

STUDI

LE FUNZIONI EXTRACOGNITIVE DELL'IMMAGINAZIONE NEL *DE INCANTATIONIBUS* DI PIETRO POMPONAZZI

di Viviana Mafessoni

Con il *De Incantationibus* Pomponazzi spiega di voler chiarire la posizione peripatetica riguardo a quel genere di episodi comunemente definiti come “sovranaturali”. L'epistola prefatoria¹ è un luogo cruciale rispetto all'argomento indagato, poiché in poche righe presenta posizioni esplicative fondanti, relative alla dottrina demonologica, come canonizzata dalle religioni, ed alla teoria psicologica avicenniana, che sostiene la realtà di un rapporto causativo diretto tra entità psichiche e fenomeni corporei, o più generalmente, fenomeni fisici².

Il nostro Filosofo giudica entrambe le posizioni come discordanti con la dottrina aristotelica, tuttavia, le sottopone a critiche di ben diverso peso³.

1. Cfr. Petri Pomponatii mantuani, summi et clarissimi suo tempore philosophi *De naturalium effectuum causis, sive de Incantationibus*: opus abstrusioris philosophiae plenum et brevissimis historiis illustratum atque ante annos XXXV compositum. Nunc primo vero in lucem fideliter editum/adiectis brevibus scholjs à Guglielmo Gratarolo Physico Bergomate, Basileae, per Henrichum Petri, agosto 1556, pp. 1-2. Mi servo della cinquecentina solo per l'epistola indirizzata al Panizza, poiché l'anastatica non la riporta. Utilizzo come traduzione: P. Pomponazzi, *Gli incantesimi*, a cura di Cristiana Innocenti, La Nuova Italia, Firenze 1997; di seguito questo testo sarà citato con trad.

2. Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, a cura di Simon Van Riet, E.J. Brill, Louvain-Leiden 1968, IV, 4, pp. 65-66: «Multotiens autem anima operatur in corpore alieno sicut in proprio, quaemadmodum est opus oculi fascinantis et aestimationis operantis; immo cum anima fuerit constans, nobilis, similis principiis, oboedit ei materia quae est in mundo et patietur ex ea, et invenietur in materia, quicquid formabitur in illa. 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 nature praevalentis constantis in habitu suo, sanet infirmos et debilitet pravos et 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, et hoc totum proveniat secundum necessitatem intelligibilem».

3. Cfr. *De naturalium effectuum causis, sive de Incantationibus*, cit., pp. 2-3: «Nam neque Aristoteles admisit daemones, veluti leges affirmant, neque aliquid agens sine contactu posse agere existimavit, veluti ad Avicennae positionem sequitur»; trad. p. 4.

L'ambito demonologico risulta radicalmente annichilito in seguito ad una serrata indagine di impostazione gnoseologica, che ne mostra la pochezza razionale. La teoria avicenniana intorno al potere agente dell'anima umana, invece, dichiarata ineccepibile già in linea di principio⁴, permane sostanzialmente ben presente nei successivi capitoli del *De Incantationibus*, spesso menzionata in supporto all'argomentare oggetto del presente studio.

Attraverso la "*pars destruens*" dello scritto, in effetti avversa alla sola demonologia, Pomponazzi stabilisce questioni basilari: ogni cosiddetto "incantesimo" – che ha come conseguenza una alterazione materiale, seppure eccezionale – deve essere causato da un fatto operativo, il quale implica la conoscenza del singolo oggetto dell'intervento, oltre ad una determinazione della volontà dell'agente rispetto al conseguimento dell'effetto desiderato⁵. Ancorato a queste verità razionali, il Filosofo spiega che la medietà ontologica tradizionalmente riconosciuta ai demoni li esclude dalle tipologie gnoseologiche di riferimento: quella divina, che si esplica per essenza, e quella umana, che si realizza attraverso *species* acquisite. Queste ultime, rappresentative dei singoli enti materiali, una volta recepite dai sensi, concorrono alla formazione delle immagini mentali che, elaborate cognitivamente, offrono materiale alle facoltà superiori dell'anima. Ogni atto intellettuale del singolo individuo pensante si realizza avendo come tramite indispensabile la ricezione delle *species*⁶. Da ciò deriva che i cosiddetti "demoni" non sono in grado di eseguire elaborazioni intellettive di percezioni sensibili, in mancanza dei necessari presupposti fisici. Ancor più, la mancata compartecipazione con la materia li esclude di fatto da una operatività intesa come intervento efficace nel concreto. Sostenere il contrario significherebbe anche non considerare le implicazioni intorno alla mortalità dell'anima cogitativa, strutturalmente legata alla corporeità.

Una critica siffatta corrode alle radici la demonologia, concludendo in merito alla sua improponibilità secondo principi razionali; gli stessi principi razionali che legittimano il caposaldo della *pars construens* del trattato sugli incantesimi, secondo il quale ogni manifestazione (anche eccezionale), esplicatesi in ambito spazio-temporale, deriva da una causa naturale, ovvero, congenerare⁷.

In questi termini generali, Pomponazzi indica quella che per i naturalisti rinascimentali rimarrà una scelta di fondo: una continua e rigorosa ricerca intor-

4. Cfr. Petrus Pomponatius, *De naturalis effectuum causis sive de Incantationibus*, Georg Olms Verlag, anast. Hildesheim-New York 1970, p. 20; trad. p. 17. Di seguito questo testo verrà citato con *De Inc.*

5. Cfr. *De Inc.*, p. 7; trad. p. 8.

6. Cfr. *De Inc.*, pp. 10-18; trad. pp. 10-15. Inoltre, cfr. Antonino Poppi, *La discussione sulla «species intellegibilis» nella scuola padovana del Cinquecento. La quaestio inedita del Pomponazzi*, in *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Editrice Antenore, Padova 1970, pp. 141-160.

7. Cfr. Trad. p. 16; *De inc.*, pp. 19-20: «Tertio, quoniam per causas naturales nos possumus huiusmodi experimenta salvare, neque est aliqua ratio cogens haec per daemones operari. Ergo in vanum daemones ponuntur». Inoltre, cfr. *De caelo*, I, 3, 270a 20-35.

no alle forze agenti in una natura intesa come autosufficiente⁸. Troviamo come, già in termini peripatetici, la natura sia intesa come pervasa di “calore” animante, concretizzata come “vita”, ma soprattutto, come forma e fine; principio che implica ed attua il proprio compimento, in un flusso incessante, ciclico, perpetuo⁹. Pomponazzi la definisce in modo ancor più ampio ed esaustivo, per stabilirne insieme la complessità e l’onnicomprendività, non concedendo a nessun evento del mondo sublunare di esserne escluso o indipendente. Così, vi trova giustificati i principi causali direttamente riscontrabili (i quattro elementi, che agiscono attraverso le qualità primarie), le virtù indirette (che provocano alterazioni qualitative tramite passaggi intermedi: ad. es., il rabarbaro che è inefficace se non è convertito in vapore), non meno che le cause occulte, che sfuggono ad un’immediata osservazione¹⁰. Per esemplificare quest’ultimo tipo di capacità agente dei corpi naturali egli cita il magnete, che attrae il ferro «[...] per una qualità insensibile che non è visibile, come insegna l’esperienza di tutti i giorni e similmente appare quasi in infiniti casi»¹¹. Per questa via, il filosofo si accinge alla ricerca delle cause fisiche dell’azione a distanza, nell’aristotelico rispetto della continuità spaziale delle cause¹². L’esperienza concreta lo porta ad ipotizzare, per analogia, che qualsiasi ente materiale possa influire attivamente o passivamente su altri corpi per proprietà essenziali, stabili ed intrinseche, seppur in modo latente, ed è proprio nello sforzo di definire le forze fisiche occulte che egli si appoggia ad altre fonti, antiche e recenti, ed allarga la visuale strettamente peripatetica. Se dal *De mineralibus* di Alberto Magno trae la testimonianza sulle virtù di magnete, diamante e zaffiro, dal Ficino della *Teologia platonica* cita un inno alla forza vivificante della natura, che ben riflette la sua immagine della realtà, intessuta di corrispondenze simpatetiche, seppur estranea alla demonologia di ispirazione ermetica¹³.

8. Rispetto a tale argomento, la posizione pomponazziana è complessa ed articolata. Vi si riconosce la preponderanza della dottrina aristotelica, in particolare, attraverso i principi sulla generazione di ispirazione ippocratica ed attraverso gli studi sulle antiche teorie degli ‘elementi’, intesi come sostrato comune e mutevole degli enti materiali. Cfr. Aristotele, *De generatione et corruptione*, trad. di Antonio Russo, Laterza, Bari 2001, II, 1, 329a-b.

9. Cfr. Aristotele, *De generatione animalium*, trad. di Diego Lanza, Laterza, Bari 2001, III, 762 a 18-21; cfr. Id., *Physica*, trad. di Antonio Russo, Laterza, Bari 2001, II, 193-194 a; cfr. Id., *De gener et corr.*, cit., I, 3, 319a 18-22; cfr. Bruno Nardi, *Studi su Piero Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965, P. III, cap. 1, pp. 307-309.

10. Cfr. *De Inc.*, p. 22; trad. p. 18.

11. Trad. pp. 18-19; *De inc.*, p. 22: «sed per qualitatem insensibilem quae ignorantur, sicut docet quotidiana experientia et consimiliter apparet fere in infinitis».

12. Cfr. Mary B. Hesse, *Forze e campi. Il concetto di azione a distanza nella storia della fisica*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 42-117. I principi teorici che sostengono tale argomento si rifanno ad una raffinata dottrina di età medievale. Elaborati da Ruggero Bacone nel suo *De multiplicatione specierum* – testo che adotta i principi della fisica aristotelica, collegandoli a dottrine emanatistiche di origine stoica e neoplatonica – derivano da approfondimenti tesi all’identificazione delle cause materiali dell’azione a distanza, come l’attrazione magnetica, la propagazione della luce o del suono.

13. Cfr. *De inc.*, pp. 22-23; trad. p. 19. Inoltre, cfr. Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, trad. di Michele Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965, Libro IV, 1, pp. 247-249: «È infatti

La categoria di uomini che Pomponazzi evidenzia in questo contesto è quella dei “maghi”. La sua puntualizzazione etimologica intorno al termine – che in lingua persiana significa sapiente – rimanda immediatamente ad uno specifico ambito concettuale, che in seguito connoterà ampiamente. Di questi uomini egli descrive le potenzialità e le modalità operative, nonché il ruolo decisivo nell’economia dei principii agenti, precisando che la sola conoscenza delle più riposte leggi naturali non ne spiega l’eccezionalità. A tal fine è necessaria la compresenza di rare complessioni fisiche, capaci di attivare le diverse virtù naturali (strutturalmente insite in animali, pietre o erbe) e di impiegarle efficacemente¹⁴. Soprattutto, egli non riconosce nei maghi dei semplici tramiti per la manifestazione di forze sovranaturali, con poteri infusi per via extra-sensoriale, bensì li accredita della capacità di generare i cosiddetti “miracoli” (null’altro che fenomeni naturali eccezionali), in merito ai quali non solo sono evocati erroneamente i demoni, ma anche gli angeli della tradizione religiosa¹⁵. Secondo Pomponazzi i maghi rappresentano il modello antropologico più adatto per rilevare come le virtù di tipo occulto siano presenti anche negli esseri umani (sebbene difficilmente individuabili o analizzabili), e siano razionalmente riconducibili all’interno della normale processualità fisica. In quanto composti naturali, gli uomini possono essere ogni cosa per «partecipazione»¹⁶.

A tal proposito, giova ricordare la conclusione del *De immortalitate animae*, dove il Filosofo appronta un’accurata descrizione psicologica: l’anima umana è una sostanza unica, di natura composita ed ambivalente, dotata di facoltà plurime (vegetative, sensitive, intellettive), non creata *ex nihilo*, bensì generata, quindi corruttibile. L’anima sensitiva e quella intellettiva vengono a coincidere in un’essenza definibile come propriamente mortale, immortale

per virtù della natura vivificatrice e sapiente, che si trova infusa appunto in questi corpi, che la verberna supina (pianta alla quale sono riconosciuti poteri meravigliosi sin dall’antichità), come affermano i maghi, favorisce ed è particolarmente indicata per acutizzare le facoltà diagnostiche dei medici, mentre l’agata irrobustisce la vista, è un potente antidoto per i veleni, conferisce energia e facondia; il diamante, avvicinato alla calamita, le toglie la facoltà di attrarre [...]. È la natura che fornisce quelle possibilità, la natura grazie alla cui virtù avvengono quei fenomeni che dicemmo, la natura che necessariamente deve trovarsi infusa anche nei corpuscoli di minima grandezza in modo da elevarli seco, oltre i limiti della loro specifica essenza, sino a raggiungere la possibilità di esercitare azioni riservate propriamente ai corpi superni».

14. Cfr. *De Inc.*, pp. 23-24; trad. pp. 20-21.

15. Cfr. *ivi*, p. 23; trad. p. 20. Inoltre, *De Inc.*, pp. 38-39: «Et dicemus ad haec tria simul, primo quod sine auxilio daemonum et angelorum, nisi dicamus angelos esse intelligentias, quae tamquam causae coelestes concurrunt ad omnem effectum in hoc inferiori mundo, verum loquimur de angelis ut leges ponunt. Dico quod sine aliquo istorum auxilio, per causas mere naturales possumus salvare hos casus»; trad. p. 32.

16. *De inc.*, p. 25: «Quarto supponitur, quod dicit in herbis, lapidibus et animalibus inveniuntur tales et tantae diversae virtutes, ita in tota specie humana non repugnat reperiri consimiles virtutes, sit quod aliqui participant de natura unius herbae, aliqui vero alterius»; trad. cit. p. 22. Inoltre, cfr. *De gener et corr.*, II, 8, 334 b.

solo per un certo aspetto, proprio in ordine alle operazioni che la caratterizzano¹⁷. Ne deriva che è una *medietas* sostanziale quella che segna l'uomo, posto nel punto di trapasso tra il corruttibile e l'eterno, indubbiamente più vicino al biologico che allo spirituale per sue caratteristiche essenziali. Se la capacità speculativa, rara prerogativa di pochi eletti, concede solo di odorare il "profumo" dell'immortalità, la struttura fisiologica umana risulta essere il crocevia delle più disparate potenzialità naturali, attualizzate tramite una molteplicità di caratteristiche individuali, contro la condizione statica di altre specie animali, vegetali o minerali, segnate da omogeneità di virtù¹⁸.

Rispetto all'enorme casistica soggettiva, Pomponazzi individua come decisivo il momento iniziale del processo che definisce la singola complessione, con una precisa impostazione delle connotazioni fisiche e caratteriali, secondo una visione strettamente deterministica. In tal modo, legittima le ormai tradizionali "etichette" di origine astrologica, fondate sull'idea della "simpatia" universale, che lega i diversi gradi dell'essere: il "gioviiale", il "saturnino" o il "mercuriale" ereditano economie umorali e tratti temperamentali tanto precisi da essere categorizzabili¹⁹. Nel *De Incantationibus*, riguardo all'argomento che consideriamo, si impone come decisivo un aspetto: ad essere plasmato è anche il potenziale psichico umano, inteso come capace di vaste ed eclettiche espressioni. Pomponazzi rivolge particolare attenzione ai relativi processi funzionali ed agli effetti producibili, nell'intento di guadagnare una dimostrazione razionale intorno all'eziologia dei cosiddetti fenomeni "sovrannaturali". Così come il macrocosmo è pervaso da forze multiformi, nell'interiorità umana egli intuisce il lavoro di dinamiche latenti che spiegano le proprietà di taumaturghi, profeti e maghi, tanto avulse dalla norma da non sembrarne comprese. In tale contesto è l'anima umana, attraverso la *vis imaginativa*, che attiva la singola predisposizione temperamentale e sollecita la componente fisica, in un rapporto con gli enti esterni che si realizza tramite influenze dirette.

Ci chiarisce questa tesi basilare un'osservazione a taglio gnoseologico, in linea con il *De anima* aristotelico: già l'anima che conosce – i sensibili o gli intelligibili indifferentemente – diviene ogni cosa²⁰. Seguendo Aristotele,

17. Cfr. P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, Bononiae, in aedibus Justinianus Leonardus Ruberius, 1516, rispetto al quale mi servo della edizione pubblicata in Id., *Tractatus acutissimi, utilissimi ac mere peripatetici*, Venetiis, apud haeredes Octaviani Scoti, 1525, rist. anast., Eurocart, Casarano 1995, f. 44v.

18. Cfr. *De Inc.*, p. 116; trad. p. 85; cfr. *Phys.*, II, 2, 194 a.

19. Cfr. *De Inc.*, pp. 26-27; trad. pp. 23-24. Inoltre, cfr. Paola Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Marsilio, Venezia 1996, p. 301, dove è illustrata la 'legge' dell'influenza celeste, basata sull'idea di simpatia tra gli enti – presente nel cosmo aristotelico, in quello stoico non meno che in quello neoplatonico –, in base alla quale ogni singolo ente, sia esso minerale, vegetale o animale, non sfugge alla relazione con pianeti e segni zodiacali.

20. Cfr. *De Inc.*, p. 27: «Quinto supponitur ex tertio *De anima*, quod anima sensitiva cum recipiat species omnium sensibilium, quoquo modo est omnia sensibilia et intellectiva omnia intelligibilia. Quare cum omne quod est, aut sit sensibile aut intelligibile, humana anima cum utrunque comprehendat, sensum videlicet et intellectum, ipsa erit omnia»; trad.

Pomponazzi descrive la capacità di assimilazione dell'anima nei confronti del materiale di apporto sensibile secondo un rapporto di stretta dipendenza, avendo già individuato nelle *species* il tramite ineludibile nel processo conoscitivo umano²¹. Ragionando per analogia, egli procede oltre la funzione di ricezione e di elaborazione dell'immagine sensibile proveniente dall'esterno – che coincide con il sensibile in atto solo in senso spirituale –, ed effettua un passaggio dall'ambito gnoseologico a quello ontologico, convinto della possibilità che «[...] la stessa specie spirituale produca realmente la cosa di cui è specie, se l'agente sarà stato potente ed il paziente disposto correttamente»²².

Il fatto che la forza delle immagini acquisite si traduca in immediate sensazioni corporee di corrispondente intensità è assunto da un passo del *De motu animalium*, in cui è rilevato che le immaginazioni, le percezioni ed i pensieri causano alterazioni fisiche²³. Ben inteso, Pomponazzi non sta pensando alla semplice reazione involontaria a stimoli esterni significativi ed attualmente presenti, ma vuole sottolineare il caso in cui l'intervento dell'immaginazione è decisivo a livello attuativo, poiché essa possiede la potenzialità delle cose: ha la capacità di elaborare quel che è contenuto mentale, arrivando a generare sensazioni fisiche da se stessa, «[...] per la qual ragione si trema e si ha paura anche solo pensando»²⁴. La forza che si attiva proviene da quella parte dell'anima che, percependo attualmente o ricordando, innesca un non meglio precisato processo fisiologico, che si accompagna a riscaldamento o raffreddamento²⁵. La veemenza degli affetti può essere tanto forte da indurre anche reali modificazioni somatiche, per cui, «[...] alcune parti del corpo talvolta cambiano in ragione dell'agire [...]»²⁶.

Se è con riferimento all'autorità aristotelica che viene impostata la concezione pomponazziana dell'immaginazione «forte»²⁷ – che nel trattato non è

p. 24. Inoltre, cfr. Aristotele, *De anima*, trad. di Renato Laurenti, Laterza, Bari 2001, III, 8, 431 b 20-25.

21. Cfr. Aristotele, *De anima*, cit., III, 8, 432 a 8-11: «[...] chi non avesse sensazione alcuna, non apprenderebbe né comprenderebbe niente, e quando l'uomo pensa una cosa, di necessità pensa insieme una qualche immagine, perché le immagini sono come sensazioni, solo che mancano di materia».

22. Trad. p. 25; *De Inc.*, p. 28: «ipsa species spiritualis realiter producat rem cuius est species, si agens fuerit potens et passum bene dispositum».

23. Cfr. *De Inc.*, p. 28; trad. p. 25; cfr. *De motu animalium*, 6, 700b.

24. *De Inc.*, p. 28: «propter quod tremunt et timent intelligentes solum»; trad. p. 25; cfr. *De motu animalium*, 7, 701b.

25. Cfr. *De Inc.*, p. 29: «Principium igitur (quemadmodum dictum est) motus, quod in operabilibus persequibile et fugibile; ex necessitate autem consequi meditationi et phantasiae ipsorum caliditas et frigiditas»; trad. cit p. 26. Inoltre, cfr. Aristotele, *De motu animalium*, in *Opere Biologiche*, a cura di Mario Vegetti, Utet, Torino 1996, 8, 701b-702.

26. Trad. p. 26; *De Inc.*, p. 30: «Partes etiam corporis nonnullae saepe numero ratione agendi immutantur». Inoltre, cfr. *De motu animalium*, 8, 702a.

27. Francesco Piro, *Sull'antropologia dei rudis prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità*, in G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio (cur.), *Il corpo de le sue facoltà. G.B. Vico*, «Laboratorio dell'ISPF», II, 2005, 1, pp. 341-342.

mai espressamente analizzata – bisogna considerare che le sue più sorprendenti caratteristiche sono nuovamente illustrate, *in primis*, attraverso citazioni dalla *Teologia platonica* ficiniana²⁸. Nel prosieguo troveremo il Nostro collegare strettamente la teoria sul potere agente dell'anima con i motivi di un serrato determinismo astrale; entrambe concezioni di evidente ascendenza araba, frutto di una lettura aristotelica segnata da uno strutturale sincretismo con il neoplatonismo; sincretismo che passa nella cultura occidentale attraverso le elaborazioni dei maestri latini medievali²⁹. Fin da allora, nell'ambito specifico delle tematiche psicologiche, frutto di approfondimento della fonte aristotelica – in specifico delle esegesi del *De anima*, del *De insomniis* e del *De divinatione per somnum* –, risulta vincente la dottrina medico-filosofica di marca avicenniana, di cui Ficino è, nei termini succitati, un testimone ed un sistematizzatore³⁰. Pomponazzi vi si richiama palesemente, affermando che l'anima ha la facoltà di produrre realmente quel che fortemente immagina e desidera e, contemporaneamente, attraverso la citazione della diff. 156 del *Conciliator* di Pietro d'Abano, egli precisa che rimane ineludibile la presenza del mezzo materiale al fine di ottenere effetti nel concreto³¹. Se Avicenna aveva studiato ed affermato la cospicua influenza dell'anima sul corpo, tale da poter indurre la salute o la malattia, così come effetti reali di altro tipo, Pomponazzi gli fa eco affermando che lo stato interiore incide sulle modalità corporali fino al limite estremo di indurre la morte, ma che ogni alterazione fisiologica deriva dal movimento di spiriti e di sangue, i quali ubbidiscono alla cogitativa ed alla imma-

28. Cfr. *De Inc.*, p. 31; trad. cit. p. 27. Inoltre, cfr. M. Ficino, *Teologia platonica*, cit., XIII, 1, p. 187: «Quattro effetti seguono la fantasia: appetito, piacere, repulsione e dolore. Tutti questi, quando sono fortissimi, influiscono repentinamente sempre sul corpo proprio e talvolta anche su un corpo esterno [...] Quanto manifestamente una voglia molto forte di una donna incinta segna il tenero feto con l'impronta della cosa pensata? Quanto diversi gesti od aspetti imprimono nei loro figli i genitori, e quanto dissimili da sé, a causa della forte immaginazione di cose diverse, dalla quale per caso sono colpiti durante il coito? [...] Quando poi una violentissima paura si accompagna ad un desiderio altrettanto violento, certe volte può seguirne un effetto straordinario».

29. Cfr. Francesco Piro, *Sull'antropologia dei rudes prima di Vico...*, cit., p. 344: la filosofia islamica «da un lato rilegge le acquisizioni neoplatoniche all'interno di una psicologia che mantiene l'impianto biologico aristotelico e galenico, dall'altro lato formula una teoria dei connubi tra spirituale e materiale atta a giustificare il profetismo, ma anche la magia». Inoltre, cfr. Al-Kindi, *De radiis, teorica delle arti magiche*, a cura di Ezio Abrile e Stefano Fumagalli, Mimesis, Milano 2001, p. 59: «Quando l'uomo concepisce una realtà corporea con l'immaginazione, questa realtà riceve esistenza attuale secondo la specie nello spirito dell'immaginazione [...]. Il primo e principale accidente necessario alla generazione della cosa, attraverso il modello dell'immagine mentale, è il desiderio dell'uomo che immagina che la cosa avvenga».

30. Per l'influenza della psicologia avicenniana in Occidente cfr. P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit., p. 66; Tonino Griffero, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Le Monnier Università, Firenze 2003, pp. 53-76; Francesco Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, La città del sole, Napoli 1999, p. 67-112.

31. Cfr. *De Inc.*, p. 48; trad. p. 38.

ginativa, ovvero, alle ambigue facoltà dell'anima che la raccordano con l'organico³². Queste stesse hanno la caratteristica di influire sulla materia propria, ma anche su quella esterna, in un grado che dipende dalla veemenza degli affetti e dalle potenzialità individuali, in un ambiente inteso come omogeneo e simbiotico.

La fonte araba si conferma ispiratrice anche in merito alla causalità astrale: Avicenna sostiene che i corpi celesti influiscono direttamente su quelli terrestri e sulle loro anime, e che queste ultime reagiscono sul corpo proprio e su quello altrui ottenendo effetti reali³³. Al-Kindi, suo maestro, passato alla tradizione latina attraverso le tematiche astrologiche del *De radiis*, lo precede legittimando le ipotesi dell'immaginazione come forza capace di agire (anche transitivamente), e della riduzione dei prodigi nell'ambito naturale, soggetto ai movimenti celesti³⁴. Affinché fatti meravigliosi si realizzino, già questi segnalava come indispensabile la concorrenza di un desiderio intenso e della fede nell'effetto voluto, seguiti dalla messa in atto di un'azione volta all'esterno, che concretizzi quanto concepito nell'animo³⁵.

Bisogna chiarire che nel *De Incantationibus* Pomponazzi torna a ragionare intorno alla capacità causativa delle *mentes* (di Dio, delle Intelligenze Celesti, dell'uomo.), secondo la relativa gerarchia essenziale e la relativa *scientia factiva*, riallacciandosi a quanto già esposto, in modo significativo ma più sintetico, nella *Quaestio an actio realis immediate fieri potest per species spirituales*, pubblicata nel 1515³⁶. Egli è convinto che l'anima umana abbia la capacità di produrre l'oggetto pensato, fornendogli esistenza reale, in analogia ed in subordine alla scienza *factiva* di Dio e delle Intelligenze celesti. Le *species*, che si trovano nel Divino Artefice come modelli degli enti reali, così come sono

32. Cfr. *ivi*, pp. 48-49; trad. pp. 38-39. Inoltre, Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de anima...*, cit., IV, 4, pp. 61-64: «Sed ex imaginatione et timore et dolore et ira principaliter accidit passio animae [...]. Attende dispositione infirmi cum credit se convallescere, aut sani cum credit se aegrotare: multotiens enim contingit ex hoc ut cum corroborantur forma in anima eius, patiatur ex ea ipsius materia et proveniat ex hoc sanitas aut infirmitas, et est haec actio efficacior quam id quod agit medicus instrumentis suis et mediis».

33. Cfr. P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, cit. pp. 58-59.

34. Cfr. *ivi*, p. 59. Inoltre, cfr. Al-Kindi, *De radiis...*, cit., pp. 51-59: [...] tutto ciò che è ed accade nel mondo degli elementi è causato dall'armonia celeste [...]. Lo spirito dell'immaginazione possiede raggi conformi a quelli del mondo, donde il suo potere di muovere con i propri raggi le cose esterne, proprio come il mondo, sia superiore che inferiore, le muove in diversi modi con le proprie emanazioni».

35. Cfr. Al-Kindi, *De radiis...*, cit., pp. 61-63.

36. Cfr. Vittoria Perrone Compagni, *Mens, intellectus, ratio. Scala dell'essere e modi di conoscenza in Pietro Pomponazzi*, in Eugenio Canone (cur.), *Per una storia del concetto di mente*, «Lessico intellettuale europeo», Olschki, Firenze 2005, pp. 207-240. Inoltre, cfr. P. Pomponazzi, *Tractatus de reactione. Item quaestio an actio realis immediate fieri potest per species spirituales*, Bononiae, in aedibus Benedicti Hectoris Bononiensis, 1515, rispetto al quale mi servo della seconda edizione pubblicata in Id., *Tractatus acutissimi, utillimi ac mere peripatetici*, Venetiis, apud haeredes Octaviani Scoti, 1525, rist. anast., Eurocart, Casarano 1995, ff. 37v-40vb.

nelle Intelligenze intermedie, sono nell'anima inferiore. Secondo una dinamica delle origini di reminiscenza platonica, il nostro Filosofo spiega che Dio ha prodotto il mondo visibile in base all'idea che è nella sua mente e senza alcun mezzo, poiché è causa di tutto³⁷. In un secondo passaggio teoretico è presa in esame la causalità intermedia: tutto ciò che fu, che è attualmente o che sarà, esiste da sempre, sotto forma di pensiero puro, custodito dalle Intelligenze celesti, le quali ne determinano l'attualizzazione attraverso gli influssi emessi dai corpi astrali che esse muovono³⁸. Strumenti dei ministri divini, gli astri sono necessari «[...] per la creazione e la conservazione di queste cose inferiori»³⁹. Dio, che ha disposto ogni cosa in modo ordinato ed armonioso ed ha impresso alle sfere celesti un procedimento ciclico immutabile, non è causa diretta delle mutazioni nella materia, in quanto perfettamente immateriale⁴⁰. L'apparire ed il sussistere di ogni ente nel mondo sublunare, così come ogni alterazione che vi si realizza, conseguono all'attività psichica delle Intelligenze celesti, mediamente e non direttamente, secondo una processualità che passa, in ultima istanza, anche attraverso l'uomo, il quale, in ben precise condizioni, ha la facoltà di rendere reali le *species* spirituali, tramite l'intervento dell'anima e dei suoi mezzi corruttibili⁴¹. Ciò avviene in interazione con il relativo corpo, che è vincolo e strumento ineliminabile rispetto all'intelligenza produttiva di effetti.

In quest'ottica, dalla causalità astrale discende la realtà intera, quindi, la giustificazione universale rispetto alle cause più prossime e specifiche di ogni fenomeno fisico, dalle caratterizzazioni più banali fino ai fenomeni eccezionali, ed è connotato l'uomo micro-cosmo come medio tra i due mondi⁴². Anche la magia risulta essere una realtà naturale, che non ammette aspetti teurgici o

37. Cfr. *De Inc.*, p. 35: «Species nanque sive ideae in Deo, in intelligentiis et in anima inferiori inveniuntur [...] Deus enim produxit hunc mundum visibilem per ideam mundi quae est in mente divina et sine aliquo instrumento, quandoquidem ipse est causa omnium»; trad. pp. 29-30. Inoltre, cfr. *An actio realis...*, cit., f. 38ra-b.

38. Cfr. *De Inc.*, pp. 35-36: «Idea autem rerum fientiarum quae est in intelligentiis, produxit haec inferiora mediatis instrumentis aeternis, quae sunt corpora coelestia [...]»; trad. p. 30. Inoltre, cfr. *An actio realis...*, cit., f. 38rb.

39. *De Inc.*, p. 120: «ad factionem et conservationem horum sublunarium [...]»; trad. p. 87.

40. Cfr. *ibidem*: «suppositio patet ex multis, tum quoniam Aristoteles existimavit hunc ordinem essentialiter esse et per se, et quod ab agente omnino immateriali non potest in haec inferiora aliquis effectus provenire nisi mediante corpore medio inter aeterna et generabilia et corrumpibilia, ut patet *Phys.*, VIII l»; trad. pp. 87-88. Inoltre, cfr. *Phys.*, VIII, 5, 256 b 10-20.

41. Cfr. *De Inc.*, p. 36: «Quare nihil inconvenit si idea quae est in mente nostra quae est species, producat aliquando suam ideam secundum esse reale mediantibus instrumentis corruptibilibus, quae sunt spiritus et sanguis, ubi passum fuerit dispositum»; trad. p. 30. Inoltre, cfr. Al-Kindi, *De radiis...*, cit., pp. 57-59.

42. Cfr. *De Inc.*, p. 80: «Verum de his haberi potest quaedam peritia et cognitio in universalibus tantum et non in particularibus, utpote quod aliqui homines hoc faciunt ex proprietate acquisita ex principibus generationis, verum similiter non est scibile qui sunt hi, qualisve fit talis dispositio, sicut nullus humanus intellectus sciret determinate dicere, quare Iacubus Forliviensis et Horatius Flaccus tantum allium abhorrebant, sed tantum sciunt dicere hoc fuisse ex proprietate occulta»; trad. p. 59.

cerimoniali, poiché il rito magico si concretizza nell'interrelazione tra enti naturali, che riverberano influssi celesti in un fatto operativo.

In tale contesto, Pomponazzi ci impone di riflettere sul ruolo di mediatore essenziale che egli assegna allo *spiritus*, luogo concettuale già molto interessante di per sé, come intrinseca espressione di commistioni antiche⁴³. Eugenio Garin ci ricorda che, tramite il Commentatore, i peripatetici leggevano: «*Spiritus est vapor perceptus in corde et in cerebro; spiritus nomen aequivoce dicitur de spiritu existente in semine et in corde; spiritus sunt instrumenta propinqua regimini corporis*»⁴⁴. In argomento, suggestioni neoplatoniche ed ermetiche erano ritornate in auge ai tempi del Nostro tramite il già citato Ficino, che se ne era occupato estesamente, con interessi non solo medici e filosofici, accentuando la caratterizzazione dello *spiritus* con immagini dotate di una certa materialità⁴⁵. In particolare, nella traduzione del decimo trattato del *Corpus Hermeticum*, la *Clavis*, questo è detto essere il rivestimento dell'anima ed il suo veicolo attraverso il corpo, lungo il percorso del sangue. L'uomo, non solo ne è vitalizzato, bensì, per tal mezzo, partecipa dei moti universali⁴⁶. Ne *El libro dell'amore* (VII, 4) Ficino lo descrive come sottilissimo vapore di sangue scaturente dal cuore che, in ogni individuo, risulta nelle stesse condizioni in cui si trova l'umore del sangue (ad es., nei ragazzi è sottile, chiaro, caldo e dolce), e come tale si espande in tutto il corpo ed all'esterno, attraverso "razzi" che sprizzano dagli occhi⁴⁷. Per quel che riguarda Pomponazzi, nella *Quaestio an actio realis* troviamo scritto che «[...] lo spirito è lo strumento dell'anima; se non c'è lo spirito o se esso non ha adeguata disposizione, non si realizza l'azione»⁴⁸. Poche righe prima aveva precisato che la capacità produttiva dell'anima ha caratteristiche analoghe a quella delle Intelligenze celesti⁴⁹.

43. Cfr. T. Griffero, *Immagini attive...*, cit., p. 53: «Date le premesse non stupisce più di tanto che, alla base della credenza nell'immaginazione transitiva ampiamente diffusa in età rinascimentale, si possa vedere l'epocale convergenza tra lo *spiritus ymaginarius* della tradizione araba e il neoplatonico *phantastikon pneuma*».

44. Eugenio Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 300.

45. Cfr. *ivi*, p. 297: «Nel *De vita* Ficino vede lo *spiritus* come principio vitale e animale (*vita permanens in spiritu*), partecipe dello *spiritus* che permea il tutto, in moto all'unisono con i cieli (*caelestibus conformatur*), culmine armonico dell'organismo, guizzante come fiamma, mobile come il vento. Lo *spiritus* è *vapor quidam*, e il suo alimento sono i profumi. [...] Senonchè, a questo punto, l'ambiguità dello *spiritus* si rivela in pieno: prodotto dal cuore (*cor [...] creat spiritum*) lo spirito è tuttavia, esso, il soffio vitale, che attinge senza posa dallo stesso spirito universale la sua forza attraverso i raggi delle stelle».

46. Cfr. *ivi*, p. 299. Inoltre, cfr. Ermete Trismegisto, *La chiave*, in *Corpus Hermeticum*, trad. di Valeria Schiavone, Rizzoli, Milano 2001, p. 179: «L'anima dell'uomo è portata in questo modo: l'intelletto è nella ragione, la ragione nell'anima, l'anima nel soffio vitale; il soffio vitale, passando attraverso le vene, le arterie ed il sangue, muove l'essere vivente e in un certo senso lo porta».

47. Cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, Olschki, Firenze 1987, pp. 189-191.

48. P. Pomponazzi, *An actio realis...*, cit., f. 39rb.

49. Cfr. *ibidem* e *ivi*, f. 38vb.

In termini generali, l'argomentare intorno al ruolo dello *spiritus* (in quanto mediatore) conferma l'idea della connessione essenziale interna alla struttura universale e soddisfa il requisito del continuo spazio-temporale. Pomponazzi rinsalda il nesso tra *imaginatio* e *corporalis spiritus*, esplicitazione della tradizione aristotelica, nesso che mantiene uniti due piani intesi come ontologicamente diversi: come l'immaginazione si pone tra senso ed intelletto, lo spirito è mezzo tra l'anima e la materia corporea a livello fisiologico, nonché tramite indispensabile rispetto all'efficacia della *vis imaginativa*, che ottiene effetti reali⁵⁰. Al tempo stesso, il Nostro circoscrive la natura dello spirito come molto prossima all'organico, assimilandola a quella degli altri mediatori biologici corruttibili, come il sangue, soggetti ad alterazione (aumento o diminuzione) a causa del moto locale⁵¹. Di tutti eleva lo *status*, riconoscendovi il tramite per ogni operazione degli esseri animati, da quelle più semplici (secondo la virtù nutritiva e la sensitiva), a quelle più complesse e misteriose della vita psichica umana⁵².

Anche secondo i contenuti della medicina avicenniana, lo *spiritus* circolante nell'individuo è uno strumento "sottile" di cui l'anima si serve per agire sulla materia organica e, seppur descritto con ogni levità ed ogni finezza, esso non è mai inteso come libero dalla commistione con il corpo, anzi vi trova la sua scaturigine ed il suo fine più prossimo. Sotto forma di materia vaporosa e leggera, nasce nel cuore, riempie i ventricoli del cervello e si espande attraverso l'organismo, per diventare veicolo delle potenzialità sensitive e motrici⁵³. Certamente, rispetto a tale impostazione psico-fisiologica, nel *De Incantationibus* sembra corretto riconoscere chiari punti di contatto, così come condivisione, più volte ribadita, rispetto alla prospettiva delle vaste potenzialità riconosciute all'anima umana, anche in forza di certi riferimenti peripatetici, che le assegnano il primato tra le cose inferiori⁵⁴. In questi termini, la dottrina avicenniana è una posizione di confronto, ma anche fonte di ispirazione preziosa, al pari degli apporti ficiniani: dal suo originario contesto, decisamente più implicato con il Neoplatonismo, Pomponazzi effettua uno stralcio di spunti esplicativi e li ridefinisce in un ambito più strettamente naturalistico. In tal modo, egli tende a colmare certi punti lacunosi nella psicologia aristotelica, che tanto aveva suggerito e molto lasciato in sospeso⁵⁵. Nel contempo, egli sottolinea ri-

50. Cfr. *De anima*, III, 3, 427b 15-17: «L'immaginazione, a sua volta, è altro dalla sensazione e dal pensiero: essa, però, non esiste senza sensazione, e senza sensazione non c'è credenza».

51. Cfr. *De Inc.*, p. 36; trad. p. 30.

52. Cfr. *ivi*, pp. 48-50; trad. pp. 38-40. Inoltre, cfr. E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati...*, cit., p. 305.

53. Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, cit., V, 8, pp. 174-181.

54. Cfr. *De Inc.*, p. 52: «Si enim herbae, lapides, membra bestiarum et multorum aliorum, tam mirabilia operantur, quanto magis humana anima, quae inter ista inferiora primum obtinet gradum et est finis omnium quae sunt, ut *Physicorum*, II° l., dicitur?»; trad. p. 40. Inoltre, cfr. *Phys.*, II, 2, 194a 27-194b 5.

55. Cfr. *De anima*, III, 10, 433 b 19-25: «Infine lo strumento col quale l'appetito muo-

petutamente la discordanza con Avicenna intorno alla convinzione che l'anima produca effetti sulle cose materiali senza contatto diretto e senza provocare alterazione, in modo sensibile o insensibile, verosimilmente anche in considerazione del diverso *status* essenziale che i due filosofi assegnano all'anima individuale⁵⁶. Quel che preme sottolineare al Nostro, anche dal punto di vista aristotelico, è che vi sono effetti derivanti dall'attività dell'anima capaci di provocare mutamenti nella materia, attraverso i vapori e gli spiriti che ne scaturiscono, segnati in modo positivo o negativo, e capaci di formare un *continuum* spazio-temporale tra l'agente e l'effetto, sebbene in modo insensibile⁵⁷. Si tratta della tesi espressa anche nella *Quaestio an actio realis*, ivi accordata con i dettami della fisica peripatetica, ma anche con la relativa interpretazione tomistica, la quale precisa che la *species sub esse intentionali* non produce immediatamente la qualità *sub esse reali*, ma solo attraverso il moto locale della facoltà appetitiva, che attiva sangue e *spiritus*⁵⁸. Per inciso, nel *De Incantationibus* – come già verificatosi nel *De immortalitate* –, si manifesta un evidente allontanamento dalle tesi di Tommaso; le relative citazioni sono scarse e quasi tutte soggette a critica, soprattutto, in quanto supportanti contenuto demonologico o miracolistico.

Rispetto alle modalità operative dell'anima umana (che agisce anche transitivamente), Pomponazzi non nomina raggi o emanazioni, ma parla di evaporazioni, di esalazioni o di contagi, evocando processualità concrete, anche se oggettivamente misconosciute, attraverso le quali si verifica il passaggio di materia fine tra due corpi, seppur a livello di impercettibilità⁵⁹. In questa ottica si manifesta anche la formazione medica del Nostro, il quale tratta di fisiologia secondo canoni ancora condivisi; nel *De Incantationibus* i richiami alla dottrina galenica sono ricorrenti e significativi per l'impostazione di tipo biologico che vi rimane sottesa, oltre che per il preciso assetto teorico-pratico che ne consegue. In lui è ancora salda la convinzione che l'equilibrio della complessione individuale sia sensibile al rapporto umorale, all'influenza ambientale, non meno che a fattori del macroambiente, meteorologici e cosmici in generale e, di conseguenza, a condizioni patologiche complessivamente valutate corrisponda la prescrizione dei rimedi più efficaci, in attenta considerazione dei transiti astrologici. Il Filosofo naturale garantisce che, anche nel caso di una guarigione stupefacente, è fuorviante pensare all'intervento immateriale di un

ve è già una cosa corporea: pertanto se ne deve trattare a proposito delle funzioni comuni al corpo e all'anima. Comunque, per dirla sommariamente, ciò che produce il movimento per mezzo di organi si trova dove principio e fine coincidono, com'è ad esempio la giuntura [...] là, infatti, il convesso ed il concavo sono rispettivamente fine e principio (e per questo l'uno è fermo e l'altro in movimento): logicamente sono distinti, ma secondo la grandezza inseparabili».

56. Cfr. *De Inc.*, p. 52; trad. p. 40.

57. Cfr. *ibidem*.

58. Cfr. P. Pomponazzi, *An actio realis...*, cit., f. 38v a-b; cfr. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qu. 117, a. 3, Ed. San Paolo, Milano 1999.

59. Cfr. *De Inc.*, pp. 71-72; trad. p. 54.

demone. Viceversa, ottiene tale risultato un uomo capace di operare nella materia con cognizione di causa e dotato di un'adeguata complessione fisica, attivata da una forte volontà e potenziata dagli opportuni influssi celesti⁶⁰. Ricordare personalità eccezionali come Pietro d'Abano – accusato di essere mago e necromante – equivale a condannare i suoi persecutori in quanto incapaci di comprendere la costituzione dell'uomo e del cosmo, nonché a difendere un orientamento comune: l'astrologia è una scienza naturale, dalla quale dipende anche la corretta arte della medicina, in ossequio a parametri naturalistici e deterministici e nel rispetto della tradizione⁶¹. Si tratta di arrivare al riconoscimento epistemologico delle caratteristiche strutturali dell'essere umano, che lo assimilano indifferentemente ad erbe o minerali: nulla di più coerente rispetto alla concezione dell'uomo microcosmo, confuso con gli altri enti naturali in forza di corrispondenze sostanziali. Sono le singole complessioni che spiegano gli effetti di diverse virtù, per cui esistono guaritori che arrecano benefici rispetto alle febbri, piuttosto che rispetto ai morsi di serpente, in una casistica pressoché infinita⁶². Le relative proprietà occulte sono anche potenziali: così come il rabarbaro non apporta nessun beneficio se non è convertito in vapore, il guaritore, che porta in sé la stessa virtù, deve attivarla attraverso un preciso processo psico-fisico. Solo così tale « [...] potere passa in atto e influisce sul sangue e sullo spirito, i quali per evaporazione vanno all'esterno e producono tali effetti»⁶³.

Abbiamo già rilevato che in questo contesto è indispensabile l'intervento delle facoltà dell'anima più vicine alla materia: l'immaginativa e la cogitativa, immaginanti e desideranti⁶⁴. Aristotele stesso torna a confermare che «[...] anche l'immaginazione, quando muove, non muove senza l'appetito. Uno solo dunque è il motore primo, la facoltà appetitiva [...]»⁶⁵. Pomponazzi chiarisce che se l'anima è sollecitata, *in primis*, da una rappresentazione mentale desiderata o repulsa, è solo qualora questa sia seguita da un coinvolgimento emotivo abbastanza forte che si verifica la concretizzazione di *species* reali e, per loro tramite, l'alterazione nella materia. Il ruolo dell'immaginazione in questo processo è basilare; piuttosto, non risulta subito evidente se essa vi giochi un ruolo più attivo o più passivo, così come non è specificamente chiarito in quale modo una facoltà non razionale, addirittura "organica", sia ritenuta in grado

60. Cfr. *ivi*, pp. 40-41; trad. p. 33.

61. Cfr. *ivi*, pp. 42-43; trad. pp. 34-35. Cfr. anche Galeno, *Il miglior medico è anche filosofo*, in *Opere scelte*, cit. pp. 97-98, dove è accusata l'ignoranza di chi trascura le solide basi della conoscenza medica, ovvero l'astrologia e la geometria (che necessariamente la precede), la natura del corpo e delle sue parti, non meno che la teoria logica.

62. Cfr. *De Inc.*, pp. 46-48; trad. pp. 37-38. Inoltre, cfr. Al-Kindi, *De radiis*, ..., cit., p. 35.

63. Trad. p. 36; *De Inc.*, p. 44: «Talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra, et producant tales effectus».

64. Cfr. *De Inc.*, p. 49: «Tunc in tali casu res imaginata et desiderata secundum esse reale potest a virtutibus produci imaginativa et cogitativa sic imaginantibus et desiderantibus. Quare in casibus dictis, ex virtutibus praecantatoris illius poterunt produci omnes ille tres effectus»; trad. p. 38.

65. *De anima*, III, 10, 433a 20-30.

di elaborare risultati definibili come intenzionali. Tuttavia, la risposta alle questioni è già implicita nell'argomentare e riassumibile nel ruolo preciso dell'immaginazione (o fantasia), alla luce dei rapporti simpatetici tra enti e delle condizioni essenziali in natura, dalle quale anch'essa dipende. È pure significativo ritornare al passo citato poche righe sopra, per sottolineare come la dinamica di attivazione del sangue e dello spirito descritta evochi un processo di stampo metabolico: è attraverso un passaggio di stato, che avviene per evaporazione, che il sangue e lo spirito producono effetti al di fuori del corpo originante. L'immagine più vicina ad un uomo in tali condizioni è quella di un alambicco che, tramite il ribollire alchemico, emana virtù positive o malevole.

Già Ippocrate segnalava che la partecipazione fiduciosa al "rito" della guarigione motiva chi agisce non meno di chi patisce⁶⁶. Pomponazzi cita anche Galeno e Pietro d'Abano (diff. 56) per spiegare che la mente è una presenza attiva anche quando ciò non è immediatamente evidente: la favorevole predisposizione psichica incide sulla fisiologia di entrambi i termini del rapporto, rendendo la componente materiale proficuamente predisposta, in un caso ad emanare e nell'altro a ricevere le specie medicamentose. Quanto maggiormente risulta copiosa l'evaporazione' del mago, più ne è segnato positivamente il paziente⁶⁷. In questo contesto, rituali, invocazioni e segni hanno un ruolo pregnante, ma sobrio, soprattutto ben lontano da implicazioni teurgiche. Se, teoricamente, l'emissione di parole non può provocare mutamenti nell'organo dell'udito, ed i segni e le figure non hanno in sé qualità alteranti, tuttavia, «[...] possono produrre effetti meravigliosi e soprattutto, possono mutare la mente umana»⁶⁸. Pomponazzi riconosce a questo insieme strumentale un carattere subordinato, a cui corrisponde un valore ontologico secondario rispetto alle reali cause degli eventi. A tal proposito, si nota prendere gradualmente forma un rapporto strettissimo tra forze agenti, ovvero tra l'attività psicologica umana (anche transitiva) e gli influssi astrali, che si esplica nella dimensione del concreto. È esplicitamente ammesso che «[...] l'anima è disposta secondo l'ordinamento della materia e che la natura stessa riceve le virtù celesti, le quali virtù celesti dirigono l'anima verso diversi fini»⁶⁹.

Questo considerato, sono peculiari le modalità con cui Pomponazzi intende l'affermarsi dell'influenza dell'anima sui processi psico-somatici, la quale non

66. Cfr. Ippocrate, *Il prognostico* in *Opere*, a cura di Mario Vegetti, Utet, Torino 1976, p. 237.

67. Cfr. *De Inc.*, p. 86; trad. p. 63.

68. Trad. p. 62; *De Inc.*, p. 84: «[...]mirabiles effectus habent producere, et praecipue mentes humanas immutare». Inoltre, cfr. Al-Kindi, *De radiis...*, cit., p. 63: «Vi sono due generi di azioni grazie alle quali, se sono effettuate come si deve, la realtà concepita nella mente si realizza in atto, cioè l'espressione verbale e l'operazione manuale. Vi sono discorsi che, proferiti dall'uomo unitamente all'immaginazione, al desiderio e alla fede di chi li pronuncia, traducono in atto i movimenti degli individui del mondo».

69. Trad. p. 122; *De Inc.*, p. 173: «animam disponi secundum materiae dispositionem, ipsam materiam suscipere virtutes coelestes: quae virtutes coelestes animam dirigunt ad diversos fines».

deriva da disposizione innata e non produce dominio immediato sulla materia. Diversamente, la sua superiorità è raggiunta tramite un intervento continuo ed efficace sulla materia stessa, attraverso le facoltà immaginativa e cogitativa, che godono di forte reattività strutturale, tendente all'azione in modo continuo⁷⁰. È chiaro che nel *De Incantationibus*, come nel precedente *De immortalitate animae*, è negata all'anima dell'uomo una natura egemonica indipendente – troppo aderente al *cliché* di immortalisti ed immaterialisti – malgrado il riconoscimento di potenzialità enormi. Anzi, è proprio l'evidenziare la consuetudine simbiotica contratta tra anima e corpo che rafforza l'idea di un rapporto unitario e sostanziale. Alla prima va consegnato uno *status* privilegiato poiché provato dai fatti: come principio fisiologico superiore essa ottiene gli effetti più nobili tramite strumenti di natura finissima, esistenti in atto, capaci di alterare anche insensibilmente. Secondo il Nostro, è illustrando le potenzialità dell'anima umana che si individua il livello più elevato delle modalità operative in ambito naturale⁷¹. Persino nei casi eccezionali, quando parrebbe più consono celebrarla come una forma spirituale “separata”, è da riconoscervi anche il principio galenico regolatore dei processi corporei, ed insieme un luogo di potenzialità fisicamente giustificate. In questi termini è riconferma la fine analisi antropologica scaturita dal trattato sull'immortalità dell'anima, che definiva come inconcepibile la sussistenza della parte immateriale dell'anima qualora separata dal relativo supporto fisico, senza il quale essa non potrebbe conoscere, quindi, neppure giudicare e volere.

È possibile concordare gli aspetti appena rilevati con quanto precisato da Pomponazzi in ambito gnoseologico: la sua rottura con l'Averroismo, che avviene per la necessità di riconoscere un principio intellettuale moltiplicato nei singoli uomini, nel rescindere tale principio individuale dalla pura trascendenza, lo riconosce come corruttibile ed assimila l'atto mentale ad una funzione corporea individuale. Il Nostro ci descrive come soggetto alle stesse condizioni il processo funzionale con il quale l'anima amministra lo spirito, che ha la sua sede naturale nel cervello e scorre attraverso il sistema nervoso, veicolando dati sensibili all'immaginazione e, viceversa, dall'immaginazione veementi vapori all'esterno. Quella che ne risulta è una indagine naturalistica che, nel rifuggire echi mistici o astratti, conferisce al potere agente dell'anima, tramite la *vis imaginativa*, un peso cruciale⁷². Vi si riconosce una presenza imprescin-

70. Cfr. *De Inc.*, pp. 48-49: «Contingit imaginativam et cogitativam virtutes esse valde fixas circa aliquid, sic quod non sunt secundum naturales dispositiones, verum habitus valde fixi et diu permanentes et quod habeant obedientiam spirituum et sanguinis»; trad. p. 38.

71. Cfr. *ivi*, p. 53: «Quo fit, ut celerius et magis ordinatae in his procedat natura, quam in cerotis et emplastris: quae omnia, quamquam à prophano vulgo non percipiuntur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt Dii terrestres»; trad. p. 41.

72. A questo proposito mi discosto dall'opinione di Franco Graiff, che in *I prodigi e l'astrologia nei commenti di Pietro Pomponazzi al De caelo, alla Meteora e al De generatione*, «Medioevo», II, 1976, pp. 335-336, afferma: «Una teoria che, se in Ficino contribuiva a mettere in rilievo la potenza dell'anima, in Pomponazzi invece serve solo a dare un'a-

dibile nell'economia mondana, che si impone nel momento stesso in cui ne viene escluso l'intervento diretto demonico o divino. Allo stesso modo, diventa caratterizzante rispetto alla figura dell'uomo microcosmo che, modellato negli elementi, riverbera l'influsso delle Intelligenze superiori. Così il filosofo precisa la questione, richiamando le due posizioni fondamentali esposte nella *Quaestio*:

[...] aliqui tenuerunt species caliditatis et frigiditatis et pariter de reliquis immediate producete caliditatem et frigiditatem sub esse reali ubi passum fuerit dispositum; aliqui autem commovendo spiritum et sanguinem. Verum utro vis istorum modorum dato, nostrum propositum non amovetur: nam sive media re hoc fiat, manifestum est ex speciebus posse producere cuius est species secundum esse reale, ut deductum est in suppositionibus ex verbis Aristotelis et ex multis experimentis⁷³.

Il considerare entrambi i pareri (di Avicenna e dei Peripatetici) e le relative differenze filosofiche, non muta quella che, a suo avviso, è la questione di base, ovvero, il fatto che dalla specie può essere prodotta la cosa di cui è specie secondo l'essere reale, in modi anche oggettivamente eclatanti. Il primato del dato effettivo sostiene la dottrina pomponazziana sul potere agente dell'anima, in una interessante sintesi personale, raggiunta per gradi, che cerca precauzionale appoggio presso selezionati riscontri delle Autorità (Alberto Magno⁷⁴, Avicenna⁷⁵, Plutarco⁷⁶, S. Agostino⁷⁷).

deguata interpretazione di certi fatti ritenuti prodigiosi: un ulteriore esempio di un'utilizzazione, tipica in Pomponazzi, di tesi ficiniane e platoniche in un contesto completamente diverso».

73. *De Inc.*, p. 70; trad. pp. 53-54: «alcuni ritennero che la specie del caldo e del freddo, ed ugualmente le altre, producessero immediatamente il caldo ed il freddo nel suo essere reale quando il paziente fosse stato disposto; altri invece muovendo gli spiriti ed il sangue. Ma, pur considerando entrambi i pareri non si smuove la nostra argomentazione: infatti, sia che ciò venga realizzato servendosi di medi che senza medi, è evidente che dalla specie può essere prodotta la cosa di cui è specie secondo l'essere reale, come è dedotto dalle ipotesi secondo le parole di Aristotele e per molti fatti».

74. Cfr. *ivi*, pp. 45-46: «Albertus enim cap. 3 libri sui *De motibus animalium* dicit, duos in Germania natos esse pueros, quorum unus dum serrectur iuxta hostia, omnia hostia versus suum latus aperiebantur quantum cunque clausa fuissent: et hanc virtutem quam habuit ille in sinistro, habuit frater eius in dextro. Et dicit hoc multos vidisse et hoc non posse referri nisi in proprietatem occultam, quam ambo consecuti sunt a coelo»; trad. p. 36.

75. Cfr. *ivi*, p. 46: «Avicenna autem capite ultimo, VIII l. *De animalibus* dicit, in terra Denasciae esse homines qui suum corpus praeligant quando volunt, ut pungitiva non pungant suum corpus, nisi tales homines stimulent talia pungitiva. Et cum ipsa pungitiva tales homines pungunt statim ipsa pungitiva moriuntur»; trad. pp. 36-37.

76. Cfr. *ivi*, p. 47: «Plutarchus author praestantissimus in *Vita Catonis Uticensis* refert quosdam esse homines Psyllos nun cupatos, qui morsibus serpentum medentur ore venenum exhaustientes et cantibus serpentes demulcere. Idemque Plutarchus in *Vita Pyrrhi* digitum maximum pedis divinitatem habuisse, adeo quod igne nunquam potuit comburi»; trad. pag. 37. Inoltre, cfr. Plutarco, *Vite parallele*, *Catone*, 56; *Pirro*, 3.

77. Cfr. *De Inc.*, p. 47; trad. p. 37; cfr. Agostino, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, XIV, 23, 2, p. 683.

È significativo lo sfondo nel quale si attuano le *performances* psicologiche descritte: un universo inteso vitalisticamente, dove la dimensione aerea è un luogo di commistione sostanziale, in cui diventa difficile scindere la dimensione fisica da quella metafisica e mantenere ontologicamente distinti due mondi (lunare e sublunare), descritti come strettamente correlati. Il caso delle apparizioni è emblematico: Pomponazzi sostiene che quel che esiste sulla terra emette e diffonde immagini e specie nell'aria, le quali, in modo più o meno limpido ed efficace, raggiungono la volta celeste che, come uno specchio, ottiene di rifletterle⁷⁸. A tale proposito, egli riporta un aneddoto coevo, il quale narra che presso L'Aquila è apparso, squarciando il cielo e fugando le nubi che da tempo la opprimevano, S. Pietro Celestino, il patrono della città. Escludendo la possibilità di una diceria o di un'allucinazione collettiva, il Filosofo cataloga l'episodio come la rifrazione aerea dell'immagine del santo, ottenuta per concretizzazione di *species*, insieme reali e spirituali, agevolata da precise condizioni: la fervida emotività di una quantità di fedeli che, pregando, surriscaldano le singole facoltà immaginative simultaneamente, materializzando energia su uno strato nuvoloso di idonea consistenza, gonfio di aria umida e spessa⁷⁹. Vapori condensati, frutto di autosuggestione e cognizioni di ottica e meteorologia spiegano le cosiddette apparizioni miracolose⁸⁰. Se ne ricava che le preghiere ferventi hanno un senso solo perché sollecitano gli "spiriti", strumenti delle facoltà umane, ad essere più efficaci sulla materia, non certo « perché pieghino le intelligenze (dato che sono del tutto immutabili)»⁸¹.

Nel *De insomniis*, trattando delle alterazioni che avvengono tramite il mezzo aereo, Aristotele stesso aveva indicato negli occhi dell'agente un canale privilegiato e, specificando che la vista, così come può subire, può anche agire, aveva illustrato un fenomeno meritevole di attenzione: «sugli specchi molto lucidi, quando le donne al momento della mestruazione vi gettano sopra lo sguardo, si produce in superficie qualcosa come una nuvola sanguigna [...]»⁸².

78. Cfr. *De Inc.*, p. 57: «Ista namque inferiora suas imagines et species diffundunt in aerem et usque ad coelum, et haec iterant et reverberantur in ista inferiora, veluti unum speculum in alterum speculum et sic talia longinque videri possunt»; trad. p. 43. Inoltre, cfr. F. Graiff, *I prodigi e l'astrologia...*, cit., pp. 331-361.

79. Cfr. *De Inc.*, p. 100; trad. p. 71. Cfr. anche *De Inc.*, pp. 236-239; trad. pp. 162-163.

80. Cfr. F. Graiff, *I prodigi e l'astrologia...*, cit., p. 332.

81. Trad. p. 161; *De Inc.*, p. 239: «non ut flectant intelligentias (quoniam omnino sunt immutabiles)». Cfr. Al-Kindi, *De radiis...*, pp. 89-91: «Infatti, [orazioni e scongiuri] servono a qualcosa quanto a noi, per i quali l'ignoranza delle cause produce l'opinione della contingenza delle realtà che, per ciò che concerne l'ordine delle cause, risulta dalla necessità [...] Non bisogna pensare che lui che è del tutto immobile possa talora essere mosso dalle preghiere degli uomini, per quanto intenso sia il desiderio con cui esse sono proferite».

82. Aristotele, *De insomniis*, in *Piccoli trattati di storia naturale*, trad. di Renato Laurenti, Laterza, Bari 2001, 2, 459 b 28-31, e di seguito: «Gli occhi [della donna mestruata], quindi, è ragionevole che si trovino nella stessa condizione di ogni altra parte del corpo, perché sono per natura tutti pieni di vene. Perciò, allorché si ha la mestruazione a causa del perturbamento e del ribollire del sangue, il cambiamento che si produce negli occhi ci sfugge, ma in realtà c'è (e infatti la natura dello sperma e del mestruo è identica): l'aria viene al-

Il caso della donna soggetta al “ribollire del sangue” è un *topos*; citato da Tommaso, è ripreso dal Ficino de *El libro dell'amore*, oltre che dal Pomponazzi del *De Incantationibus*, ed elencato tra quelli in cui è certa la possibilità di azione transitiva (come la fascinazione, il contagio o l'innamoramento)⁸³. Il fiorentino aveva commentato esplicitamente il passo aristotelico, spiegando che il “razzo” scaturente dagli occhi della donna porta con sé vapore “spiritalle” unito a sangue sottilissimo, il quale, sulla superficie dello specchio, si condensa tornando ad essere visibile. La processualità descritta da Pomponazzi rispetto al potere di evaporare sangue e spiriti surriscaldati non si discosta da questa interpretazione.

Limitandoci al passo del *De insomniis* già possiamo rilevare alcuni spunti teorici:

- Aristotele opera un parallelo tra i fluidi organici femminili e maschili, per segnalare che la potenzialità di produrre effetti reali *ad extra* non è capacità esclusiva del sesso debole⁸⁴;
- l'effetto descritto è indotto tramite i canali privilegiati della vista e del veicolo aereo;
- la necessità del *continuum* spazio-temporale tra gli occhi e lo specchio è sottintesa, ma rimane sconosciuta l'effettiva meccanica della traslazione delle specie materiali del sangue;
- infine, è significativa la caratterizzazione ontologica dei liquidi organici originanti l'alterazione: il seme riproduttivo, reso fecondo dallo pneuma, è di «natura analoga all'elemento di cui sono costituiti gli astri»⁸⁵.

Può bastare questo a suggerire che Aristotele stesso abbia lasciato tracce indicative in merito a possibilità agenti, di natura superiore, presenti nel corpo stesso dell'uomo in varie guise, le quali possono esplicitarsi usufruendo di idonei canali e mezzi operativi? Non è anche l'uomo, nell'aspetto più biologico della sua origine, pervaso dal “divino”, segnato dal particolare elemento costitutivo degli astri? Pomponazzi, da parte sua, ci ha già spiegato che ogni modificazione nella realtà sublunare, così come idealmente custodita dalle Intelligenze motrici, è indotta tramite l'influenza astrale e le opere naturali e che l'anima umana corrisponde all'ultimo grado dell'intelligenza *factiva*, sebbene infinitamente depotenziata e strumentale rispetto a quanto già prestabilito a livello ideale.

L'influenza celeste è una giustificazione universale: il “miracolo” stesso non è altro che l'esito della compresenza di un'interiorità vigorosa, stimolata

lora messa in movimento e influisce sull'aria che sta a contatto degli specchi e che le è contigua e la fa diventare tale qual essa è: è quest'aria che agisce sulla superficie dello specchio».

83. Cfr. *De Inc.*, p. 51; trad. p. 40. Inoltre, cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., pp. 191-192.

84. Cfr. *De insomniis*, cit., 2, 460 a 5-10.

85. *De gener. anim.*, II, 3, 736 b 35-40.

da una potente facoltà immaginativa e da rare concause fisico-astrali⁸⁶. È sempre per saggia disposizione dei cieli che le proprietà taumaturgiche si manifestano solitamente in personaggi socialmente dominanti e che le numerose guarigioni inspiegabili, avvenute indifferentemente tra pagani o cristiani, conseguono alla rimozione di malfunzioni o condizioni inibitorie non definitive. Pomponazzi concorda con Plinio nell'ammettere che la risurrezione è un'evenienza inammissibile per un mortale, uomo o bestia che sia⁸⁷. Aristotele conferma che l'anima umana è mortale e che i morti non ritornano; a ripresentarsi possono essere le loro immagini, null'altro che simulacri creati dai corpi celesti⁸⁸. Qualora si tratti di un episodio di questo genere, o si è in presenza di frodi o di favole utilizzate per l'istruzione dei popoli; al limite, si tratta di casi di morte apparente, risolti da taumaturghi con virtù paragonabili a medicamenti salvifici, ivi compresi Cristo e gli Apostoli⁸⁹. In base agli stessi principi, la capacità di impressionare i propri spiriti negativamente, con malevola e veemente immaginazione, concede di uccidere al pari di un veleno⁹⁰. Per cui, non si consideri come dissacrante l'operazione pomponazziana di schedare sotto lo stesso profilo le più misteriose vicissitudini della carne, materia biologica segnata da affetti violenti, secondo dinamiche fisiologiche inusuali, ma non incomprensibili: la "passione" di Cristo e le stimate di S. Francesco, come le "voglie" del feto nel grembo materno. L'esplicarsi delle estreme facoltà psichiche spiega come il "santo" arrivi ad autoinfliggersi lacerazioni nelle carni in

86. Cfr. *De Inc.*, pp. 65-66: «Quoniam istis modis datis, ruunt lex Moysi et Christi, si fas est eas duas leges dicere. Quod sic probatur: quoniam leges iste potissima numina et fundamenta sumunt a miraculis. Unde secundum istos modos nulla sunt miracula quae enim in *Veteri Lege* et in *Exodo* leguntur de Moyse scilicet de stupendis per eum factis coram Pharaone, possunt fatis reduci ad aliquem vel ad aliquos vel ad omnes istos tres modos nam quae per Moysem facta sunt et per magos Pharaonis facta sunt, ut in *Exodo* legitur. Quia nihil videtur vetare ut quod habuerunt magi Pharaonis ex daemonum invocatione, id experientia Philosophiae naturalis et Astronomiae habuerit Moses, veluti etiam nunc quidam existimant de eo, et quis diceret quod fortassis utriusque scilicet magi illi et Moses consimiliter habuerunt per scientiam»; trad. pp. 48-49.

87. Cfr. *ivi*, pp. 102-103; trad. pp. 73-74. Inoltre, cfr. Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, Einaudi, Torino 1983, VII, 56: «È la sola vanità umana che si proietta anche nel futuro, e inventa per sé una vita che si prolunghi anche nel tempo della morte, come se il nostro respiro avesse qualcosa di diverso da quello degli altri animali».

88. Cfr. *De Inc.*, p. 199: «Verum, cum manifestum sit Aristotelem resurrectionem negasse, ideo certissimum est apud eum humanam animam esse mortalem»; trad. p. 136.

89. Cfr. *ivi*, p. 103; trad. p. 74. Inoltre, *De Inc.*, p. 66: «dicemus in quam haec non fuisse vera miracula: non enim erant mortui, sed extimabantur esse mortui. Verum Elias et Eliseus, secundum aliquem modorum assignatorum fecerunt eos reviviscere, sicut multa alia medicamina possunt consimilia facere. Idem dici posset de gestis per Christum et Apostolos [...]»; trad. p. 50.

90. Cfr. *ivi*, pp. 66-67: «Non enim viderur contra naturam quod umbra Petri sanet languores, quoniam secundum aliquem illorum modorum posset reduci in causam naturalem. Consimiliter quod ad imprecationem Petri Ananias cum uxore Saphira moriantur, non est ultra vel supra naturam: quandoquidem ad sibilum reguli animalia interficiantur et homines imprecantes ex dira imaginativa et vehementi venenum expirant»; trad. p. 50.

simbiotica sofferenza con Cristo, o come la madre segni la tenera materia del feto, in quanto colta da un irrefrenabile desiderio di melagrana⁹¹.

Diversamente dal *De immortalitate*, dove era esaltata l'attività razionale e contemplativa, nel *De Incantationibus* sono descritte tutte quelle espressioni psichiche che maggiormente se ne allontanano, intuitive, sovra-razionali, addirittura inconsapevoli, intese come indipendenti da una casuale illuminazione episodica⁹². Anche sulla scorta di argomenti platonici, Pomponazzi è certo che poeti, vati o sibille non si diventa: l'invasamento è favorito da un naturale temperamento, ottenuto «[...] come causa efficiente, per disposizione dei corpi celesti»⁹³. La questione fondamentale è che lo *status mentis* individuale, così come descritto, permane ininterrottamente dipendente dall'influenza "divina"; di conseguenza è pressoché impossibile pensare ad un uso davvero volontario dell'immaginazione. Rispetto a manifestazioni inusuali – come la creatività poetica, il rapimento estatico, il vaticinio – l'inferenza è evidente, e tanto potente da indurre una privazione totale della facoltà intellettuale, seppur temporanea⁹⁴. Dalla stessa causa derivano anche le esperienze più normali, come il ricevere, in sonno, quelle emanazioni (simulacri) che provocano i sogni, in base a condizioni che già Aristotele aveva descritto⁹⁵. A questo proposito, si ricordi che anche Avicenna sostiene l'esistenza di uomini dotati di potenzialità immaginative eccezionali, tali da farli entrare in contatto con il mondo superiore, sia in stato di sonno che in stato di veglia⁹⁶. Tuttavia, nel caso di Pomponazzi la

91. Cfr. *ivi*, pp. 67-68: «Secundum istos tre modos naturaliter passio Domini nostri Salvatoris possit figurari in cordibus humanis [...], et consequenter, secundum istum modum dici posset beatum Franciscum ex miraculo non habuisse (si modo habuit) stigmata Salvatoris nostri, quoniam si ex fixa mulieris imaginatione coenuntis, foetus secundum stigmata possit assimilari realiter rei imaginatae, et ex muliere praegrante imaginante, exempli gratia, malum granatum, foetus habet stigmata mali granati; et ex imaginatione leprae innascitur lepra, cur igitur et in corde et in reliquis membris talia stigmata fingi non possent? Certe non dispar videtur ratio»; trad. pp. 50-51.

92. Cfr. *ivi*, p. 124; trad. p. 91. Inoltre, cfr. Aristotele, *Problemata*, a cura di Maria Fernanda Ferrini, Bompiani, Milano 2002, XXX, 1, 953a 10-35.

93. *De Inc.*, p. 146; trad. p. 101. Inoltre, cfr. *Probl.*, 954a 35-40; Platone, *Menone*, trad. di Giovanni Reale, La Scuola, Brescia 1992, 99 c-d, 100 b.

94. Cfr. *De Inc.*, pp. 126-127; trad. p. 93. Inoltre, cfr. Platone, *Ione*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1998, V, 533 d – 534 b.

95. Cfr. *De Inc.*, p. 157; trad. p. 112. Inoltre, cfr. Aristotele, *De divinatione per somnum*, in *Piccoli trattati di storia naturale*, cit., 464 a5-b5: «Quando uno muove l'acqua o l'aria, queste, a loro volta, mettono in movimento un altro oggetto, e una volta cessata l'azione, succede che tale movimento arrivi fino ad un certo punto, in quanto è assente il motore: allo stesso modo niente proibisce che un certo impulso e una certa sensazione arrivino alle anime che sognano dagli oggetti dai quali Democrito trae le sue immagini ed emanazioni [simulacri] e, comunque arrivino fino all'anima. Sono più percepite la notte perché trasportate di giorno si dissipano più facilmente (l'aria, in effetti, è meno agitata di notte perché la notte è più calma) e producono una sensazione nel corpo a causa del sonno, perché i piccoli impulsi interni si sentono molto più dormendo che svegli. Questi piccoli impulsi producono delle immagini che permettono la previsione di quel che può capitare».

96. Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, cit., IV, 2, p. 18.

profezia non è certo da intendersi come una via contemplativa di ritorno al soprasensibile⁹⁷. Al Nostro preme chiarire che si verificano situazioni concrete di diversa complessità, a seconda del numero e delle caratteristiche delle variabili coinvolte; tutte si giustificano in base ai medesimi parametri: in ogni caso, la mente umana viene toccata non direttamente da Dio, ma dai medi celesti⁹⁸. Questi ultimi infondono “simulacri” nell'anima umana anche in stato di veglia, e sono maggiormente efficaci qualora raggiungano soggetti il più possibile inattivi razionalmente, quelli che Aristotele definisce come dotati di pensiero «[...] vuoto di tutto, [che] una volta stimolato, è condotto secondo l'impulso stesso»⁹⁹. I semplici sono simili agli animali che, inconsapevoli messaggeri degli eventi, sono detti «[...] stelle seconde, attraverso le quali possiamo giudicare come attraverso le stelle nel cielo»¹⁰⁰.

È su queste basi che Pomponazzi sostanzia le sue deduzioni più radicali e le relative implicazioni pratiche. In sostanza, egli chiarisce che l'incidenza dei moti planetari veloci sul mondo sublunare è evidente, quotidiana anche negli effetti. Però, esiste anche una ben più ampia ciclicità cosmica, che ha origine dallo spostamento della sfera delle stelle fisse ed impiega diverse migliaia di anni per giungere a compimento¹⁰¹. Attraverso la testimonianza di Plutarco e la memoria dei vati etruschi, egli evoca l'avvento del cosiddetto “Grande Anno”, periodo temporale che coincide con una delle età del mondo. L'ingresso in ogni nuova era – o relative fasi intermedie – è evento rarissimo, accompagnato da anomale condizioni astrofisiche; è segnalato da segni premonitori cospicui e le sue conseguenze sul mondo sublunare sono rivoluzionarie¹⁰². I grandi eventi, come gli uomini illustri «[...] sono generati dagli dei e dai corpi

97. Cfr. Augusto Illuminati, *Quasi una fantasia. Funzioni cognitive dell'immaginazione nei commentatori di Aristotele*, in Lia Formigari, Giovanni Casertano e Italo Cubeddu (cur.), *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Carocci, Roma 1999, p. 152.

98. Cfr. *De Inc.*, p. 307: «dico in quam non est verum quod movens mentes sic per quietem vaticinantes immediate ipsas contangat, sed sufficit eos contangere per virtutem impressam in aere a corporibus coelestibus»; trad. p. 201.

99. *De divinat.*, 464 a 20-25; cfr. *De Inc.*, p. 164; trad. p. 117.

100. *De Inc.*, p. 164; trad. p. 117.

101. Cfr. Enrico Peruzzi, *La nave di Ermete. La cosmologia di Girolamo Fracastoro*, Olschki, Firenze 1995, p. 28.

102. Cfr. *De Inc.*, pp. 147-148: «Quod autem maximum fuit, ex aere sereno et omni prorsus carenti nebula, tubarum sonus increpuit, acutas et lugubres intendens voces, adeo ut cuncti prae magnitudine timoris vecordes comprimentur. Tusci vates alterius generis permutationem et transferendum ordinem portendi commonstrabant. Octo enim cuncta esse genera moribus et vitae institutis invicem differentia, unicuique temporis definitum esse numerum a Deo, anni magni ambitu perfectum, qui cum finem habuerit, instante iam altero, admirandum et terra vel coelo moveri signum, adeo ut curiosis earum rerum peritis vestigio declaretur, ut homines aliis moribus et vitae rationibus usuri in lucem iam producti sint, qui diis aut maiori aut minori quam superiores curae sunt. Caetera in ipsa generum permutatione magnas innovationes capescere, divinationemque magnis interdum honoribus escrescere»; trad. p. 107. Inoltre, cfr. Plutarco, *Vite Parallele*, Silla, cit., vol. I, pp. 62-63.

celesti, sono predetti dai profeti [...]»¹⁰³. In un universo soggetto a cicli biologici regolari, dove non sono ammesse interferenze nel flusso del divenire, l'ingresso delle "novità" nella materia avviene attraverso i diversi medi citati e secondo ricorrenze stabilite. Da ciò si deduce che scienza ed etica possono non appoggiarsi alla dogmatica delle dottrine religiose: le cause ontologiche descritte spiegano, tra tutto il resto, anche la sostanza dei fatti miracolosi, assimilabili tra le diverse tradizioni¹⁰⁴. La memoria storica di ogni popolo serba il racconto di testimoni stupefatti di fronte all'imporsi dei fondatori delle religioni che, chiamati ad imprimere svolte epocali, sono semplicemente dotati di virtù naturali onnicomprensive e manifestano in sommo grado la connessione tra i diversi livelli dell'universo¹⁰⁵. La virtù che li segna funziona come un polo d'attrazione irresistibile; essi si impongono a coloro che sono vicini, come il ferro attrae un altro ferro per la virtù che riceve dal magnete¹⁰⁶.

In questa ferrea logica deterministica, l'eccezionale eclissi presentatasi in concomitanza con la passione e morte di Cristo si presta ad essere citata come esempio del parallelismo tra un momento astrale critico ed il manifestarsi in terra di un evento molto significativo, con risvolti anche a livello sociale. È Dionigi l'Areopagita stesso, apologeta celebrante la matrice miracolosa del fatto, che ricorda, tra altri eventi prodigiosi, un episodio ben più antico e segnato da pari inusualità, venerato nelle memorie sacre dei Persiani in ricordo di Mitra, cioè del «sole di tre giorni»¹⁰⁷. La riflessione critica di Pomponazzi,

103. *De Inc.*, pp. 149-150: «Amplius, nunquam memini me legisse in Historiis aliquam evenisse notabilem mutationem, neque vitam alicuius viri memoria digni sine fuerit celebrandus in virtutibus sive in sceleribus, quin in eius ortu aut occasu magna ex coelo prodigia apparuerint. Quare cum haec extiterint semper aut frequenter, causam habent naturalem et per se argumentum etiam fit, ista fieri ex corporum coelestium potestate, quandoquidem, ut visum est ex historiis, matematici ex syderum conspectione haec predicebant et interpretabantur»; trad. p. 108.

104. Cfr. *ivi*, pp. 293-294: «in una quaque lege fieri miracula, qualia leguntur et memorantur in lege Christi: hoc autem videtur consonum. Quoniam impossibile est tamtam fieri trasmutationem sine magnis prodigiis et miraculis non sunt autem miracula quia sint totaliter contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium. Sed pro tanto dicuntur miracula, quia insueta et rarissime facta, et non secundum communem naturae cursum, sed in longissimis periodis»; trad. pp. 192-193.

105. Cfr. *ivi*, pp. 283-284: «Quare, a corporibus coelestibus in adventu novae legis debent prodi homines miracula facientes. Unde, tales possunt pluvias, grandines, terraemotus et talia consimilia inducere et remove, ventis et maribus imperare, languores multifarios sanare, secreta pandere, futura praedicere et praeterita rememorare, et esse extra communem hominum sensum. Aliter enim non posset novas leges et novos mores ita dissimiles inducere: unde quod sparsum est in herbis, lapidibus et animalibus rationalibus et irrationalibus unitum videtur esse in eis ex Dei et intelligentiarum munere, adeo quod Dei filii creduntur rationabiliter. Verum, non solum unus talis primus est, sed sunt etiam multi alii»; trad. pp. 187-188.

106. Cfr. *ivi*, p. 284; trad. p. 188.

107. Cfr. trad. p. 205; *De Inc.*, pp. 314-315. Inoltre, cfr. Dionigi Aeropagita, *Lettere*, VII, 2, 1081 A-B, in *Tutte le opere*, trad. di Piero Scazzoso, Rusconi, Milano 1997, p. 430: «Io non dico nulla dei miracoli in Egitto o degli altri prodigi divini avvenuti altrove, ma

seppur inespresa, ci ricorda, come nel caso di Mosè e dei maghi del Faraone, che non sono necessarie due diverse cause ontologiche per giustificare i medesimi effetti¹⁰⁸. Se ne deduce che eventi astrali anomali, simili nelle caratteristiche, ricordati in un ambiti storico-culturali diversi, possono essere riportati tra il novero dei fatti naturali, malgrado la loro eccezionalità: li unisce la presenza concomitante di un uomo straordinario e di una scadenza siderale.

Consistenti interrogativi si aprono anche rispetto alle facoltà superiori dell'anima, incatenate anch'esse alle ferree leggi deterministiche; il vincolo è nuovamente rintracciabile nell'essenza organica della fantasia o immaginazione, la più direttamente dipendente dalle influenze celesti. È la sostenibilità del libero arbitrio il nodo cruciale che è costretto ad affrontare il nostro Filosofo, dolente di arrivare alle estreme conseguenze sottese al suo argomentare, nato per giustificare i prodigi nell'esclusivo ambito naturale. Risulta chiaro come già qui, nel *De Incantationibus* (e prima del *De Fato*), l'unica conclusione possibile coincida con il riconoscere l'illusorietà dell'autonomia decisionale per il singolo uomo e per l'intera umanità. Tutto ciò non senza una certa resistenza: rispetto al ruolo della volontà individuale, Pomponazzi esprime l'iniziale convinzione che essa possa essere spinta, ma non costretta, e sembra ammettere l'efficacia di legamenti o pozioni solo nel caso di una ragione resa «[...] bestiale e serva»¹⁰⁹. Tuttavia, riecheggiando alla lettera il Ficino della VII^a orazione de *El libro dell'amore*, egli spiega espressamente le modalità con cui il mal d'amore colpisce la *vis imaginativa* e ne conferma la spiegazione fisiologica: gli umori trasmessi dal maleficiente, veicolati dagli occhi attraverso spiriti o vapori infetti, generano nel maleficiato la similitudine di chi li manda. Quest'ultimo ne risulta posseduto, in commistione con sangue e spirito altrui che, veementi, circolano nelle sue membra¹¹⁰. In tal modo egli illustra come la volontà e l'intelletto, indifferentemente, risultino interdetti per tramite dell'immaginazione, poiché, anche se non fisicamente situati in un organo, essi ne dipendono per le proprie operazioni e ne risultano vincolati, almeno finché l'anima è unita al corpo¹¹¹.

Il Filosofo ribadisce lo stesso motivo poco oltre, nell'ambito di un interrogarsi drammatico in cui affronta la natura del male dovuto a colpa, ritenendolo in prima istanza ingiustificabile solo additando le cattive geniture (perché ciò equivarrebbe a sollevare da responsabilità personali), oltre che lamentando malefici o legamenti (poiché nessuno dovrebbe potersi imporre su un animo invitto)¹¹². Ciò, salvo confermare che, malgrado il fatto che l'intelletto e la vo-

quelli comuni e celesti, celebri in tutto il mondo e da parte di tutti. Comunque, Apollofane dice che queste cose non sono vere [dandone una spiegazione naturalistica]. Eppure ciò è contenuto nelle memorie sacre dei persiani e ancora i loro sacerdoti celebrano il ricordo del sole di tre giorni».

108. Cfr. nota 93.

109. Trad. p. 132; *De Inc.*, p. 192.

110. Cfr. *De Inc.*, p. 192; trad. p. 132. Inoltre, cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 192.

111. Cfr. *De Inc.*, p. 192; trad. p. 132.

112. Cfr. *ivi*, p. 217; trad. p. 149.

lontà, nell'atto dello scegliere, possano essere teoricamente riconosciuti come al di sopra delle cose materiali, a livello operativo necessitano del corpo come strumento, rimanendone irrimediabilmente co-stretti e dipendenti¹¹³. Subito oltre, forse un po' artificiosamente, il Nostro si limita a segnalare come «grave» il problema di stabilire cosa determini la volontà individuale, e dichiara di volerne rimandare l'approfondimento altrove (verosimilmente nel successivo *De Fato*)¹¹⁴.

In effetti ed in conclusione, la questione sollevata è certamente spinosa, tuttavia, qui già più volte affrontata, se non analiticamente risolta. Poche righe sopra egli stesso aveva limpidamente ammesso, per l'ennesima volta nel testo, quel che Aristotele ed Averroé avevano ben compreso: sono Dio e le Intelligenze celesti a toccare e dirigere anche la volontà e l'intelletto nell'uomo (in quanto Cause Prime), attraverso i medi celesti e le influenze astrali, i quali colpiscono, *in primis*, la facoltà dell'immaginazione (o fantasia). Infatti, l'intelletto per poter muovere la volontà deve conoscere, e non conosce che tramite la fantasia, la quale, essendo organica, è soggetta al Cielo¹¹⁵. Ecco ribadite le modalità secondo le quali anche le facoltà superiori dell'anima vengono a sovrapporsi e ad appiattirsi una sull'altra, implicando il fatto che nessuna tra loro rimane libera. Alla presenza ibrida dell'immaginazione è affidato il duplice compito di ricevere e di supportare l'influenza dei Principi Primi, nonché di dirigere e di definire l'intima commistione tra anima e corpo.

113. Cfr. *ivi*, p. 225; trad. p. 154.

114. Cfr. *ibidem*. Inoltre, cfr. Pietro Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, a cura di Vittoria Perrone Compagni, Nino Aragno, Cuneo 2004, p. 393: «Non enim voluntas nostra movet se nisi quoniam sic mota a Deo, quoniam est Dei instrumentum».

115. Cfr. *De Inc.*, p. 223: «Non movet autem voluntatem intellectus nisi cognoscens, non cognoscit nisi prius phantasia ipsum moverit, phantasia autem cum sit organica, coelo subiicitur. Ergo Deus non movet voluntatem nisi mediantibus corporibus coelestibus, quare dicendum est Aristotelem & Averroem»; trad. p. 153.