sono in lui presenti in misura non equivalente:

Bisogna però precisare che, per quanto l'uomo partecipi nel modo esposto tanto del materiale quanto dell'immateriale, tuttavia in senso stretto si dice partecipe dell'immateriale, perché è molto lontano dall'immaterialità, mentre si dice partecipe dei bruti e dei vegetali solo in senso lato, perché in realtà piuttosto li include. Infatti è al di sotto degli esseri immateriali e al di sopra degli esseri materiali: perciò non può giungere alla perfezione delle cose immateriali e quindi gli uomini non devono essere chiamati dei, ma piuttosto simili agli dei o divini. Invece non solo l'uomo può rendersi uguale alle bestie, ma addirittura superarle: alcuni uomini, infatti, sono di gran lunga più crudeli di qualunque bestia.²⁷

Il diverso spessore ontologico delle nozioni di inclusione e di partecipazione specifica il valore analogico o eminentemente metaforico del termine *nexus*, quando lo si attribuisca all'uomo. Nella prospettiva pomponazziana il vero 'nesso' universale dei due orizzonti dell'essere è il cielo: «il cie-

²³ Id., *Trattato*, cit., 12, pp. 72-73; 14, pp. 86-92.

²⁴ PIETRO POMPONAZZI, *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, a cura di Stefano Perfetti, Firenze, Olshchki, 2004, pp. 108-113; in particolare p. 110: «Homo autem, qui est medius, cui natura et Deus dedit quod respiciat inferiora et superiora, et est imaginandum quod Deus et natura dixerit homini: "o homo, ego posui te in medio generabilium et corruptibilium et posui in arbitrio tuo quod possis videre et aspicere eterna et non eterna et posui in arbitrio tuo, quod tu possis te transmutare in deum et in bestias"». Cfr. PICO, *Oratio*, cit., p. 106.

²⁵ Id., *Trattato*, cit., 12, pp. 71-72.

²⁶ PICO, *Oratio*, cit., p. 102: «Tandem intellexisse mihi sum visus [...] quae sit demum illa conditio quam in universi serie [homo] sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis mentibus invidiosam».

²⁷ POMPONAZZI, *Trattato*, cit., 14, pp. 113-114.

lo è il nesso tra gli enti immateriali e quelli materiali, perché da un agente del tutto immobile non può derivare alcunché se non attraverso la mediazione di un movimento eterno; e altrimenti non si produrrebbe la molteplicità degli effetti».²⁸

Su questi presupposti Pomponazzi elabora il progetto di riduzione dei *mirabilia* a effetti naturali (contro la demonologia inquisitoriale) e di riaffermazione della struttura astrologizzata dell'ordine cosmico (contro il Pico savonaroliano delle *Disputationes*). Neppure il *De incantationibus* realizza quell'avvicinamento alle posizioni picchiane intravisto da molti studiosi sulla base del (presunto) ricorrere di temi resi celebri dall'*Oratio*: la concettualizzazione della magia naturale si sviluppa in Pomponazzi su linee non solo diverse, ma addirittura polemiche rispetto a quelle delineate da Pico. La competenza teorica che il filosofo naturale trae dalla propria esperienza del mondo può legittimamente definirsi 'scientifica': pur ignorando la causa (il *propter quid*) delle proprietà occulte disseminate negli enti sublunari, l'indagine umana è ugualmente in grado di classificare, prevedere e provocare l'azione che ciascun ente produce tramite la propria forma specifica.²⁹ Perciò la magia naturale è scienza fattiva, «che si occupa delle operazioni occulte della natura» e si fonda su una modalità di causazione strettamente fisica: Pomponazzi è disposto a chiamarla 'magia' solo in omaggio a una tradizione lessicale che ne definisce l'estrema specializzazione e difficoltà («questa parte viene definita 'magia' in quanto è accessibile esclusivamente a uomini massimamente sapienti [...] e la parola 'mago' in lingua persiana significa 'sapiente'»).³⁰ Con questa etimologia di derivazione ciceroniana il *De incantationibus* prende le distanze dalle posizioni, tra loro contraddittorie, che Giovanni Pico aveva assunto in proposito prima e dopo la 'conversione' savonaroliana: per Pomponazzi la magia non è né interpretazione e culto delle cose divine, come aveva detto l'*Oratio*, né quell'intreccio di idolatria, astrologia e medicina superstiziosa, con cui l'avevano identificata le *Disputationes*.³¹ Gli spunti indicati a testimonianza della prossimità di Pomponazzi al Pico pre-savonaroliano non sono significativi: la definizione della magia come disciplina *factiva* non attinge dalle *Conclusiones*, bensì dipende dalla distinzione aristotelica delle tipologie di scienza;³² il riconoscimento che essa è «perfezionamento dell'intelletto» (in quanto, appunto, scienza) si conforma

²⁸ PIETRO POMPONAZZI, *Quaestio an actio realis immediate fieri potest per species spirituales*, I, 3, in *Id., Tutti i trattati peripatetici*, cit., p. 878 (ma la trad. è mia).

²⁹ *Id.*, *Le incantazioni*, cit., III, pp. 110-111; IV, pp. 126-127; VI, pp. 150-151; sulla distinzione tra forma specifica (*forma totius speciei*) e forma sostanziale, XII, pp. 265-267. Cfr., in generale, NICOLAS WEILL-PAROT, *Les images astrologiques au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Champion, 2002, pp. 512-521.

³⁰ *Ivi*, VIII, p. 174.

³¹ Cfr. PICO, *Oratio*, cit., p. 149; *Id.*, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, XII, 6, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1946-1952, p. 524.

³² POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit., VI, p. 151; cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139a29-31; PICO, *Conclusiones magicae*, 3, in FARMER, *Syncretism in the West*, cit., p. 494: «Magia est pars practica scientiae naturalis».

alla valutazione aristotelica del sapere e intrattiene legami molto tenui, per non dire nulli, con l'esaltazione della magia di Pico, «nobilissima pars scientiae naturalis» e «naturalis philosophiae absoluta consummatio».³³ Non si trovano conferme della conoscenza delle *Conclusiones* magiche – che, se mai furono lette da Pomponazzi, furono da lui intese assimilandole totalmente alla magia astrologica di Ficino: della fondazione cabbalistica della magia pichiana Pomponazzi ignorava tutto.³⁴

Il *De incantationibus* si segnala invece per il rinnovato impiego della nozione di uomo-microcosmo (in versione 'naturalizzata') come una possibile eziologia fisica degli effetti magici: in quanto l'uomo è collocato in posizione intermedia tra materiale e immateriale (non come *nexus*, ma come limite estremo della materialità), egli partecipa delle proprietà dei corpi celesti e include le proprietà di tutte le cose terrene – anche dal punto di vista delle virtù occulte, che lo assimilano alle diverse specie degli enti sublunari. Può quindi darsi il caso di un individuo dotato di una peculiare complessione fisica, elargitagli dalla configurazione natale, che lo rende capace di azioni inconsuete, irrealizzabili da altri uomini e però esattamente analoghe agli effetti prodotti da una pianta o da una pietra. L'assunto della «somiglianza anche nelle proprietà» tra gli esseri umani e gli altri enti sublunari non è affatto metaforico per Pomponazzi:³⁵ l'azione 'magica' esercitata da quel certo uomo può essere spiegata per il possesso di una virtù alterante identica a quelle che appartengono agli enti della natura. Nell'economia del *De incantationibus* questa ipotesi esplicativa rappresenta una acquisizione decisiva, il cui significato teorico si riverbera su aspetti importanti della naturalizzazione dei fatti straordinari; essa sarà messa pienamente a frutto non appena il testo affronterà la critica sistematica del *miraculum* cristiano: è infatti il fondamento su cui poggia la spiegazione 'razionale' dell'attività taumaturgica dei profeti legislatori – destinati dall'ordine cosmico a instaurare una nuova struttura civile e perciò 'fatti nascere' dalle stelle con capacità che superano la comune esperienza degli uomini, affinché le loro azioni straordinarie favoriscano il radicamento della nuova *Lex*.

Il *De incantationibus* e il *De fato* sembrano costituire il risultato dello svolgimento di un unico pensiero (là il versante fenomenologico del determinismo stellare, qui la riflessione sistematica sui

³³ Ivi, v, p. 143; cfr. ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 402a1; ID., *Etica nicomachea*, v, 2, 1139a26-29; JACQUELINE HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwerlaerts, 1974, p. 174, 1; p. 143, 1; PICO, *Conclusiones magicae*, 4, in FARMER, *Syncretism in the West*, cit., p. 494; ID., *Oratio*, cit., p. 148.

³⁴ Cfr. VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Problemi di causalità: Pico sulla magia*, in *Nello specchio del cielo: Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, a cura di Marco Bertozzi, Firenze, Olschki, 2008, pp. 95-115.

³⁵ POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit., IV, p. 129.

suoi principi) che si pone in diretta contrapposizione alle *Disputationes*. Testimonianza ne offre il *De incantationibus*, che approfitta della risposta a una obiezione anti-astrologica di Averroè per esprimere uno stizzito e aspro giudizio sull'impresa di Pico:

Perciò anche alcuni contemporanei, che attaccano gli astrologi con un profluvio di belle parole, cadono nello stesso errore di Averroè: infatti, o non comprendono gli astrologi oppure, se li comprendono, sbagliano di grosso. E per certo nei loro libri non riscontro niente altro che arroganza e petulanza e non ci trovo niente di buono, a parte la scrittura forbita; d'altra parte, c'è chi dice che la concezione generale non è loro, ma che di proprio ci hanno messo solo la forma.³⁶

Quali argomenti avrebbe potuto opporre Pomponazzi alla critica tecnicamente attrezzata di Pico? «Rationes astrologicas [...] ego non intelligo», egli ammetteva durante le lezioni.³⁷ Il limite è però compensato dalla registrazione paziente dei 'fatti' che attestano la causalità astrologica, dall'impegno tenace di individuarne (spesso soltanto congetturalmente) le modalità di esplicazione 'fisica', dal serio tentativo di ricostruire minuziosamente un sistema di spiegazione complessiva del divenire, che si costituisca come soddisfacente alternativa alla mistificante provvidenza cristiana. I corsi universitari successivi al 1520 espongono agli allievi le più tradizionali obiezioni alla verità dell'astrologia, che anche le *Disputationes* avevano ripreso; a esse Pomponazzi offre risposte altrettanto tradizionali, che tuttavia rivelano le radici di una concezione del mondo già presente in abbozzo nei corsi precedenti al *De immortalitate animae*: Pico, che si fa gagliardo su questa o quella affermazione di Averroè contro l'astrologia,³⁸ trascura le relazioni infinitamente complesse tra cielo e terra (il variare degli influssi a seconda del luogo, del tempo, della materia ricevente); la sua polemica contro gli astrologi si attarda a denunciare le incertezze di calcolo e di previsione, a cui tutta la scienza umana è inesorabilmente condannata, ma dimostra di ignorare i principi di Aristotele.³⁹

Alla duplice rete di causalità delineata dalle *Disputationes* (quella naturale che include gli esseri mortali, quella provvidenziale a cui appartiene l'anima immortale dell'uomo) Pomponazzi oppone

³⁶ Ivi, XII, p. 289. L'insinuazione che le *Disputationes* riflettessero gli intenti della propaganda politico-religiosa di Savonarola era già avanzata da LUCIO BELLANTI, *De astrologica veritate*, I; ID., *Defensio astrologiae*, Epistola, in ID., *Defensio astrologiae contra Ioannem Picum Mirandulam. De astrologica veritate. In Disputationes Ioannis Pici adversus astrologos responsiones*, Venezia, Bernardino de Vitali, 1502, f. q2r-v, f. A2r. Cfr. ORNELLA POMPEO FARACOVI, *In difesa dell'astrologia: risposte a Pico in Bellanti e Pontano*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 47-66.

³⁷ POMPONAZZI, *Quaestio de genitis ex putri materia*, cit., p. 207.

³⁸ ID., *Expositio super libro Meteororum*, f. 33v: «Commentator [...] deridit hoc et dicit quod una stella non est fortunatior alia [...] et Pico si fa gagliardo super hoc dicto», cit. in GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi*, cit., p. 74.

³⁹ La discussione sull'astrologia, esposta nei corsi sul *De generatione et corruptione* (1519, 1521-1522) e sulle *Meteore* (1522-1523), è esaminata da FRANCO GRAIFF, *I prodigi e l'astrologia nei commenti di Pietro Pomponazzi al «De Caelo», alla «Meteora» e al «De generatione»*, «Medioevo», II, 1976, pp. 331-361.

quell'unica «arte divina», di cui parlava il *De generatione animalium*, sorta di programma interno che dirige i processi biologici di tutti gli enti sublunari e ne spiega la regolarità e la perfezione. Il nascere delle cose è regolato dalle virtù trasmesse dai corpi celesti, che agiscono come se si attenessero consapevolmente a un piano stabilito da una intelligenza che pensa e vuole la vita dei singoli esseri. Perciò, sebbene il mondo non possa sussistere senza la causalità efficiente del Primo Motore, da cui dipende il movimento e quindi l'essere di tutti gli enti, i concreti artefici dell'ordine e della varietà dell'esistente sono gli astri: la trasmissione di calore, differenziata a seconda delle diverse configurazioni stellari, determina infatti la diversità delle generazioni, portando ad attuazione l'organizzazione del cosmo e manifestando l'unica vita nel ciclo infinito dell'eterna vicissitudine, legge universale che non ammette eccezioni.

Nel *De fato* Pomponazzi insegue Giovanni Pico anche nel suo più ambizioso progetto etico-apologetico: ponendo la libertà come presupposto dell'analisi, le *Disputationes* avevano inteso rivendicare l'eccedenza dell'uomo rispetto alla sfera corporea, il valore spirituale del suo operare mondano e la destinazione ultraterrena della sua essenza. Per dare una risposta efficace ai critici dell'astrologia, Pomponazzi non poteva dunque chiudersi nella prospettiva di una discussione strettamente fisica, opponendo interpretazione a interpretazione, ossia determinismo a indeterminismo; doveva invece collocare l'immutabile scansione del divenire sublunare in un piano universale dotato di significato e successivamente coglierne le ripercussioni sulla vita morale, ripensando il concetto di libertà del soggetto all'interno del determinismo. Si trattava di trasformare le leggi della causalità naturale in leggi del fato, espressione razionale e perciò rassicurante di una provvidenza a suo modo 'divina'; e si trattava di mostrare la possibilità di una responsabilità individuale all'interno della necessitazione: si trattava, insomma, di pensare un'etica determinista – un vero e proprio ossimoro concettuale, senza il quale però sarebbe andata perduta la base teorica di ogni costruzione civile e politica.

Per comprendere la condizione degli uomini non si può fantasticare dello stato originario di un mai esistito Adamo appena uscito dalle mani del Creatore, libero di coltivare gli *omnifaria semina et omnigenae vitae germina*, che gli sono stati elargiti nel momento iniziale della sua esistenza.⁴⁰ Per l'anima umana, forma materiale, vige la stessa legge che regola il venire all'essere di tutta la realtà fisica: non solo le stelle inducono la forma, cioè l'anima intera, ma agiscono sulla mescolanza, trasmettendo qualità che si imprimono sulla materia del feto e condizionando il carattere del nascituro; la disposizione ricevuta dalle stelle non è una semplice inclinazione, che coinvolge la

⁴⁰ PICO, *Oratio*, cit., p. 106.

parte sensitiva dell'anima lasciando intatta la parte intellettiva, ma è la natura dell'uomo nella sua totalità – ciò che fa sì che la ragione e la volontà talvolta resistano alla spinta delle passioni, talvolta se ne facciano schiave, a seconda della diversa e variabile composizione degli accidenti dell'anima.

Alla nascita di ciascuno le stelle esercitano necessariamente il loro influsso, non soltanto immettendo una certa qualità, ma anche agendo sulla mescolanza e inducendo la sostanza, che è la forma. Ritengo pertanto che – pur essendo l'anima di Socrate e di Platone della medesima specie – se l'anima di Socrate è sopravvenuta sotto Saturno e quella di Platone sotto Giove, esse sono molto diverse sotto il profilo accidentale e una ha contratto dal suo oroscopo certe caratteristiche che l'altra non ha contratto.⁴¹

Diversamente dal loro mitico progenitore, gli uomini reali fanno i conti con i condizionamenti che l'anima umana subisce dalla natura, ossia dalla sua nascita, e dall'ambiente, ossia dall'educazione ricevuta: «Immaginiamo che un tale nasca da genitori scelleratissimi e sia sempre circondato da persone malvagie, al punto che non gli capiti mai di incontrare un uomo per bene. Perché costui deve essere punito nella vita futura, visto che già in questa è stato sventurato e non si vede come avrebbe potuto convertirsi al bene?». ⁴² Pur sperimentando in noi stessi la presenza di un *velle* e di un *nolle*, in quanto pura potenza, non sappiamo cosa ci determini a volere o rifiutare questo o quello. Che il movimento verso un oggetto proceda autonomamente dalla volontà è un'illusione: l'atto volontario è preceduto da una catena di cause più complessa, ma è ugualmente determinato.

Poiché tuttavia la volontà, pur trovandosi nella medesima disposizione, talvolta sceglie una cosa, talvolta un'altra a seconda della diversa determinazione che subisce, allora noi crediamo che in assoluto questa scelta sia in potere della volontà. Ma le cose non stanno affatto così: ci sono infatti circostanze diverse che ci restano nascoste; e, se le potessimo vedere, certamente non ci esprimeremmo così. [...] Pertanto l'atto della volontà si definisce libero non perché non sia determinato da nessuna causa esterna: infatti, questa caratteristica appartiene soltanto al primo ente, che è Dio. Quell'atto, invece, si definisce libero comparativamente, in rapporto all'atto proprio degli esseri inanimati e delle bestie.⁴³

L'esercizio di una libertà assoluta, inesistente *potestas ad utrumque*, a cui Pico affidava il compito di dare significato all'esistenza terrena dell'uomo, è pura utopia: la libertà umana è semplice attività deliberativa, capacità di usare la ragione come mezzo ordinato al fine dalla causa superiore

⁴¹ POMPONAZZI, *Il fato*, cit., II, 7, p. 437.

⁴² Ivi, I, 11, p. 159.

⁴³ Ivi, I, 9, pp. 127-129.

e come ultimo anello della serie casuale richiesta per produrre l'effetto. Il retto uso della ragione (e dunque la stessa virtù) dipendono anch'essi dal fato: il sapiente dominerà gli astri sottraendosi alla spinta delle passioni soltanto perché, per fato, ha ottenuto in sorte alcune doti naturali e, ancora per fato, gli è stato possibile svilupparle mediante l'educazione e l'abitudine.

La partecipazione alle proprietà degli enti superiori e l'inclusione delle proprietà degli enti inferiori qualificano l'essenza dell'uomo, in linea di principio, come *medium naturae*; ma in linea di fatto in alcuni uomini questa prerogativa sembra realizzarsi nella direzione dell'attività più nobile, quella che rende l'uomo simile agli dei, mentre in altri essa si realizza imperfettamente o non si realizza affatto: quando la capacità della ragione è impedita, «gli uomini si comportano come le bestie, che sono guidate dagli oggetti, e non sono più padroni dei loro atti; infatti a quel punto la volontà non ha più il dominio, ma diviene bestiale e schiava», cioè viene meno quella capacità di riflettere sugli oggetti di volizione, che specifica gli uomini rispetto agli animali.⁴⁴

La libertà *secundum quid* dell'essere umano, quel suo faticoso negoziare tra alternative opposte, rappresenta un ben fragile fondamento per la *dignitas hominis*; non senza precisazioni e limitazioni Pomponazzi sottoscrive l'esaltazione dell'uomo 'grande miracolo della natura' – miracolo, tutt'al più, della natura sublunare. Del resto, il *De immortalitate animae* aveva già provveduto a liquidare la retorica antropologica dei platonici fiorentini, dimostrando che il mito dell'uomo Proteo e camaleonte, se inteso alla maniera di Pico, corrisponderebbe a un vero e proprio suicidio ontologico, perché in tal modo l'uomo «non sarebbe più uomo».⁴⁵

⁴⁴ POMPONAZZI, *Le incantazioni*, cit., 10, p. 238.

⁴⁵ ID., *Trattato*, 14, p. 84.