Il nido della rondine.
Due lezioni di Pomponazzi su *Phys.* II, t. 80

Vittoria Perrone Compagni

Le *reportationes* delle lezioni svolte da Pietro Pomponazzi nel corso della sua lunga carriera di docente offrono talvolta indicazioni interessanti per ricostruire la genesi e lo sviluppo di alcune tesi esposte nei suoi scritti più famosi. La testimonianza è particolarmente significativa per l'arco cronologico immediatamente antecedente alla stampa del *De immortalite animae* (1516) fino alla sottoscrizione delle due opere rimaste inedite, il *De incantationibus* e il *De fato* (agosto e dicembre 1520). È infatti in questi anni di intensa riflessione che Pomponazzi sottopone a riesame non singole nozioni, ma l'intero sistema concettuale a cui ha fatto riferimento in precedenza; nel 1520 l'esegesi mortalista della psicologia aristotelica risulta ormai saldamente integrata in una interpretazione complessiva che coinvolge tutta la rete della causalità naturale nell'indefettibile vicissitudine dei cicli astrologici.

Di questo percorso teorico si può cogliere almeno un riflesso nella discussione sulle abilità 'tecniche' degli animali che Pomponazzi affrontò commentando il secondo libro della *Fisica* nella primavera del 1514[1] e di nuovo

1 La *reportatio* del commento del 1514 è contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533, 90*v*-128*v* (*P*), trascritto nel 1523 da Gregorio Frediani sulla base di

DOI 10.14640/QuadernidiNoctua5-18
ISSN 2723-9225

nell'estate del 1519.[2] L'occasione per discutere le due *dubitationes* gli era offerta dai *textus* 75-80, nei quali Aristotele sostiene la presenza di una causa finale anche nelle cose «che per natura vengono ad essere e sono» e istituisce la nota analogia tra natura e arte: l'una e l'altra operano per un fine, come conferma la constatazione che l'arte imita la natura e in qualche caso supplisce alle sue manchevolezze.

> Quindi, se ciò che è secondo una tecnica è in vista di qualcosa, è chiaro che lo è anche ciò che è secondo natura. Infatti, ciò che viene dopo sta a ciò che viene prima nello stesso modo nelle cose tecniche e in quelle per natura.

Il *textus* 80, in particolare, rintraccia una prova della tesi teleologica traendola dall'osservazione delle azioni organizzate degli enti animati privi di ragione, enumerati secondo una scala di perfezione funzionale che muove dagli enti dotati di anima sensitiva per giungere alle piante:

> Ciò è manifesto soprattutto negli animali diversi dall'uomo, i quali fanno cose non per tecnica, né indagando, né deliberando. Di qui viene che alcuni sollevino la questione, se i ragni, le formiche e gli animali a questi affini operino con un'intelligenza o con qualcos'altro. Spingendosi un poco più avanti in questa direzione, anche nelle piante si vedono prodursi cose convenienti al fine (le foglie, per esempio, per la protezione del frutto). Allora, se sia per natura sia in vista di qualcosa la rondine fa il nido e il ragno la tela, e se le piante fanno le foglie per i frutti e mandano le radici non in alto ma in basso per il nutrimento, è manifesto che c'è questo tipo di causa nelle cose che per natura vengono ad essere e sono.[3]

---

un esemplare annotato da un ignoto frequentatore di quelle lezioni. Cfr. *infra*, Appendice.

2 La *reportatio* acefala e mutila (*textus* 18-92) del commento del 1519 è contenuta nel ms. Biblioteca civica di Arezzo, 390, 81*r*-110*v* (*A*). Frammenti di questo corso sono presenti anche nel citato ms. Parigino di Frediani, annotati sul margine dei fogli già trascritti in corrispondenza con la disposizione testuale del corso più antico. Cfr. *infra*, Appendice.

3 ARISTOTELE 1996, II, 8, 199a15-30, 107. Nel suo commento AVERROÈ 1562, vol. IV, *Physica*, II, 80, 78M-79A, specifica che gli esempi menzionati da Aristotele sono argomenti basati

È l'insieme stesso degli esseri viventi – nel loro tendere inconsapevole e non intenzionale allo sviluppo, alla conservazione e alla riproduzione del proprio essere – a offrire la conferma più efficace della teleologia naturale. Gli esempi menzionati da Aristotele suscitavano però un interrogativo: a quale 'natura' deve essere fatta risalire l'azione spontanea e immediata, priva di radicamento nella sensazione, di ragni e formiche? Né la natura intesa come materia, né la natura intesa come forma (anima sensitiva) sembrano poter spiegare il comportamento di queste bestiole, poiché esse operano nel modo che osserviamo anteriormente a qualsivoglia esperienza del mondo esterno: la formica fa scorta di chicchi di grano prima di avere sperimentato il rigore dell'inverno, il ragno tesse la sua tela prima di aver visto una mosca, la rondine costruisce il nido prima di aver generato i suoi piccoli.[4] A sua volta Averroè, commentando il testo e arricchendo il bestiario con rondini e api, aveva giustificato l'evidenza dell'agire finalizzato dell'animale facendolo derivare «dall'immaginazione e dalla comprensione di ciò che fa».[5] Il Commentatore affidava

sul riscontro fattuale offerto dall'osservazione empirica; la finalità naturale è infatti di per sé evidente: «Cum induxit rationes super hoc, quod natura agit propter finem (et non sunt naturales, cum sit manifestum per se quod natura agit propter aliquid et tales rationes usitantur cum adversario, scilicet cum negantibus principia naturalia), incoepit inducere modum certificationis istarum propositionum, ex quibus componuntur illae rationes».

4 In questi termini impostava la questione PAOLO VENETO 1499, II, 80, n1ra: «Contra praedicta arguitur quod animalia non agunt per naturam, quia non per naturam que est materia, ut notum est, nec per naturam que est forma, qui cum forma illorum sit sensitiva, sequitur quod agunt illa per aliquem sensum. Quod est falsum: non enim per sensum exteriorem, quoniam aranea facit telam <propter muscam> quam nunquam vidit et formica colligit grana contra tempus hyemale quod nunquam sensit. Non etiam per sensum interiorem, quia sensus interior non operatur nisi precesserit motio et cognitio sensus exterioris […]. Item ea que sunt a natura non fiunt magis uno tempore quam alio […]; sed formica colligit grana semper tempore estivo et nunquam hyemali et yrundo determinato tempore facit nidum. Igitur talia opera non agunt a natura». L'impostazione è analoga in Pomponazzi, *infra*, Appendice, I, 1.

5 AVERROÈ 1562, vol. IV, *Physica*, II, 80, 79A: «Et incoepit a rebus, in quibus hoc est manife-

dunque agli espositori il compito aggiuntivo di chiarire come *imaginatio* e *comprehensio* si accordassero con il principio fondamentale della gnoseologia aristotelica, che fa dipendere ogni atto conoscitivo dalla sensazione.

A questo nodo interpretativo, su cui tradizionalmente si soffermavano tutti gli espositori del secondo libro della *Fisica*, Pomponazzi dedicò attenzione in entrambi i corsi bolognesi.[6] Gli esiti delle due lezioni sono diseguali per accuratezza e per approfondimento – in parte a causa della diversa abilità dei rispettivi *reportatores*; in parte a causa della progressiva evoluzione e messa a punto delle posizioni teoriche dello stesso *expositor*. Il punto di osservazione, seppure secondario,[7] consente di ricongiungere almeno indirettamente le pro-

stum valde: et sunt habentia animas. Actio enim istorum quia provenit ab imaginatione et comprehensione eius quod agit, scitur necessario quod ista agunt propter finem, sicut est dispositio in hirundinibus et apibus. Et cum demonstravit hoc in rebus, in quibus apparet hoc multum, incoepit demonstrare hoc etiam in eis, quae sunt magis latentia, quoniam sic acquiritur cognitio melius, id est: quoniam, si hoc consideraverit primo de actionibus habentium animas et post de utilitatibus membrorum, videbit quod natura generat membra propter utilitates existentes in suis naturis. Et hoc invenitur in plantis, nedum in animalibus: folia enim videntur esse in vegetabilibus ad cooperiendum et ad custodiendum fructus; quando enim arbor denudatur a foliis, corrumpitur in maiori parte fructus, aut non erit in dispositione meliori».

6 Nella *reportatio* del 1514, conservata nel ms. Parigino, 123r-124r, la discussione sugli animali non è introdotta da alcuna titolazione; nell'allestire l'indice dei *Dubia* dibattuti nella sua raccolta, Gregorio Frediani, B*r*, le attribuì il titolo *An animalia, puta hirundines, faciant nidum per naturam quae est materia aut per causam quae est forma*: da ora in poi indicherò questa *reportatio* come *Dubium*; indicherò invece come *Marginale* il frammento della discussione del 1519 che Frediani annotò sul margine dei fogli. Nella *reportatio* del 1519, conservata dal ms. Aretino, la discussione, 104r-v, è individuata come *Examen* in riferimento al *textus* 80 (che peraltro Pomponazzi neppure commentò, come segnalava il *reportator*, 103v: «Textus omissi sunt propter calorem. Patent etc.»): da ora in poi indicherò questa seconda *reportatio* come *Examen*.

7 Senza dubbio più significativa è l'evoluzione della lettura pomponazziana del *textus* 26 sullo statuto dell'anima umana come *terminus* della considerazione pertinente al filosofo naturale (ARISTOTELE 1831, vol. I, *Physica*, II, 2, 194b9-13). Le esitazioni della *expositio* più antica, POMPONAZZI 1514, II, 26, 106r-v, che passava in rassegna le risposte di Alessandro, Averroè e Tommaso interrogandosi sulla correttezza della *littera*, nella *reportatio* del 1519 sono sostituite dalla esplicita dichiarazione mortalista. POMPONAZZI 1519, II, 26, 84r: l'anima umana «terminat, […] quia ipsa non est pure materialis neque pure immaterialis, sed participans de utroque. Qui locus introducitur uno modo a Commentatore

poste interpretative del docente Pomponazzi con le istanze complessive della sua produzione scientifica, ove si formulavano risposte distese e sistematiche (o soltanto ipotesi di risposta) agli stessi spunti sottoposti all'attenzione degli uditori durante le lezioni.[8]

1. Il *Dubium* del 1514

1.1. Nel 1514, esponendo agli studenti il gruppo di passi aristotelici che fondano la dottrina teleologica, Pomponazzi sottolineava il ruolo centrale che il commento 75 di Averroè attribuiva alla proposizione «Natura agit propter aliquid».[9] Il principio costituisce infatti il *maximum fundamentum* della filosofia naturale e della filosofia prima: dal punto di vista fisico esso giustifica il

hic quod est materialis et immaterialis: est immaterialis quia unica in omnibus, aeterna, habens operationem non dependentem etc.; et est materialis, quia informat materialia iuxta illud 'sol et homo generant hominem'; et sic etc. Thomas autem parum distat ab hoc et dicit quod est immaterialis, quia stat illa sine corpore; dicitur materialis, quia perficit materiam. In hoc conveniunt Commentator et ipse, quod est materialis et immaterialis etc. Ego vero teneo animam mortalem et multiplicatam secundum Aristotelem; aliter conclusio videtur repugnare praemissis. Dicunt enim ipsi quod stat usque ad animam, quae est inseparabilis iuxta illud 'sol et homo generant hominem'; quod intelligunt: id est disponunt ipsum corpus pro susceptione ipsius animae, non quod animam generant. […] Quod si teneatur ipsa mortalis et materialis, dicitur hoc, quia 'sol et homo generant hominem'; sic inseparabilis et sic ad considerationem physici».

8 Ho già proposto alcune considerazioni sull'*Examen* del 1519 in occasione del colloquio internazionale *Les confins incertains de l'ordre naturel (XIIe- XVIe siècle)*, Université Paris–Est Créteil, 28-29 maggio 2015. Intendo qui approfondirle con la considerazione del *Dubium* del 1514 e con l'edizione dei testi.

9 AVERROÈ 1562, vol. IV, *Physica*, II, 75, 75L-M: «Quia ista propositio est maxima et fundamentum in hac scientia et in scientia divina – quoniam, si naturalis non concesserit eam, negat principium finale et negat materiam esse propter formam; ex quo sequitur ipsum negare agens: generans enim non generat, nisi propter aliquid, et similiter movens movet propter aliquid; et cum sequitur formam, sequitur necessario materiae naturam; et si non, nascitur casu: et sic non erit agens aut, si erit, erit frustra; et similiter, si divinus non concesserit eam, non poterit probare quod Deus habet solicitudinem circa ista, quae sunt hic –, ideo incoepit Aristoteles dicere quod natura agit propter aliquid [aliud *ed.*] et quod ab hoc debet incipere hic».

movimento, mentre dal punto di vista metafisico dà conto dell'esistenza di un Primo Motore, che esercita sul mondo la sua *solicitudo*:

> il Commentatore spiega perché Aristotele discute questa proposizione "La natura agisce per un fine". E dice: è perché essa rappresenta il più importante fondamento della filosofia naturale e della filosofia prima. In primo luogo egli afferma: ciò è evidente, perché la filosofia naturale nel suo complesso si occupa della materia, della forma, dell'efficiente e del fine; e dice che la materia esiste in funzione della forma e l'agente agisce in funzione di un fine; se tu negassi il fine, necessariamente negheresti il movimento: infatti il movimento è in relazione a un fine. In secondo luogo l'assunto è evidente, perché se lo negassi, negheresti che Dio si prende cura delle cose sublunari; nessuno infatti direbbe che qualcosa agisce per un fine se non ci fosse un qualche intento da realizzare. Come potrei spiegare l'agire degli elementi e degli enti di questo mondo che non hanno funzioni conoscitive, se essi non sono diretti da un qualcosa che conosce? Ora, se gli enti di quaggiù non agissero per un fine, come potremmo dire che Dio ne ha cura? […] A questo proposito molti però sostengono che Dio non pensa questi enti inferiori e nondimeno ne ha cura. L'affermazione è assurda. E tuttavia la maggior parte degli scolari la sostiene; ma ciò accade soltanto perché sono ribaldi e poltroni: per questo si attengono a tale opinione; e comunemente anche sacerdoti e frati.[10]

Le divagazioni polemiche contro gli studenti *ribaldi et poltroni*, come pure il

10 POMPONAZZI 1514, II, 75, 121v: «Quia dictum est supra quod natura agit propter finem, sed non omnes concedunt hoc, docet Commentator cur est quod Aristoteles ita disputat circa istam propositionem "Natura agit propter finem". Et dicit quod quia hoc est maximum fundamentum in philosophia naturali et in philosophia prima. Primum dicit: apparet, quia tota naturalis philosophia versatur circa materiam, formam, efficientem et finem; et quod materia est propter finem et quod agens agit propter finem; necessarie, si negares finem, negares motum, quia motus est propter finem. Secundum etiam patet quia, negato hoc, negares Deum [non] habere curam de istis inferioribus, quia nullus diceret aliquid agere propter aliquod, nisi esset aliquod intentum. Quo [quodam *ms.*] modo enim possim salvare elementa et ista inferiora, quae non cognoscunt, agere, nisi dirigantur ab aliquo cognoscente? Modo, si ista inferiora non agerent propter finem, quomodo possemus dicere Deum habere curam de istis inferioribus? […] Sed hic dicunt multi quod Deus nihil intelligit de istis inferioribus et tamen habet curam de eis. Quod est inintelligibile. Et tamen maior pars scolarium tenent eam – quod non potest esse, nisi quia sunt *ribaldi et poltroni*: et hanc opinionem propter hoc tenent; et communiter etiam presbiteri et fratres». Sui criteri di trascrizione cfr. Appendice. La traduzione è mia.

successivo accenno all'esperto ebreo, che avrebbe precisato a Pomponazzi il vero pensiero del Commentatore,[11] rendono forse meno incisiva l'adesione alla tesi averroistica della 'cura' che il Principio esercita sulle cose sublunari *in universali*, cioè secondo la specie; ma questa era certezza già acquisita nel corso sul dodicesimo libro della *Metafisica*, con cui Pomponazzi aveva inaugurato il suo insegnamento bolognese nel 1511-1512.[12] In quella occasione, discutendo il commento 18 e il problema della generazione degli enti sublunari, egli aveva inquadrato l'azione della *virtus gignitiva* nello schema di un disegno 'divino':

> Successivamente Averroè afferma: è vero che codesta virtù non conosce e nondimeno opera così mirabilmente. Ma dovete fare attenzione: come lo stilo non fa niente da sé, ma in quanto guidato dal pittore, così anche quella virtù generativa non opererebbe mai se non fosse guidata da una intelligenza che non erra, come da Dio benedetto; pertanto, anche se essa non conosce, giunge al fine stabilito, perché è diretta come ho detto.

11 *Ibid.*: «Et mihi dixit quidam hebraeus quod ipse Commentator in sua theologia dicit quod Deus habet curam de istis inferioribus in particulari; et quando dixit in duodecimo *Metaphysicae* quod solum cognoscit haec in specie, aperte erravit». Sull'identità del *quidam hebraeus* si possono avanzare soltanto generiche ipotesi. Segnalo i rapporti di Pomponazzi con l'ex allievo Paolo Ricci (Paolo Israelita), traduttore dall'ebraico del proemio di Averroè al dodicesimo libro della *Metafisica,* stampato a Milano nel 1511, e in seguito autore del dialogo *In Apostolorum Symbolum iuxta Peripateticorum dogma* (1514), che è introdotto, a2r, da un breve *Epistolium ad discipulos et conphilosophantes* di Pomponazzi. Nel dialogo Ricci propone una interpretazione del pensiero di Averroè assai prossima a quella del *quidam hebraeus* ricordato da Pomponazzi. RICCI 1514, d3r-v.

12 La *Expositio in duodecimum Metaphysicae*, avviata tra la fine di novembre e i primi di dicembre del 1511 come lettura straordinaria o festiva (NARDI 1965, 73), si protrasse fino all'autunno inoltrato dell'anno successivo. Le testimonianze manoscritte si interrompono al commento del *textus* 22, fatta salva la *reportatio* dell'esposizione del commento 36, attestata dalla seconda redazione presente nel ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 52 inf., 219r-222r, che tuttavia reca la data del 1517. Cfr. NARDI 1965, 68-69; LOHR 1980, 649-650; sul ms. Aretino e sul ms. Ambrosiano, cfr. ora la preziosa ricostruzione di REGNICOLI 2011, 43-71, 95-107. L'edizione dell'intero commento è di prossima pubblicazione. Da ora in poi tutte le citazioni da questa *expositio* faranno riferimento alla prima delle due redazioni conservate nel ms. Ambrosiano, 179v-288r, eventualmente integrata o corretta dal confronto con gli altri testimoni.

L'impiego di stilemi platonici, del resto tradizionali, svolge un ruolo meramente esplicativo, funzionale alle esigenze didattiche di una esposizione chiara e immediata anche su argomenti complessi;[13] ma non implica l'adesione di Pomponazzi alla dottrina della *physis* come prodotto di un'arte divina. L'ordine e la continuità dei processi naturali, infatti, non sono l'esito dell'agire razionale di un divino artefice che opera attenendosi a un progetto ideale; il mondo sublunare è connesso al divino attraverso i corpi celesti: «Platone pretendeva che questa guida fosse l'idea, a cui dava il nome di 'dio secondo'; Avicenna pretendeva che fosse la colcodea, che egli colloca come la più bassa delle Intelligenze; Aristotele riteneva che bastasse Dio benedetto, però materialmente attraverso il sole».[14] Sebbene l'ordine della natura sussista grazie alla causalità 'efficiente' (motrice, ossia conservante) del Primo Motore immobile, da cui dipende il movimento e quindi l'essere di tutti gli enti,[15] gli artefi-

13 POMPONAZZI 1512, 18, 276r: «Oportet uti sermone rhetorico in rebus difficillimis»; 277v: «Notetis: licet non conveniat philosopho uti sermone rhetorico, tamen in re difficili convenit».

14 *Ibid.*, 273v: «Deinde dicit: verum est quod non cognoscit et tamen facit tam praeclara opera. Sed notandum quod, sicut stilus ex se nihil facit, sed a pictore directus, sic et virtus illa gignitiva nunquam talia operaretur, nisi regularetur ab intelligentia non errante, ut a Deo benedicto. Unde, quamvis ipsa non cognoscat, tamen venit in debitum finem cum gubernetur ut dixi. Istum autem gubernatorem Plato voluit esse ideam, quam nominabat deum [diem *ms.*] secundum; Avicenna voluit esse colchodeam, quam ponit infimam intelligentiarum; Aristoteles voluit quod <sufficiat> Deus benedictus, corporaliter tamen mediante Sole». Pomponazzi ha presente il *De potentia* di Tommaso, TOMMASO D'AQUINO 1953, q. 3, a. 8.

15 *Ibid.*, 278r: «Peripatetici volunt quidem quod, si lignum calefiat, comburitur <etc.>, quod a Deo hoc fit, licet non immediate, quia hoc est impossibile; sed bene mediate, quia Deus movet primum orbem. Secundum vero Maumetanos [Maumetani *ms.*] Deus facit omnia quae hic accidunt sine medio; secundum vero Peripateticos mediate, non immediate; cuius ratio <est> quia, si Deus immediate ageret, Deus non esset Deus, eo quia esset transmutabilis, quia haberet quid de novo quod non habuit prius: et sic imperfectus. Quod si mediantibus corporibus <caelestibus>, ipsum movere concedimus; nec accidit in ipso mutatio nec quod in potentia etc.». La dipendenza dell'essere di tutte le cose da Dio deve essere intesa nel senso ristretto che gli attribuisce Pomponazzi, ossia

ci dell'ordine e della varietà dell'esistente sono gli astri e le loro differenti configurazioni: «E non tutto nasce dappertutto a causa della diversità delle stelle e dei circoli celesti che dominano i singoli luoghi».[16] Le virtù attive in natura, a loro volta, sono strumenti della causa agente principale e operano come se (*ac si*) si attenessero consapevolmente a un piano stabilito da una intelligenza che 'pensa' e 'vuole' la vita dei singoli esseri. Illustrando ai suoi allievi il commento, Pomponazzi elogiava Averroè per aver còlto la reale intenzione di Aristotele quando definiva 'divine' le virtù naturali:[17]

> Il Commentatore sostiene che queste virtù sono chiamate 'divine' in ragione dell'effetto da esse prodotto, che è datore di vita: esse infatti danno la vita – effetto che è al massimo grado proprio di Dio. E sono definite 'intelligenti' non perché pensino, visto che sono accidenti, ma perché nelle loro operazioni agiscono in un certo modo, come se pensassero e conoscessero l'effetto e il fine a cui tendono. Dalle esperienze di anatomia è infatti evidente la grande perizia con cui queste virtù hanno operato costituendo gli organi adeguati alle funzioni della vita.[18]

---

come precedenza di Dio *natura* (non *tempore*) rispetto alla materia. Cfr. PERRONE COMPAGNI 2010.

16 *Ibid.*, 277r: «O stulti, creditis quod tot stellae positae sint ad ornatum tantum? Dixit supra quod necessario, quia tantum concentum est in corporibus caelestibus, ut, si parum moverentur, tota machina mundialis rueret, quia tot et taliter ordinata sunt propter necessitatem ad gubernandum ista inferiora: unus effectus fuit oppositio, alius effectus quadr<atura>, sicut deberent bene scire iudicare astrologi; et non omnia nascuntur in quolibet loco ex diversitate stellarum et orbium diversis locis applicatorum».

17 *Ibid.*, 276v: «Ut habeatur perfecta notitia istarum virtutum, ideo Averrois vult multa dicere de istis virtutibus, quas Aristoteles divinas appellavit; quod recte ab Averroi exponit<ur>, autem male <a> Iandono in primo *De anima*, ut videbitur ibi». Pomponazzi fa qui riferimento a JANDUN 1497, I, 8, brb: «Istas autem virtutes magnificavit Aristoteles, ut dicit Commentator, vocando eas virtutes divinas. […] Pro tanto vero dicuntur virtutes ille divine, quia quodammodo sunt similes intellectui in operando. Sicut enim intellectus in intelligendo non utitur ad hoc aliquo organo corporali, in quo sit ipsum intelligere, […] sic virtus formativa, existens in semine deciso a masculo, non operatur per aliquam partem corporis determinate neque per aliquod membrum determinatum, ut visus per oculum et auditus per aurem, videlicet per aliquod aliud determinatum membrum, cui communicatur operatio».

18 *Ibid.*, 276v: «Dicit ergo Averrois quod dicuntur divinae ratione sui <effectus, qui est dare vitam: dant enim ipsae vitam, qui est maxime> effectus Dei. Intelligentes vero di-

La prospettiva astrologica, già saldamente acquisita nel 1512, inquadra la discussione pomponazziana sulle capacità pratiche degli animali in un contesto teorico più complesso di quello a cui avevano fatto riferimento i suoi predecessori: non si tratta soltanto di chiarire l'origine del comportamento specializzato di alcuni bruti, che «non operano per arte, né per indagine, né per deliberazione»[19] e tuttavia sembrano 'scegliere' i mezzi appropriati a soddisfare le loro esigenze vitali fondamentali. Si tratta invece, più in generale, di identificare l'origine della sequenza ordinata dei movimenti e delle azioni che assicurano la persistenza di tutte le specie nel mondo naturale. L'articolarsi del problema in questi termini giustifica almeno in parte le oscillanti valutazioni e i ripensamenti a cui nell'arco di un quinquennio furono sottoposti i *modi dicendi* della tradizione universitaria.

1.2. Nella sua *Expositio in libros octo De physico auditu Aristotelis* Burley si era interrogato sulla *grandis et profunda dubitatio* sollevata dal testo aristotelico, confessando francamente il suo imbarazzo («Non so come si debba ri-

---

cuntur non quia intelligant, quum sint accidentia, sed solum sic dicuntur quia in suis operationibus sic operantur ac si cognoscerent [cognosceres *ms.*] effectum et finem ad quem tendunt. Patet enim ex anathomia quanto artificio sint operatae virtutes ipsae in faciendo organa proportionata operationibus vitae».

19 POMPONAZZI 1514, II, 80, 129r-v: il Commentatore «dicit quod Aristoteles dicit: 'Vis videre quod natura agit propter finem?', quia hoc maxime aparet in animalibus, quae non agunt arte, neque inquisitura, neque deliberatura. Per 'artem' intelligit quendam habitum intellectivum: nam "ars est recta ratio factibilium seu agibilium"; per 'inquisituram' intelligit consilium: nam consilium est quaedam inquisitio et consilium non est ad finem, sed de eis quae sunt ad finem; per 'deliberaturam' intelligit deliberationem quae sequitur consilium et se habet per modum conclusionis ad consilium seu, ut dicitur in textu Averrois, 'quae non agunt arte nec cognitione'. Et hoc videtur contradicere ei quod immediate dictum est in parte continuativa, quando dicebatur quod istae rationes erant magis manifestae quia sunt in rebus cognoscentibus. Ad hoc dicitur quod per 'cognitionem' hic intelligit intellectivam, superius vero intellexit imaginativam».

spondere in proposito»);[20] ma poi aveva suggerito l'ipotesi che l'anima sensitiva degli animali possieda per istinto naturale una conoscenza *indita*, che li spinge a fare ciò che è per essi utile e conveniente – una sorta di *impetus* innato, analogo a quello che Aristotele riscontrava nell'agire non riflessivo del *bene fortunatus*.[21] Tale originaria conoscenza (o spinta, *cognitio vel impetus*), che Burley proponeva di denominare 'prudenza naturale', non è acquisita mediante i sensi: è perciò distinta dall'arte umana, che presuppone il ragionamento discorsivo e la programmazione mentale dei mezzi ordinati al fine (prudenza razionale); ma è diversa anche dalla capacità previsionale propria di alcune specie, che si origina dalla memoria di esperienze passate (prudenza animale). La 'prudenza naturale' è quindi per Burley una congenita *notitia vel providentia futurorum*, una istintiva capacità di risposta alle circostanze esterne, che permette alle bestie di salvaguardare la sopravvivenza della specie procacciandosi i mezzi di sussistenza, fuggendo il pericolo e allevando la prole. Per la sua origine istintuale tale 'conoscenza' si estrinseca secondo modalità necessarie e identiche in tutta la specie: ogni ragno tesse la sua tela allo stesso modo; ogni formica raccoglie i chicchi di grano prima dell'inverno;

20 BURLEY 1501, II, 80, 56vb: «Sed hic est grandis et profunda dubitatio, videlicet per quam virtutem aranea facit telam et irundo nidum, quoniam, si faciunt huiusmodi opera per naturam et non per naturam que est materia, ergo per naturam que est forma eorum; ergo agunt illas actiones per animam sensitivam; et sic agerent per cognitionem. Sed hoc non videtur verum, quia omnis cognitio anime sensitive vel est per sensum interiorem vel exteriorem; et sensus interior habet cognitionem mediante sensu exteriori; sed aranea, que nunquam sensit muscam aliquo sensu exteriori, facit telam ad capiendum muscas et formica colligit grana in estate, que nunquam sensit hiemem nec eius tempestates. Ergo non videtur quod iste operationes sint ab aliqua virtute sensitiva. Nescio ego quid sit dicendum hic».

21 *Ibid.*, 56vb-57ra: «Credo tamen quod iste operationes fiant ab anima sensitiva habente cognitionem naturalem inditam de huiusmodi operandis; quam quidem cognitionem anima sensitiva non acquirit ex sensibus, sed habet eam ex instinctu naturae. Et talis cognitio est quidam impetus naturalis ad operandum sibi utilia et convenientia, qualem impetum habent fortunati ad bene operandum. Et ista cognitio potest vocari inclinatio naturalis, quia statim a principio inest, non per acquisitionem».

ogni delfino nuota in superficie nell'imminenza di una tempesta.[22] Dall'anima sensitiva, cioè dalla memoria, dipende soltanto la successiva specificazione del comportamento individuale 'secondo luogo' (l'andirivieni di questa formica dal suo formicaio a quel luogo di raccolta e viceversa),[23] mentre lo scandirsi delle azioni istintive in relazione ai tempi opportuni è segnato dal variare delle qualità impresse dai corpi celesti in momenti successivi.[24] Perciò l'attività dei bruti non è il risultato di una vera e propria *ars*, consapevole previsione e deliberata organizzazione dei mezzi adeguati al raggiungimento

22 *Ibid.*, 57ra: «Ista autem cognitio vel impetus potest vocari prudentia naturalis. Et secundum hoc potest distingui de triplici prudentia, scilicet prudentia rationalis, prudentia animalis et prudentia naturalis. Prudentia rationalis est "recta ratio agibilium" et est notitia futurorum per discursum rationis […]; et hec prudentia soli homini inest. Prudentia animalis est notitia futurorum ex memoria preteritorum […]; et per hanc prudentiam animalia bruta querunt locum in quo alias invenerunt conveniens nutrimentum et fugiunt locum in quo contingit eis aliquod nocumentum. Tertia vero est prudentia que est notitia vel providentia futurorum ex instinctu nature; et istam prudentiam habent aranee, hirundines et formice […]. Et per hanc prudentiam delphin fugit contra tempestates maris, posito quod nunquam senserit tempestates». Sulle capacità di previsione meteorologica dei delfini, cfr., per esempio, ALBERTO MAGNO 1920, XXIV, 27, 1530: «Hoc animal tempestatis tempore de fundo fugiens ad superficiem, futuram nuntiat tempestatem».

23 *Ibid.*: «Unde ista prudentia naturalis differt a prudentia animali, quia prudentia naturalis consequitur totam speciem necessario et uniformiter, ut omnis aranea uniformiter facit telam. Unde prudentia naturalis consequitur quodlibet individuum eiusdem speciei et est solum in actionibus uniformibus. Sed prudentia animalis non sequitur totam speciem et est circa illa que contingit sic et aliter agere et in actionibus difformibus. Quod autem formica colligat grana, hoc est a prudentia naturali; sed quod redeat ad locum unde primo acceperat grana et ea reportet in locum in quo priora grana reponebat et quod aranea magis faciat telam in loco illo in quo est maior copia muscarum et quod hirundo faciat nidum in loco ad quem est accessus difficilior, hoc est a prudentia animali. Vel forte ille est impetus inditus anime aranee ad faciendum telam, non est aliqua cognitio; sed hoc relinquitur industrie cogitantis».

24 *Ibid.*: «Et si queratur quare tunc magis agunt uno tempore quam non alio huiusmodi opera ordinata ad finem, scilicet tempore congruo ad consequendum finem, dicitur quod causa propter quam operantur uno tempore, scilicet convenienti, et non alio tempore, non est ideo quia cognoscant finem; sed alique dispositiones vel qualitates impresse a corpore celesti una cum imaginatione et cognitione presentium movent ea uno tempore et non alio, quia huiusmodi dispositiones imprimuntur sibi uno tempore et non alio».

del fine; è invece una *inclinatio* connaturata alla specie, che si estrinseca in azioni determinate e ripetitive, prive di versatilità e di progresso: gli animali conoscono ciò che fanno, ma non sanno perché lo fanno.[25]

La spiegazione di Burley, presentata da Pomponazzi in modo assai sommario, è rifiutata senza esitazioni per il suo disaccordo tanto con la dottrina peripatetica quanto con l'economia della natura: la *scientia infusa* così presupposta sarebbe indipendente dalla sensazione, contraddicendo il principio aristotelico che radica la conoscenza nella sensazione; d'altra parte, inutilmente la natura avrebbe dotato quegli animali dei sensi, di cui non avrebbero alcun bisogno, visto che è la innata *prudentia naturalis* a dirigere le loro azioni.[26] Rimane invece del tutto trascurata l'ipotesi alternativa suggerita da Burley, ossia che possa trattarsi non di un deposito di conoscenza innata, quanto di un *impetus* presente nell'anima degli animali. Né Pomponazzi riserva attenzione alla menzione delle capacità predittive di alcune specie rispetto a determinate classi di eventi futuri, che invece saranno al centro dei suoi interessi dopo il 1516.

La *reprobatio* pomponazziana introduce nella discussione anche uno spunto teorico che assumerà maggior rilievo nella riflessione degli anni seguenti. Se si ammettesse una conoscenza innata nelle bestie, si dovrebbe concedere analoga possibilità per il genere umano: almeno alcuni individui potrebbero nascere già padroni di tutte le scienze e di tutte le arti, come la fede afferma di Cristo; ma questa ipotesi è considerata poco verosimile da Averroè

25 *Ibid.*: «Dico tamen quod aranea, hirundo et sic de aliis animalibus agunt per cognitionem et imaginationem, quia, ut dicit Commentator hic, actio istorum provenit ex imaginatione et comprehensione eius quod agit; sed quamvis agant per cognitionem eius quod agunt, non tamen cognoscunt finem propter quem agunt, quoniam aranea, que nunquam cognovit muscam, facit telam ad capiendum muscam».

26 *Infra*, Appendice, I, 2-3.

(«de quo dubitat maledictus iste Averrois»). Il riferimento è alla *Paraphrasis* al *De divinatione*, dove però Averroè non affrontava l'ipotesi 'platonizzante' di una conoscenza originaria già perfetta,[27] bensì discuteva specificamente la teoria avicenniana dell'*intellectus sanctus*, capace di articolare le proposizioni della scienza con le rappresentazioni immaginative senza necessità di un lungo apprendimento e senza passaggi discorsivi.[28] Per Averroè un individuo così dotato dovrebbe essere considerato uomo per omonimia (*aequivoce*) e piuttosto angelo che uomo. La definizione di scienza speculativa include infatti l'insegnamento (*disciplina*); ma se la scienza fosse acquisibile anche senza insegnamento, «o dovremmo definire questa conoscenza 'omonima' rispetto alla conoscenza umana, oppure dovremmo ammettere che lo stesso effetto ha cause diverse»; e in questo caso non sussisterebbe più il rapporto necessario tra l'effetto e le cause che lo determinano: «omne hoc est impossibile».[29]

27 Alla tradizione platonica l'*Apologia* farà un cenno, scarsamente convinto, per sostenere la verosimiglianza dell'ipotesi di individui nati già sapienti. POMPONAZZI 2011, II, 5, 207: «Si racconta altresì che alcuni sono nati già padroni di numerose conoscenze scientifiche (di nessuno però si dice che sia nato padrone di tutte); e, se ci si attiene all'opinione di Platone, questo evento ha una causa evidentissima: se infatti il nostro imparare è ricordare, ne deriva chiaramente quella conseguenza, che però si verifica secondo un più o un meno in rapporto alla migliore o peggiore disposizione dei corpi»

28 AVICENNA 1968, V, 6, 151-153; cfr. *infra*, nota 69.

29 AVERROÈ 1562, vol. VI, *De divinatione*, 36K-37A: «Homo enim naturam habet ad comprehendendum scientias speculativas per proprias propositiones habitas. Et si homo comprehenderet eas sine propositionibus, tunc illae propositiones essent ociosae. Et natura voluit hoc et universaliter; si aliquid intellectum de intellectis scientiarum speculativarum acquiratur hoc modo, erit accidentaliter et raro. Et similiter impossibile est ut per ipsum fiat ars speculativa, nisi aliquis ponat hic esse aliquem modum hominum, qui comprehendunt scientias speculativas sine disciplina: et isti homines, si sunt, aequivoce sunt homines; immo magis videntur angeli quam homines. Sed hoc videtur impossibile ex hoc quod dico: cognitio enim speculativa una est in se, non diversa, sive fuerit scita per disciplinam sive sine disciplina; et si esset scita per utrunque, tunc diciplina non esset accepta necessario in definitione eius. Et sic sumus inter duo: aut ut dicamus quod ista cognitio aequivoce dicitur cum cognitione humana, aut ut concedatur quod eadem res invenitur per causas diversas; et secundum hoc respectus rei ad suas causas, quibus

L'accenno alla teoria dell'*intellectus sanctus* di Avicenna e alla critica a cui l'aveva sottoposta Averroè sembra qui configurarsi come una delle tante sortite maliziose contro le 'favole' cristiane, che Pomponazzi spesso proponeva ai suoi uditori celandole sotto il rimando al *maledictus Averrois*; ma il tema sarà ripreso molto presto e sottoposto a pieno sviluppo nella *Apologia*.

1.3. È curioso che Pomponazzi non si soffermi a illustrare agli studenti la spiegazione di Paolo Veneto e che anzi la consideri di fatto convergente con quella di Burley («Paolo Veneto prima la confuta, ma alla fine la condivide»).[30] In verità l'*Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis* del Veneto aveva criticato la proposta interpretativa di Burley («appare in certo modo contraddittorio che questa conoscenza innata sia una conoscenza delle cose future e che gli animali non conoscano il fine per cui agiscono»), sottolineando altresì l'inappropriato impiego del termine *prudentia* per designare un'azione compiuta per istinto naturale, in cui la memoria non svolge alcun ruolo.[31] Paolo Veneto aveva perciò avanzato una soluzione *secundum Commentatorem* per dare conto delle intenzioni di Averroè quando riconduceva il comportamento animale a *cognitio et imaginatio*. Il principio formale per sé e im-

constituitur, non erit necessarius: et omne hoc est impossibile. Dicere autem quod possibile est ut imagines rerum speculatarum acquirantur ab aliquo modo hominum hoc modo comprehensionis, impossibile est, quoniam acquisitio earum hoc modo est superfluum, cum iam acquiratur ab homine modo perfectiori, nisi aliquis dicat quod iste modus comprehensionis est proprius eis, in quibus est possibile ut addiscant scientias speculativas; sed, si isti sunt, aequivoce sunt homines».

30 *Infra*, Appendice, I, 2.

31 PAOLO VENETO 1499, II, 80, n1rab: «Ista opinio est dubia propter duo. Primo quia si aranea, antequam faciat telam, cognoscit illam per istam cognitionem innatam, per idem faciendo telam debet cognoscere muscam propter quam agit: et ita videtur quodammodo implicatio quod talis cognitio innata sit cognitio futurorum et non cognoscant finem propter quem agunt. Secundo quia talis cognitio nullo modo videtur dicenda prudentia quia, ut habetur in prohemio *Methaphysice*, animalia habentia memoriam sunt prudentia, ita quod prudentia est cognitio futurorum per memoriam; sed yrundo non facit nidum, neque aranea telam, neque formica colligit grana per memoriam, sed tantum ex instinctu naturali. Igitur talis cognitio non est prudentia».

mediato dell'attività dell'animale è un *quidam habitus operativus et cognitivus* (o *cognitivus et causalis*), una sorta di disposizione pratico-cognitiva appartenente all'essenza della specie, che fornisce sia la conoscenza indistinta e confusa del fine e delle azioni da compiere, sia l'abilità di mettere in esecuzione gli atti necessari a realizzare il fine. La relazione che si instaura tra la *virtus innata* dell'anima sensitiva e l'azione da portare a compimento sarebbe insomma la stessa che accade di riscontrare qualche volta negli artigiani, quando eseguono il loro lavoro senza concentrarsi su di esso:

> infatti, come colui che possiede l'arte di tessere, di cucire o di filare talvolta porta a esecuzione l'effetto proprio della sua arte senza conoscere distintamente il termine del suo atto, ma conoscendolo soltanto secondo la disposizione e in modo confuso, così il ragno, mentre tesse la tela, oppure la rondine, mentre costruisce il nido, non conoscono il fine a cui tende l'azione, ma lo conoscono soltanto disposizionalmente e confusamente.[32]

La funzione psichica dell'*imaginatio*, che elabora la rappresentazione dell'oggetto esterno, concorre soltanto come causa *per accidens* e *sine qua non*, consentendo all'animale di conoscere gli oggetti presenti e il luogo della propria

32 *Ibid.*, n1rb: «Dicendum igitur aliter secundum Commentatorem quod dicta animalia agunt huiusmodi opera per cognitionem et imaginationem. Primo quidem reperitur cognitio innata, que est quidam habitus operativus et cognitivus, insequens naturam talis animalis; quo habitu cognoscit tam operabilia quam finem, sicut eodem habitu operatur tam finem quam ea que sunt ad finem. Non tamen cognoscit aliquid istorum actualiter ante suum esse, sed habitualiter, non distincte, sed confuse. […] Secundo requiritur imaginatio, quoniam aranea nunquam faceret telam, nec yrundo nidum, nisi precederet imaginatio, non quidem tele aut nidi, sed loci et eorum que presentialiter obiciuntur. Habens igitur arenea aut yrundo cognitionem innatam et imaginationem acquisitam exit ad opus, cognoscendo illud distincte per propriam immutationem et nunquam per cognitionem innatam; sicut enim habens artem texendi, suendi vel filandi aliquando agit effectum artis non cognoscendo terminum actus nec distincte, sed tantum habitu et confuse, ita aranea, dum operatur telam, aut yrundo nidum, non distincte cognoscit ipsum, sed tantum habitualiter et confuse. Postquam autem opus operatum est, illud distincte cognoscitur per novam immutationem sensus exterioris et interioris».

opera; questa, una volta esistente in atto, diviene conosciuta *distincte* grazie alla modificazione dei sensi esterni e interni.[33] Tale virtù innata deve essere assegnata a tutte le bestie, sia perfette, sia imperfette: «infatti è grazie a questa virtù innata che il delfino evita la tempesta e il gatto dà la caccia ai topi».[34]

Senza entrare nel dettaglio dell'interpretazione di Paolo Veneto, Pomponazzi l'associa a quella di Burley, perché anch'essa ammette un possesso conoscitivo innato, precedente la sensazione, che orienterebbe il comportamento degli animali: neppure la limitazione alla *cognitio* confusa e indistinta è a suo parere coerente con i principi aristotelici.

1.4. Nel 1514 Pomponazzi elabora la propria risposta mantenendosi aderente allo schema teleologico complessivo che aveva delineato due anni prima nel corso sul dodicesimo libro della *Metafisica*: come lo *spiritus genitivus*, che è privo di qualsiasi funzione conoscitiva, eppure opera secondo uno schema mirabile quando forma gli organi adeguati alle funzioni vitali, così anche la rondine e il ragno «agiscono per natura, non per conoscenza». L'unica differenza è che gli animali si servono dei sensi per portare a effetto l'azione; questa però si realizza per natura: la rondine raccoglie la paglia e il fango che ha percepito grazie ai sensi, ma il *modus construendi* è ispirato dalla natura. I comportamenti complessi e finalizzati degli animali sono eterodiretti e le

33 *Ibid.*, n1rb-va: «Ad primum dicitur quod hec animalia faciunt talia opera per sensum interiorem et exteriorem, ita quod non possunt talia operari nisi concurrat imaginatio secundum Commentatorem, et consequenter sensatio exterior; et quia tales sensationes non concurrunt nisi tanquam causa per accidens et tanquam causa sine qua non, ideo loquendo de principio formali per se et immediato dico quod huiusmodi animalia agunt ista non per sensum interiorem vel exteriorem, sed per quendam habitum cognitivum et causalem insequentem formam per modum propriae passionis, non fundatum in aliquo sensu interiori vel exteriori neque in aliquo organo corporali, sed tantum in essentia anime sensitive».

34 *Ibid.*, n1va: «Neque huiusmodi virtus innata est tantum in hiis animalibus reponenda, sed etiam in aliis tam perfectis quam imperfectis: delphinus enim per talem virtutem innatam fugit contra tempestatem et catus persequitur mures».

bestie giungono al loro fine senza conoscerlo.

Per chiarire meglio la successione cronologica che si instaura tra istinto e sensazione negli animali, Pomponazzi menziona la condizione dei profeti, «i quali pronunciano parole veritiere e tuttavia ignorano il significato di ciò che dicono, anche se in qualche misura conoscono l'uomo e l'asino».[35] L'analogia, presentata qui in modo assai sbrigativo (e non senza malizia), gode di lunga persistenza nella riflessione pomponazziana. L'*Expositio duodecimi Metaphysicae*, spiegando l'azione inconsapevole e tuttavia organizzata delle *virtutes gignitivae*, aveva già utilizzato questo paragone, rilevando che i vati, caratterizzati da una disposizione malinconica e dal distacco dalle cose materiali, sono particolarmente ricettivi delle impressioni celesti.[36] L'equiparazione delle capacità divinatorie di alcuni individui con quelle degli animali diventerà ricorrente nell'*Apologia* e nel *De incantationibus*.[37] Secondo una delle spiegazioni del fenomeno predittivo che Pomponazzi proporrà qualche anno dopo, il responso profetico è l'esito di una catena di alterazioni fisiche che prende avvio dall'agente celeste: l'alterazione dell'aria provocata dal cielo modifica le qualità corporee del vate; questa alterazione, a sua volta, stimola e moltiplica le rappresentazioni fantastiche ricavate dalla sensazione e immagazzinate

35 *Infra*, Appendice, I, 4. Il riferimento è alla profezia di *Zaccaria*, 9, 9 («Exulta satis, filia Sion, iubila filia Hierusalem: ecce rex tuus veniet tibi iustus salvator, ipse pauper et ascendens super asinum et super pullum filium asinae»), ricordata anche in *Matteo*, 21, 1-5.

36 POMPONAZZI 1512, 18, 273v: «Virtutes istae informativae nihil sciunt [dicunt *ms.*] de se, sed accidit illis sicut prophetizantibus, qui dicunt et nesciunt quid dicant […]. Debetis scire quod isti tales sunt malancolici et abstracti ab istis rebus materialibus; qui faciliter recipiunt impressiones superiorum et praeannunciant futura, nescientes causam. Quod si astrologi, vel philosophus dicat: 'Hinc ad quartum diem erit talis effectus', sciunt rationem et causam; similiter medicus scit causam de infirmi morte vel salute; illi autem non […]. Ista autem vaticinia sunt ab Intelligentiis mediantibus corporibus caelestibus [supercelestibus *ms.*]. Et si iste accipit illa, non ille, est quia dispositus et malancolicus».

37 POMPONAZZI 2011, II, 5, 216-221; POMPONAZZI 2013, 10, 192-193, 205-207. Cfr. PERRONE COMPAGNI 2011(2).

nella memoria, che si 'combinano' dando luogo a una nuova rappresentazione.[38] Allo stesso modo nelle bestie la percezione di determinati oggetti, acquisita grazie alla sensazione, origina una serie di azioni spontanee, indirizzate alla realizzazione del fine della rispettiva specie.[39]

In questo senso gli animali agiscono *non per cognitionem* (anche se i sensi esterni e interni sono necessari per dare avvio alla successione ordinata dei comportamenti propri della specie), bensì *per naturam* – ossia grazie alla capacità, appartenente alla forma, di raccogliere le informazioni e reagire agli stimoli che provengono dall'esterno. Pomponazzi propone di identificare questa abilità come una potenza naturale di seconda specie secondo la definizione di Tommaso,[40] o come un *habitus* o *dispositio* secondo la posizione di Paolo Veneto,[41] oppure come l'anima stessa, che è agente principale, secondo l'interpretazione unitaria delle funzioni psichiche dei nominalisti.[42] Rispetto a

38 Cfr. l'eziologia della profezia naturale in TOMMASO D'AQUINO 2011(1), q. 12, a. 3.

39 L'analogia profeti/animali è tuttavia applicabile soltanto all'illustrazione della successione temporale che si instaura tra esperienza sensibile e azione conseguente; ma non va oltre. Mentre infatti nelle bestie la ricezione degli impulsi derivanti dalle stelle dà luogo a comportamenti uniformi in tutti gli individui della stessa specie, l'interazione tra l'influsso stellare e la particolare complessione dei divinatori melanconici è instabile, come dimostrano sia l'intermittenza delle capacità profetiche, variabili «a seconda della disposizione più o meno favorevole del sostrato passivo o dei corpi celesti», sia l'incostante veridicità dei vaticini, perché «le stelle non sempre sono disposte secondo la medesima e unica configurazione». POMPONAZZI 2013, 12, 261, 265.

40 TOMMASO D'AQUINO 1988, Iª, q. 77, a. 1, ad 5, 363: «si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur […] secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens; et est in secunda specie qualitatis».

41 PAOLO VENETO 1499, II, 80, n1rb: «Nam talis habitus <non> est ars, cum non sit acquisitus, sed innatus, nec per eum talia animalia difformiter agant, sed uniformiter. Ars enim est de prima specie qualitatis, habitus autem talis potest dici de secunda, videlicet naturalis potentia, cuiusmodi est habitus ad saltandum et ad currendum».

42 GREGORIO DA RIMINI 1979, II, d. 16, q. 3, a. 1, 356-359: «Quarto ab aliis arguitur, quia "potentia est de secunda specie qualitatis", igitur est accidens et distincta a substantia. […] Ista opinio non placet mihi eo quod pluralitatem rerum ponat, ad quam ponendam nec cogit experientia, nec ratio ex experientia sumpta, nec aliqua auctoritas sacra. Quod non

queste opzioni, per quanto ne sappiamo dalla *reportatio* parigina, Pomponazzi non espresse la propria preferenza.[43] L'anno seguente, esponendo il commento 32 del secondo libro del *De anima* e discutendo il dubbio *Utrum potentiae animae distinguantur realiter ab anima*, Pomponazzi definirà *difficilis* la soluzione della questione, poiché in essa sono implicati «multa problemata, quae non habent de se veritatem determinatam»; ma dichiarerà anche il suo apprezzamento per l'interpretazione di Tommaso: «Opinio sancti Thomae mihi magis placet. Est enim magis consona dictis Aristotelis».[44]

1.5. Se ci si attiene alla trascrizione del Frediani, la soluzione esposta in classe nel 1514 non è del tutto esauriente[45] e qualche suo tratto può risultare a prima vista ambiguo. Il paragone tra l'arte nidificatoria della rondine e la *scientia constructionis* dell'architetto, per esempio, è senza dubbio meno efficace del richiamo al filatore che lavora soprappensiero, con cui Paolo Veneto sottolineava l'aspetto non deliberativo della potenza naturale che permette agli animali di portare a compimento i loro atti. Con questa analogia Pomponazzi intende però sottolineare la distinzione tra gli oggetti percepiti dai sensi, che svolgono la funzione di mezzi, e la capacità di utilizzarli organizzandoli in una specifica struttura; resta comunque ferma la differenza tra abilità animale, che si esplica allo stesso modo in tutta la specie, e tecnica umana, *ve-*

---

experientia, patet; nullus enim experitur animam et eius potentiam quasi duo distincta. Quod non ratio, patebit solvendo. Quod etiam nec auctoritas sacra, patet, qui nullibi in sacro canone hoc habetur. […] Ad quartum: […] forma substantialis, in quantum est principium operativum seu per quam aliquid est potens operari, est in secunda specie qualitatis; nec tamen est accidens, ut de accidenti loquitur hic». Sull'interesse di Pomponazzi per le posizioni dei *Nominales*, cfr. RUBINI 2015, 455-572.

43 *Infra*, Appendice, I, 4.

44 FERRI 1876, 123.

45 Anche l'*incipit* apposto da Frediani alla sua trascrizione (1*r*: «incipiunt quaedam fragmenta super libros *Physicorum*») tradisce una certa insoddisfazione rispetto al materiale che stava trascrivendo.

rum artificium, programmazione consapevole dei mezzi adeguati alla realizzazione del fine, che si manifesta in modo difforme da uomo a uomo e che anche nello stesso artefice è passibile di progressi o regressi nel corso del tempo.[46]

Una migliore comprensione di questa *solutio* potrebbe scaturire dal resoconto retrospettivo che Pomponazzi espone ai suoi studenti nella analoga discussione del 1519, in cui egli richiama una ipotesi sostenuta «altrove» (*imaginatus sum alias*), ma successivamente rifiutata. In questa versione lo svolgersi dell'azione è analizzato nelle sue fasi mediante il ricorso all'esempio più famoso e influente della letteratura sugli animali: l'agnello appena nato, che non ha mai visto un lupo e non ne ha mai sperimentato la pericolosità, fugge alla vista del primo lupo che incontra. La percezione sensibile di quell'oggetto, dotato di particolari caratteristiche (colore, taglia, odore) convoglia al senso interno (l'estimativa) l'informazione necessaria per estrarre (*elicere*) dall'immagine sensibile del lupo la *species insensata* – ovvero, per attenersi alla terminologia avicenniana, la sua *intentio*.[47] Grazie a questa rappresenta-

46 POMPONAZZI 1514, II, 80, 129r: «Et quia aliquis negaret ista animalia ita agere, scilicet sine arte, et ideo Commentator dat rationem de hoc: quia, si ista agerent per cognitionem et artem, tunc transferrentur de aliquo in aliquid. Quod dupliciter exponitur: uno modo secundum litteram, hoc est: discurrerent; quam expositionem approbo et forsan fuit mens Commentatoris. Thomas autem et Themistius aliter declarant, quia scilicet omnes hirundines et cetera huiusmodi animalia semper eodem modo agunt ea quae agunt; sed quae fiunt per verum artificium non omnes eodem modo agunt; nec, quod plus est, idem in diversis temporibus, quia aliquis artifex melius operabitur in uno tempore quam in alio, quia ea quae fiunt modo non eodem est cognitio apud omnes, nec etiam apud eundem in diversis temporibus. Et ista secunda expositio mihi videtur sagacior».

47 AVICENNA 1972, I, 5, 86: «intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo». Come precisa HASSE 2000, 131-132: «It is therefore not correct to say that an 'intention' is a certain knowledge which the internal sense has. It is rather an indicator pointing to the significance or meaning of an image with which this indicator is connected. […] The 'intention' is something in the object and not

zione psichica l'agnello coglie il rapporto di naturale inimicizia intercorrente tra l'oggetto e i propri bisogni, ne ha paura e subito è spinto a fuggire.[48] Perciò la sensazione precede l'azione e vi contribuisce *inchoative*; ma l'azione viene portata a perfezione dalla potenza naturale, che rende idoneo ciascun individuo ad 'apprendere' il proprio mondo pratico-vitale, interagendo opportunamente con le circostanze esterne che favoriscono oppure ostacolano la sua sopravvivenza: il comportamento delle bestie dipende dalla natura, ma non si esplica *absque cognitione*, perché l'apprensione dell'*intentio* determina la passione da cui scaturisce l'azione.[49] Lo sfondo concettuale è la descrizione tomasiana della psicologia animale, che riconosceva l'esigenza di un principio percettivo dei dati intenzionali,[50] non estraibili dalla sola modificazione dei sensi, affinché alle bestie fosse possibile perseguire o fuggire «ciò che giova ed è utile o ciò che danneggia»: la rondine «raccoglie le pagliuzze non perché sono gradevoli ai sensi, ma perché sono utili per costruire il nido».[51]

---

in the perceiver, as Avicenna repeatedly stresses. It is an attribute of the object, such as 'hostility', which has connotation for the perceiver».

48 AVICENNA 1968, IV, 1, 6-7: «Deinde aliquando diiudicamus de sensibilibus per intentiones quas non sentimus […]. Sed quae non sunt sensibiles ex natura sua, sunt sicut inimicitia et malitia et quae a se diffugiunt, quam apprehendit ovis de forma lupi et omnino intentio quae facit eam fugere ab illo […] sunt res quas apprehendit anima sensibilis ita quod sensus non doceat eam aliquid de his; ergo virtus qua haec apprehenduntur est alia virtus et vocatur aestimativa».

49 *Infra*, Appendice, II.A, 4; II.B, 4.

50 Cfr. PIRO 1999.

51 TOMMASO D'AQUINO 1988, I^{a}, q. 78, a. 4, 374: «Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum. […] Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa».

Secondo la ricostruzione posteriore di Pomponazzi, la soluzione sostenuta *alias* faceva dunque riferimento all'avicenniana *vis aestimativa*, senso interno che spiega la connessione tra l'immagine dell'oggetto esterno e la risposta coordinata che ne consegue, e identificava l'*agere per naturam* degli animali, cioè l'istinto, con l'estimativa.[52] L'interesse di Pomponazzi per la nozione è pressoché nullo nelle opere stampate a partire dal 1516. La scala di perfezione delle forme naturali, delineata nel *De immortalitate animae*, condivide la concezione unitaria dei sensi interni di Averroè, che li raccoglieva sotto l'unica facoltà immaginativo-fantastica,[53] e si limita a organizzare gerarchicamente le funzioni via via più complesse esercitate dalle diverse classi di enti animati irrazionali: dai meno perfetti, che hanno tatto e gusto e «immaginazione confusa», a quelli 'ingegneri', 'architetti', 'politici', «che arrivano ad un tale livello di perfezione da far sospettare che siano dotati di intelletto».[54] L'*Apologia* ricorda l'estimativa nella più articolata scansione dei soggetti conoscenti con cui Pomponazzi si propone di replicare a una delle principali obiezioni rivolte da Gaspare Contarini alla tesi della mortalità dell'anima; ma la menzione non è significativa: la conoscenza degli animali viene fatta dipendere interamente dalla fantasia (secondo l'impostazione averroistica) e l'estimativa è citata solo di sfuggita, forse per 'trascinamento' del lemma dal successivo riferi-

52 IAVELLI 1567, II, q. 31, 128: «cum non operentur intellectu et deliberatione, necesse est ut operentur aliqua potentia sensitiva interiori, inter quas apud Philosophum invenimus imaginativam et extimativam. […] Unde sicut ovis imaginatione et extimativa sua vocat agnum genitum et lactat, sic aranea facit telam, ut venetur escam sibi convenientem. […] Hanc autem imaginativam sive extimativam solemus appellare instinctum naturalem, inclinationem naturalem, prudentiam naturalem».

53 *Virtus* la definiva AVERROÈ 1562, vol. VI, *De memoria et reminiscentia*, 21G-H, che attribuiva a questa facoltà una funzione analoga a quella della cogitativa nell'uomo: «Et ista virtus in animalibus non habet nomen; et est illa quam Avicenna vocat existimationem; et per hanc virtutem fugit animal naturaliter nocitiva, licet nunquam senserit ipsa».

54 POMPONAZZI 1999, 9, 52-53.

mento al testo di Tommaso.[55] Dell'estimativa non si parlerà affatto né nel *De incantationibus* né nel *De fato*.

La genericità del rimando pomponazziano (*imaginatus sum alias*) non consente di datare con certezza la sede in cui fu sostenuta quella interpretazione, poi ritrattata. Senza dubbio la *reportatio* della lezione 1514 non fornisce risposte a molte domande e resta generica su molti aspetti; ma è forse eccessivo addossare al *reportator* la responsabilità di aver trascurato proprio il tratto caratterizzante della spiegazione di Pomponazzi – al punto da non citare neppure di sfuggita la nozione di *aestimativa*. Sarei perciò incline a credere che la 'ritrattazione' pronunciata nel 1519 debba essere riferita all'interpretazione fornita in una occasione precedente al corso del 1514. In questa prospettiva il *Dubium* potrebbe rappresentare la fase di passaggio dall'interpretazione 'tomasiana' sostenuta *alias* all'interpretazione del 1519 – una sorta di laboratorio, ove Pomponazzi sperimenta nuove letture e riflette su nuovi argomenti, arrangiandoli in una prospettiva teorica di insieme ancora in fase di elaborazione.

2. L'*Examen* del 1519

2.1. Nell'esposizione proposta agli studenti durante le lezioni del 1519 Pomponazzi non modifica l'illustrazione delle ragioni che giustificano il finalismo naturale come principio capitale in fisica e in metafisica; ma delinea con maggiore evidenza alcuni motivi che nel frattempo ha messo a punto nell'*Apologia* e che sta già affrontando nella stesura del *De incantationibus* e del contem-

55 POMPONAZZI 2011, I, 3, 75: «Secondo il Commentatore e Tommaso, la cogitativa conosce gli individui di tutti e dieci i generi e distingue la sostanza da tutti gli accidenti comuni e propri, come invece non è capace di fare la facoltà estimativa negli animali». Sul 'luogo' degli animali nella scala dell'essere, in cui Pomponazzi sottolinea la continuità piuttosto che la cesura tra classi di enti sublunari, cfr. RUBINI 2013, 75-95; LO PRESTI 2017, 43-57.

poraneo *De fato*:

> «La natura si propone un fine». Questa proposizione rappresenta il fondamento della filosofia naturale: perciò Averroè la chiarisce ecc. […]; egli spiega che quella proposizione è fondamento perché, se la si nega, si nega la materia: altrimenti a che scopo avrebbe fatto la materia? E allora si nega l'efficiente, perché l'agente opera per un qualche fine: ma tu neghi il lemma 'per un qualche fine'; dunque ecc. Di conseguenza, si nega allora anche la forma, come è evidente; dunque tutto sarà per caso; dunque, ecc. Quella proposizione è fondamento anche nella scienza divina, perché si negherebbe che Dio ha cura del mondo sublunare, visto che la natura è diretta da Dio come la freccia è indirizzata dall'arciere. Infatti, ammettendo che abbia cura del mondo, allora ne avrebbe cura pensando e disponendo le cose al loro fine, ecc. Se invece Dio non ne ha cura, Dio non sarebbe Dio, perché essere Dio ed essere Signore sono la stessa cosa – proprio come i Turchi non sono nostri signori, perché non sono i nostri reggitori ecc. Dirai: dunque secondo Aristotele Dio conosce questi enti sublunari. Rispondo: di cosa sarebbe Dio, se non li conoscesse? Replicherai: allora Dio conoscerebbe l'infinito! Di questo in altra sede.[56]

La caratterizzazione averroistica dell'azione divina, esercitata *in universali* sulle cose inferiori, si sovrappone e si fonde con l'immagine tomasiana del Dio infallibile arciere, che indirizza teleologicamente «il corso stabile delle cose prive di conoscenza».[57] Pomponazzi rimanda gli studenti ad «altro luogo» per l'approfondimento delle implicazioni che discendono dalle modalità di tale conoscenza. Il riferimento può essere alla già stampata *Apologia*, che

56 POMPONAZZI 1519, II, 75, 103v: «"Natura intendit finem". Haec propositio est fundamentum in naturalibus; ideo illam ostendit etc.; […] declarat Averrois quod sit fundamentum quia, si <quis> negat illam, negat materiam, quia ad quid illam fecisset? Ergo negat efficiens, quia agens agit propter aliquid: et tu negas ly 'propter aliquid'; ergo etc. Negat et tunc formam consequenter, ut patet; omnia ergo erunt casu; ergo etc. Est etiam illa propositio fundamentum in scientia divina, quia negaretur Deum curare haec inferiora, quia natura dirigitur a Deo sicut sagitta a sagittante, quia si haberet curam, tunc haberet intendendo et ordinando haec ad finem suum etc. Quod si non curat haec Deus, Deus non esset Deus, quia Deus et Dominus idem sunt, sicut Teucri non sunt nostri domini, quia nos non regunt etc. Dices: 'Ergo secundum Aristotelem Deus haec inferiora cognoscet'. Dico: cuius esset Deus, si haec non cognosceret? 'Ergo infinita cognosceret'. De hoc alias etc.».

57 TOMMASO D'AQUINO 1988, I^{a}, q. 103, a. 1.

esaminava la questione generale:

> poiché questo mondo inferiore è necessariamente contiguo al mondo superiore, di modo che da lì è disposta ogni virtù inferiore che esiste qui […], allora tutti gli effetti che si verificano nel mondo sublunare dipendono da Dio e dalle Intelligenze; ma Dio e le Intelligenze non agiscono sugli enti inferiori senza un medio, bensì con la mediazione dei corpi celesti […]. Tuttavia, poiché quegli enti separati dispongono questi enti inferiori attraverso un atto di intellezione e volizione e si comportano rispetto agli enti sublunari come l'artigiano rispetto al suo manufatto, è allora necessario che conoscano codesti enti inferiori e se ne prendano cura […]. Essi però non conoscono questi enti materiali nel modo in cui l'artigiano umano conosce il suo prodotto: difatti non ne hanno conoscenza sotto il profilo del singolare […], bensì secondo una modalità conforme alle Intelligenze stesse. Questa modalità non può essere definita universale in senso proprio, allo stesso modo in cui è universale in noi […]. Tuttavia la loro conoscenza può essere definita universale perché una conoscenza numericamente unica basta alla conoscenza di tutti gli individui secondo un'unica ragione e secondo tutti i tempi. La moltiplicazione e la diversità avvengono poi in questi enti inferiori secondo la diversità del corpo e della materia.[58]

La conoscenza secondo la specie non è confusa e inadeguata; è anzi distintissima e massimamente perfetta, come indicherà il *De incantationibus* («nel mondo non c'è nessuna specie, qualunque essa sia», della quale Dio e le Intelligenze «non conoscano tutto ciò che di essa è conoscibile»)[59] e come ancor meglio specificherà il *De fato*: «Dio ha cura di tutte le cose, caduche e non caduche», ma «la provvidenza si esercita sulle cose caduche soltanto rispetto alla specie e in nessun modo rispetto all'individuo, se non in quanto l'individuo è incluso nella specie».[60] Identificando nella specie l'oggetto della cono-

58 POMPONAZZI 2011, II, 5, 216.

59 POMPONAZZI 2013, 12, 257.

60 POMPONAZZI 2004, II, 5, 347-349: «la natura delle cose caduche è diversa da quella delle cose non caduche; quindi, le cose caduche sono sottoposte alla sua provvidenza in un modo diverso rispetto a quello delle cose non caduche. Queste ultime, infatti, sono eterne tanto dal punto di vista dell'individuo, quanto dal punto di vista della specie, perché in esse individuo e specie si identificano. Perciò esse rientrano nella provvidenza divina sia secondo l'individuo, sia secondo la specie. Invece le cose caduche sono eterne soltan-

scenza e della cura che Dio esercita sul mondo sublunare, il *De fato* risponderà indirettamente alla perplessità sollevata a lezione dall'allievo: la perfezione divina è senza dubbio incompatibile con l'infinita molteplicità degli individui materiali, che nascono e muoiono; ma non lo è rispetto alle specie, che sono eterne, immateriali e finite: questa conoscenza 'universale' è «l'ultima e la più determinata in rapporto alle cose conoscibili».[61]

Avviandosi a concludere l'esposizione dei commenti 75-80 del secondo libro della *Fisica*, Pomponazzi affrontava nuovamente la discussione sulle azioni istintive degli animali. La torrida estate bolognese lo aveva indotto a sbrigare con inconsueta rapidità testo e commento 75 senza dilungarsi sui testi 76-80; ma la fretta non gli impedì di dedicare attenzione a quel tema ancora di interesse, facendolo oggetto di uno specifico *examen*. L'arguto esordio della discussione sembra voler ridimensionare la conclusività delle considera-

to dal punto di vista della specie, mentre sono generabili e corruttibili dal punto di vista dell'individuo. Ne consegue che la provvidenza si esercita sulle cose caduche soltanto rispetto alla specie e in nessun modo rispetto all'individuo, se non in quanto l'individuo è incluso nella specie».

61 *Ibid.*, 349-355: «L'individuo, infatti, non può rientrare in prima istanza e direttamente nella provvidenza divina: sia perché è materiale e individuato (caratteristica che contrasta con l'immaterialità di Dio, che è atto purissimo); sia perché l'individuo ora esiste, ora non esiste (caratteristica incompatibile con l'immutabilità di Dio: infatti, quando l'individuo c'è o sta per esserci, su di lui si eserciterebbe provvidenza, ma, una volta morto, non rientrerebbe più in essa […]); sia, in terzo luogo, perché gli individui sono infiniti (caratteristica che contraddice la conoscenza e la comprensione, visto che l'infinito in quanto tale non è conoscibile). Invece, se si considera l'ente caduco dal punto di vista della specie, esso è immateriale […]; inoltre, è sempre ed è necessario, perché l'universale è sempre e sarà sempre; ed è finito, perché è unico in ciascuna specie e perché il numero delle specie in atto è finito […]. Perciò nel XII libro della *Metafisica*, al commento 51, Averroè dice che la cura divina non concerne l'universale, perché quella conoscenza è potenziale e imperfetta, né l'individuale, perché l'infinità degli individui è incompatibile con la conoscenza. Resta dunque che sia una conoscenza media tra le due: ora, non può essere media se non quella che conosce secondo la specie. […] Questa conoscenza, per quanto sia universale nel modo che si è spiegato, non può definirsi potenziale e imperfetta in rapporto agli individui: infatti, anche se è universale, è tuttavia l'ultima e la più determinata in rapporto alle cose conoscibili».

zioni del maestro, «che forse suoneranno come la terza parte della predica del Pievano».[62] Il riferimento è a un episodio narrato nelle *Facezie del Piovano Arlotto*, ove Arlotto, costretto suo malgrado a misurarsi con un valente maestro in teologia sul tema dell'elemosina, presentava la sua predica ai fedeli dividendola in tre parti: «La prima, benché sia assai chiara, intenderò io, et non voi; la seconda intenderete voi, et non io; la terza e ultima non intenderete né voi né io».[63] Questo scherzoso *incipit* non rappresenta soltanto l'accorta applicazione di una tecnica retorica conforme al dettame aristotelico del *facere auditorem benivolum* (oltre che diligente e attento), familiarizzando con lui e con lui condividendo le difficoltà della ricerca; è anche un'esortazione a prendere coscienza dei limiti a cui soggiace la ragione umana, spesso costretta a procedere per accumulazioni di ipotesi – l'una forse più verosimile dell'altra, ma tutte comunque incerte.[64] Non solo la conoscenza di Dio, che è causa di ogni cosa, è per l'uomo estremamente ardua e pressoché impossibile, come già era stato dichiarato dal commento alla *Metafisica*; ma anche la conoscenza della natura è sfuggente, perché la composizione materia/forma introduce infinite possibilità di variazione.[65] La caratterizzazione del sapere umano come ricer-

62 *Infra*, Appendice, II.A, 1.

63 ARLOTTO 1531, III, n.p. L'operetta era stata stampata a Firenze pochi anni prima (1515 circa). Nell'edizione consultata, priva di paginazione, l'episodio è narrato nella terza facezia.

64 POMPONAZZI 2013, 4, 140: «Senza dubbio sono numerosi i fenomeni naturali dei quali non siamo in grado di individuare le cause»; 10, 227: «i medici ritengono che alcune medicine semplici possono essere composte insieme e altre no; non ne conosciamo la causa, ma possiamo soltanto dire che è così».

65 POMPONAZZI 1512, 6, 265r: «Deus enim est causa omnium [omnis *ms.*] istorum et notissimus quantum sit ex natura sui; tamen difficillime cognoscitur et quasi impossibiliter cognoscitur a nobis etc.»; 11, 268v: «licet ad recipiendam quamlibet formam mixti requiritur mixtura ipsorum elementorum, non tamen eadem; sed alterum temperamentum ipsorum elementorum requiritur ad formam asini et alterum ad formam hominis, quia unum pro sustinendis oneribus, aliud pro intellectione et sensatione. Quare patet quod diversae praeparationes requiruntur et proportiones; quantum autem mixtorum – vel una libra <etc.> – requiratur ad formam humanam recipiendam et hominem constituen-

ca inconclusa, che si muove tra supposizioni, dubbi, ripensamenti e sviluppi successivi, è dichiarata in più occasioni nelle ultime opere di Pomponazzi[66] e trova sistematica applicazione sul piano espressivo anche nell'*Examen*.

2.2. La valutazione dell'interpretazione di Burley muta considerevolmente dall'uno all'altro corso. È vero che in entrambe le occasioni la soluzione è riconosciuta estranea al punto di vista peripatetico; è vero che ne è di nuovo messa in luce la conseguenza problematica derivante dall'ammissione di un 'innatismo' animale, che potrebbe essere ipoteticamente trasferito sugli esseri umani. Tuttavia nel 1519 Pomponazzi non soltanto la espone estesamente, ma sembra anche disposto a riconoscervi un qualche fondamento di ragionevolezza («Credo che non sia possibile confutarla con argomenti dimostrativi»), cursoriamente suggerendo una possibile lettura per comporre almeno in parte la sua dissonanza con i princìpi dell'aristotelismo.[67]

dum dicit Avicenna quod solus Deus hoc scit; scimus autem nos in genere; et si Christus scivit, non scivit in quantum homo, sed in quantum Deus».

66 Nel *De incantationibus*, per esempio, le varie *solutiones* sono spesso introdotte da una terminologia 'congetturale'. Del resto, l'ultimo scritto che Pomponazzi vide stampato, il *De nutritione et augmentatione* (1522), enuncerà il principio in modo esplicito; cfr. RAMBERTI 2010, 315-345.

67 *Infra*, II.b, 2. Significativa la scomparsa dei due argomenti confutatori invocati nel 1514 (la preoccupazione per la *diminutio* di Aristotele, che non ha fatto menzione di una conoscenza priva di radicamento nei sensi, e la constatazione che una *scientia infusa* renderebbe inutili i sensi di cui la natura ha dotato gli animali). Nel 1519 Pomponazzi è disposto a riconoscere sia l'umana fallibilità del Filosofo, sia la varietà dei mezzi di cui la natura si serve per perseguire il suo fine. Cfr. la *Quaestio de genitis ex putri materia* del 1518, PERRONE COMPAGNI 2011(1), 211: «Etiam medici hoc cognoscunt: nam sunt plures res apropriatae ad coleram extrahendam, ut reubarbarum et scamonea; et tamen quod scamonea superfluat non est verum. […] Et natura fecit illa ut, ubi deficit unum, alterum supleat. Ideo sunt plura»; 214: «Ideo, domini, auctoritas Aristotelis est magna et maxime in scolis Peripateticorum; tamen dicam quod dicit ipse, III *De generatione animalium*, capitulo 9; non enim fuit ita fatuus et presumptuosus ut crederet se omnia scire. Ibi, determinans de generatione apium, de quo est maxima difficultas dicit: 'Dicam illud quod mihi videtur verisimile; aut, si apparet oppositum, me remitto, quoniam magis credendum est experimento quam rationi' […]. Ideo Aristoteles fuit homo; ideo potuit errare. Et experimentum est in oppositum; ideo in hoc non est acceptandus. Et maius sacrilegium est negare sensum quam negare Aristotelem». Sul motivo della fallibilità di

Oltre a testimoniare un esame più accurato della *Expositio* di Burley, il mutato giudizio riflette anche l'emergere di nuovi interrogativi nell'orizzonte pomponazziano. L'*Apologia*, stampata un anno prima, aveva delineato uno schema rigoroso della causalità naturale, teleologicamente disposto dagli enti superiori e ordinatamente attuato dalla rivoluzione degli astri; ma aveva dovuto riconoscere che la finitezza dell'esperienza umana non sempre è in grado di fornire la necessaria verifica a una ricostruzione teorica che si muove ormai nella prospettiva della vicenda eterna del cosmo. La ricerca *in rebus naturalibus* deve spesso ricorrere a congetture, a ipotesi 'non impossibili', cioè non contraddittorie e insieme non dimostrabili, che tuttavia possono essere utilizzate per escogitare soluzioni verosimili ed 'economiche', atte a ricondurre l'evento raro entro la struttura necessaria delle leggi fisiche.[68]

Nell'*Apologia* si era fatto ricorso proprio a una congettura simile per fondare il presupposto cosmologico dei grandi anni astrali, al termine dei

---

Aristotele nella discussione medievale e rinascimentale, cfr. BIANCHI 2003, 101-124.

68 Esempio rilevante di questa tendenza alla 'sperimentazione' teorica è il persistente interesse di Pomponazzi per l'ipotesi avicenniana della generazione asessuata della specie umana. L'esplicita constatazione della sua resistenza ai tentativi di invalidazione di Averroè e degli Scolastici va ben oltre le intenzioni di un semplice panegirico della *auctoritas* avicenniana. Pur presentandosi come una questione di natura fisico-biologica, l'interrogativo posto dalla produzione *aequivoca* dell'uomo riveste un rilievo assai più ampio e coinvolge un problema strettamente metodologico: fino a che punto l'esperienza può costituire criterio di falsificazione di un'ipotesi fondata sulla ragione? In tal senso devono essere intese sia l'attenzione accordata alla tesi avicenniana, della cui plausibilità si cercano conferme nei testi di Aristotele e soprattutto nell'esperienza, sia la minuziosità della *improbatio* degli argomenti contrari di Averroè, a cui viene invece sottratto, laddove possibile, l'avallo della ragione e dell'autorità. Tuttavia l'esplorazione pomponazziana della posizione di Avicenna non implica affatto l'abbandono dei princìpi generali della *Fisica*, dei trattati biologici, della *Metafisica* e l'apertura a un'altra ontologia: in tutte le occasioni in cui Pomponazzi esaminò il problema, la *via media* dei commentatori latini è da lui accolta come *opinio propria*, poiché *magis vera*, *magis sensata*, *multum quadrans* e *valde verisimilis* (per quanto neppure essa capace di elaborare una convincente confutazione di tutti gli argomenti avicenniani). Cfr. PERRONE COMPAGNI 2009, 65-81; PERRONE COMPAGNI 2011(1).

quali terrificanti catastrofi naturali si abbattono sulla terra cancellando la civiltà umana. Pomponazzi aveva cercato di spiegare il rinnovarsi della scienza dopo i periodici disastri con una estensiva reinterpretazione della teoria avicenniana dell'*intellectus sanctus*.[69] I rifondatori (remoti e forse futuri)[70] del sapere non sarebbero portatori di contenuti conoscitivi innati o rivelati, ma sarebbero caratterizzati da una particolare disposizione naturale, dovuta alla configurazione celeste dominante al momento della loro formazione organica, che permette loro di compiere il processo discorsivo autonomamente e con un tempo di realizzazione pressoché istantaneo. L'ammissione di una condizione eccezionale siffatta era necessaria a Pomponazzi per legittimare la proiezione mentale nella vicissitudine universale, rendendo concretamente pensabile il 'come' di ogni nuovo inizio: nel presupposto teorico dei ciclici flagelli naturali che annientano il genere umano «del tutto o quasi del tutto», i

69 AVICENNA 1968, V, 6, 151-152: «Debes autem scire quod sapientia sive habeatur ex doctrina sive non, non aequaliter habetur. Sunt etenim quidam discentium qui sunt aptiores ad intelligendum, quorum aptitudo, quae est prior ea aptitudine quam praediximus, est fortior. Cum vero homo habet hoc in seipso non aliunde, vocatur haec aptitudo subtilitas; quae aptitudo aliquando in aliquibus hominibus ita praevalet quod ad coniungendum se intelligentiae non indiget multis, nec exercitio, nec disciplina, quia est in eo aptitudo secunda; immo, quia quicquid est, per se scit: qui gradus est altior omnibus gradibus aptitudinis. Haec autem dispositio intellectus materialis debet vocari intellectus sanctus qui est illius generis cuius est intellectus in habitu, sed hic est supremus in quo non omnes homines conveniunt. […] Per quod autem hoc fit certius, hoc est quoniam manifestum est quod intelligibilia quae studet homo acquirere, non acquirit nisi cum habuerit terminum medium in syllogismo. Hic autem medius terminus invenitur duobus modis: aliquando enim invenitur proprio ingenio (ingenium autem est actus rationis, cuius propria vi invenitur medius terminus; subtilitas autem est supra ingenium), aliquando autem habetur ex doctrina. Principium autem doctrinae est ingenium: res autem terminantur sine dubio apud ingenia quas adinvenerunt homines ingeniosi, deinde tradiderunt eas discipulis. Possibile est ergo ut homo in seipso habeat ingenium et ex ratione sua, sine doctrina, faciat syllogismum». Cfr. HASSE 2000, 154-165.

70 Proprio nel 1519 si intensificava il dibattito sul diluvio universale pronosticato già nel 1499, che si sarebbe dovuto verificare nel febbraio del 1524 in concomitanza con la grande congiunzione nel segno dei Pesci. Una esauriente rassegna dell'abbondante produzione bibliografica di quegli anni in ZAMBELLI 1982; ZAMBELLI 1986. Interessanti le considerazioni di SCHENK 2010.

restauratori della scienza potrebbero essere individui caratterizzati dalla capacità di attuare un passaggio quasi immediato dagli assiomi alle premesse e da queste alle conclusioni, «senza un maestro o senza un libro» – e pur sempre *naturaliter*, ossia senza dover presupporre alcun possesso di conoscenze innate.[71] Né questa disposizione farebbe di loro uomini per omonimia, come sembrava affermare Averroè:[72]

> Si sosteneva poi che uomini siffatti sarebbero uomini per omonimia […]; ma la conclusione non consegue necessariamente. Si può dire però che la conclusione è ammissibile nella misura in cui si faccia un uso ampio del termine 'differenza specifica'. Del resto, nel prologo del *Commento alla Fisica* proprio Averroè riconosce che il termine 'uomo' è predicato per omonimia dell'uomo che ha raggiunto la sua perfezione mediante le scienze speculative e di quello che non ha raggiunto la stessa perfezione; questa affermazione deve essere intesa in relazione alla grandissima differenza che intercorre tra le rispettive operazioni […]. Tuttavia Averroè non nega in senso assoluto che uomini siffatti possano esistere; però è incline a ritenere che non esistano. Di conseguenza uomini di tal genere (per esempio i profeti o gli iniziatori di numerose scienze e arti e tutti coloro che eccedono il corso regolare della natura) sono stati annoverati tra gli dei e non sono stati considerati uomini.[73]

71 POMPONAZZI 2011, II, 4, 202-203; 5, 207-208; in particolare, 208: «Non sono neppure del tutto d'accordo con Averroè, secondo il quale la conoscenza delle proposizioni prime è necessariamente precedente a questo genere di conoscenza e prima ci sono certe rappresentazioni immaginative ricavate dai sensi esterni, ecc. In realtà, se sono veri gli episodi riferiti dai libri di storia, l'obiezione avanzata sulla base dell'autorità di Averroè è falsa, come è evidente nel caso dei fanciulli appena nati che immediatamente parlano e predicono il futuro; anzi persino nel caso di bestie, di cui si sa che qualche volta hanno parlato […] Né si può dire che si tratta di scienza o disciplina in senso vero e proprio. Aristotele, d'altra parte, ha trattato di quei fenomeni che avvengono frequentemente; non ha invece parlato dei portenti e degli eventi eccezionali, come egli stesso dice nel libro delle *Storie degli animali*. Perciò Averroè non è in grado di spiegare i dati dell'esperienza nella loro totalità». Questa spiegazione anticipava altresì la critica anti-teologica del *De incantationibus*, rendendo inutile presupporre l'assistenza dei dèmoni, come faceva invece NIFO 1503, III, 12, 79ra: «Hinc verificantur quaedam magorum exposita quod quidam didicerunt multas artes, quas nec a praeceptore nec ab aliquo didicerunt».

72 *Supra*, nota 29.

73 POMPONAZZI 2011, II, 7, 234-235.

Nell'*Apologia* la discussione presentava ancora i contorni di una sperimentazione concettuale – neppure priva di ambiguità, perché tra i benefattori del genere umano Pomponazzi elencava promiscuamente i profeti e i divinatori, gli iniziatori delle arti e i restauratori post-diluviani delle scienze. L'*Examen* del 1519 e poi il *De incantationibus* ristabiliranno le distinzioni con maggiore chiarezza: l'*Examen*, riprendendo uno spunto della stessa *Apologia*, ricondurrà l'invenzione di nuove tecniche artigianali all'ispirazione «di Dio e della natura»;[74] il *De incantationibus* distinguerà con maggiore nettezza fondatori e rifondatori delle scienze dall'avicenniano profeta *legislator*, attribuendo a quest'ultimo soltanto una abilità diagnostica, una innata predisposizione alla lettura complessiva dei 'segni' con i quali gli enti divini e la natura surrogano la debolezza della previsione umana.[75]

Le oscillazioni di una riflessione in movimento, che sta interrogandosi su una questione più generale, spiegano il riconoscimento di plausibilità (o almeno di non contraddittorietà) rivolto alla lettura di Burley nella lezione del 1519: anche l'ipotesi di un possesso originario dell'anima sensitiva di alcuni animali (*cognitio* o *impetus* che sia), potrebbe rappresentare una congettura 'non impossibile', un esercizio teorico ammissibile quando si tenti di oltrepassare i confini limitati della nostra conoscenza della natura.

2.3. Dei punti deboli della risposta avanzata come propria «altrove» Pomponazzi aveva avuto modo di accorgersi. Infatti nel 1519, subito dopo

74 *Infra*, Appendice, II.A, 6. POMPONAZZI 2011, II, 7, 238: «Si consideri altresì il modo in cui si sono sviluppate le arti meccaniche (la più straordinaria, per non parlare delle altre, è l'arte della filatura) e si esamini come è stata ritrovata la tecnica per fabbricare la stoffa dal filo di seta. In che modo da quel piccolo verme nasce quella pellicola, per così dire, e poi da quella pellicola il filo di seta? Quante sono le azioni che precedono questo panno di seta! Senza dubbio, come dice Platone nell'esordio del libro III delle *Leggi*, tutte queste arti sono state ritrovate soltanto per volontà divina». Cfr. PLATONE 2005, III, 678a-b.

75 POMPONAZZI 2013, 10, 190-194.

aver informato gli studenti dei dettagli della sua trascorsa spiegazione, egli dichiara di non esserne più soddisfatto, pur con la solita riserva circa l'impossibilità di produrne una solida e adeguata confutazione. Il ripensamento è giustificato dalla difficoltà di individuare la modalità in cui si realizzerebbe il passaggio dalla conoscenza sensibile all'*insensatum*. L'argomento *contra* è soltanto accennato: se è la forma percepibile mediante i sensi a determinare l'estrazione della *species insensata* a opera dell'estimativa, allora l'agnello dovrebbe fuggire anche alla vista di un uomo rivestito con una pelle di lupo; la banale osservazione della quotidianità mostra infatti che i fanciulli, per sviluppo intellettivo equiparabili alla condizione delle bestie, si nascondono spaventati alla vista di un uomo mascherato.[76] Pomponazzi si serve qui di una ipotesi fittizia a cui già Duns Scoto aveva fatto ricorso per negare l'esistenza di proprietà aggiuntive, presenti nell'oggetto sensibile, ma non percepibili attraverso i sensi (le *intentiones*, appunto), che indirizzerebbero il comportamento degli animali. L'agnello, aveva sostenuto Scoto, fuggirebbe anche alla vista di una pecora che, *per miraculum*, avesse subito una metamorfosi esteriore senza che fosse mutata la sua disposizione naturale di amicizia verso l'agnello:[77] la percezione delle qualità sensibili caratterizzanti la pecora così 'trasformata' sarebbe infatti sufficiente a determinare nell'agnello la stessa reazione di paura che la bestiola proverebbe al cospetto di un vero lupo.[78]

76 *Infra*, Appendice, II.A, 4; II.B, 4.

77 DUNS SCOTO 1912, I, d. 3, q. 1-2, a. 4, 349b, 315: «si maneat ovis in propria natura et in eodem affectu naturali ad agnum, mutaretur tamen ovis, ut esset similis lupo, per miraculum, in omnibus accidentibus sensibilibus, puta, colore, figura, sono, motu, et huiusmodi, agnus fugeret ovem sic mutatam, sicut fugeret lupum, et tamen in ove sic mutata non esset intentio nocivi, sed proficui et convenientis; et ita aestimativa agni non suffoderet ad inveniendum intentionem convenientis sub speciebus sensibilibus, sed praecise ita moveretur secundum appetitum sensitivum, sicut accidentia sensibilia moverent»..

78 PERLER 2012, 38: «The entertaining example is intended to show that is quite superfluous to posit an intention in addition to the sensible qualities. When seeing the sheep in dis-

Nel proporre una ipotesi simile a quella di Duns Scoto, Pomponazzi non intende soltanto mettere in evidenza che le *intentiones* sono superflue – anche se l'esito di semplificazione è considerato positivamente in chiusura dell'*Examen* («sic aranea et anima sic disposita operatur, non ponendo et multiplicando qualitates insitas»).[79] L'adattamento pomponazziano è soprattutto interessato a un altro aspetto, che Scoto non considerava: la reazione dell'agnello davanti all'uomo mascherato da lupo sarebbe regolata da un insieme di dati sensibili che danno luogo a una *species insensata* apparente e ingannevole; insomma, l'*intentio* estratta sarebbe fallace.[80] L'*Apologia*, d'altra parte, aveva attribuito all'estimativa (o, meglio, alla fantasia) la capacità di conoscere la sostanza proprio perché su di essa può ingannarsi, come mostrano gli uccelli attirati dai richiami.[81] Il riconoscimento che nella elaborazione delle *intentiones* la fantasia potrebbe essere soggetta a errori rende problematico fondare le attività originarie e spontanee degli animali (*in primo suo ortu*) sull'ipotesi tomasiana della collaborazione tra conoscenza sensoriale e istinto – l'una intesa come percezione dei dati sensibili, cronologicamente precedente l'intervento della natura e concorrente all'atto *inchoative*, l'altro inteso come estrazione della *species insensata*, cronologicamente successivo alla sensazione e concorrente all'atto *perfective*.[82] La perplessità concerne il processo stesso di

guise, it is nothing but the apprehension of wolf-like sensible qualities that creates fear in the poor lamb».

79 *Infra*, Appendice, II.A, 6.

80 Come nota, a proposito di Duns Scoto, PERLER 2012, 39: «In short, the problem is not that the intention is superfluous, as Scotus suggests, but that the lamb cannot distinguish between the apparent and the real intention».

81 POMPONAZZI 2011, I, 3, 75.

82 Questo aspetto dell'eredità di Tommaso era stato messo in evidenza anche da Agostino Nifo nel suo commento alla *Fisica*. NIFO 1508, II, t. 80, 67va: «Quaerunt iuniores per quam virtutem animalia haec in textu enumerata agant, ut hyrundo nidulum, araneus araneam, formica colligat grana; et id genus. Expositor supra primo *Metaphysicae* videtur velle quod eiusmodi animalia comparari possunt ad actus naturales et actus contingentes. Verbi causa: formica potest comparari ad tritici collectionem absolute, ad quam

estrazione della rappresentazione intenzionale, che anche la versione annotata in margine da Frediani rammenta («suscita perplessità che dalla conoscenza del fango e della paglia la rondine tragga la conoscenza del nido»).[83] A questa data Pomponazzi ha ormai preso atto che neppure la risposta da lui sostenuta *alias* è perfettamente coerente con i presupposti aristotelici. La fantasia, in quanto funzione conoscitiva almeno confusa, può spiegare l'articolazione delle attività complesse che le bestie normalmente compiono grazie alla memoria; ma non può rendere conto dell'immediatezza delle azioni istintuali delle bestie, che reagiscono all'ambiente attribuendo apparentemente senso a situazioni ancora mai sperimentate.

Diviene quindi necessario riconsiderare e approfondire la definizione di *instinctus naturae*, disgiungendolo dal processo psichico individuale e verificandone la presenza e l'azione in tutti gli enti naturali. Muoversi in questa direzione significa delineare una visione unitaria degli enti fisici, che riduce le distanze tra le specie sottoponendole tutte senza eccezione alla stessa legge di natura.

2.4. Insoddisfatto della risposta fornita in passato, nel 1519 Pomponazzi prospetta un terzo *modus respondendi* che definisce «magis peripateticus et minus irrationabilis» – ancora una congettura, che tuttavia non contraddice le premesse aristoteliche e presenta un maggior grado di verosimiglianza, pur

naturaliter comparatur, et ad collectionem talem vel talem. Ad collectionem tritici absolute comparatur mere naturaliter per naturam speciei; ad collectionem talem vel talem, cum sit actus hic contingens, comparatur contingenter et potius per assuetudinem: mere enim naturaliter omnis formica grana colligit; quod autem ab hoc vel illo cumulo colligat, ab assuetudine et memoria proficiscitur. Tunc sunt duae positiones. Prima ait quod uterque actus est a prudentia – tam ille qui est naturalis quam ille qui est contingens. Et haec videtur positio Thomae primo *Metaphysicae*. Et consequenter sequitur utrunque actum proficisci a cognitione sensitiva, licet primus si<t> a cognitione sensitiva per naturam et instinctum naturalem, secundus [secunda *ed.*] ab assuetudine et memoria».

83 *Infra*, Appendice, II.B, 4.

non essendo investita di evidenza dimostrativa assoluta. L'insieme dei comportamenti istintivi, che contraddistinguono l'azione compiuta da un ente grazie alle capacità psico-fisiche della sua specie, è connesso alla direzione teleologica universale impressa da un motore superiore: la rondine, che conosce la paglia e il fango, ma non il nido e la prole da allevare, è 'spinta' a costruire il riparo per i suoi piccoli da Dio (in quanto natura) che, guidandone le azioni, la conduce al fine da lui prefissato e a lui noto, cioè la protezione dei discendenti e la conservazione della specie.[84]

La revisione pomponazziana potrebbe essere dovuta a una considerazione più attenta dell'alternativa suggerita quasi di sfuggita dall'*Expositio* di Burley («forse si tratta di un impeto innato all'anima del ragno»);[85] in ogni caso essa si indirizza a una definizione più radicale dell'istinto naturale, che traduce la provvidenza cristiana nel disegno impersonale della *natura universalis*. Nella prospettiva di una legge di causazione valida senza eccezioni per tutti gli enti del mondo sublunare, l'istinto, spinta 'biologica', realizza un fine ignoto agli individui e a loro sovra-ordinato – la manifestazione della vita e la perpetuazione delle specie. Alle origini di questo 'disegno' Pomponazzi colloca una triplice scansione causale, che dispone e regola la formazione, la nascita e la crescita delle cose:

> Chi ha insegnato a questi animali a costruire con tanta perizia? Rispondo: chi ha insegnato ai frutti a produrre le foglie in quel modo? Prendendo in considerazione l'anatomia: chi ha disposto in così bell'ordine i nervi e i muscoli? La natu-

84 *Infra*, Appendice, II.A, 5; II.B, 5. È, ancora una volta, una rilettura naturalistica di indicazioni presenti nei testi di Tommaso, che aveva collocato l'istinto nella prospettiva della provvidenza universale del Creatore. TOMMASO D'AQUINO 1988, I^{a}, q. 18, a. 3, 209; I^{a}-II^{ae}, q. 40, a. 3, ad 1, 723: «quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futurum».

85 *Supra*, nota 23.

ra, la natura, Dio dirigono questi enti.[86]

Natura, natura, Deus: il senso di questa enigmatica risposta si chiarisce alla luce della ricostruzione della catena causale che Pomponazzi sta mettendo a punto in quel periodo. La gerarchia di motori e mossi delineata nel capitolo decimo del *De incantationibus* colloca al sommo della struttura causale Dio, presupposto teorico indispensabile per garantire la razionalità del tutto e la perpetuità dei processi attivi *ab aeterno*: un divino architetto, artefice di un progetto degno della sua sapienza, causa universale sotto il profilo di tre generi di causa (finale, efficiente, esemplare, ovvero formale).[87] Neppure in questo caso l'impiego della metafora antropomorfa può essere letto come l'esito di una inconsapevole introiezione di paradigmi platonici; è un *uti sermone rhetorico*, necessariamente improprio e approssimativo, che però serve a comprendere rapporti fondativi sulla base dell'analogia tra classi di enti diversi.[88] La funzione euristica del Dio sommo architetto emerge con chiarezza nel *De fato*, che se ne serve per dare una fondazione metafisica alla concezione astrologica del reale:

> Vediamo anche che gli enti sublunari sono governati dai corpi superiori, talché essi danno la vita e la morte. Ora, ciò che presenta queste caratteristiche noi lo chiamiamo Dio: crediamo infatti che Dio sia il dispensatore di tutto. Sia un corpo o non lo sia, una cosa sappiamo con certezza oggettiva, cioè che gli enti inferiori sono governati da quelli superiori. Dunque negare l'esistenza di Dio è del tutto assurdo: infatti essere Dio significa essere il motore dell'universo. Ma che esistano uno o più enti di questo genere è del tutto palese, anche se è molto difficile stabilire quanti e come siano.[89]

86 *Infra*, Appendice, 2.A, 5.
87 POMPONAZZI 2013, 10, 183-184; PERRONE COMPAGNI 2010.
88 *Supra*, nota 13. Sulla funzione della metafora in Aristotele, cfr. le interessanti notazioni di GUASTINI 2005.
89 POMPONAZZI 2004, II, 2, 8-10, 158-159.

Senza dubbio né il Dio motore dell'universo né le Intelligenze motrici delle sfere si prendono cura dei singoli individui come il Dio e gli angeli cristiani. La trasmissione della vita e la sua conservazione rappresentano il fine degli 'dèi' esclusivamente *secunda intentione*, perché il rapporto delle cause superiori con i rispettivi effetti sublunari è conforme al loro statuto ontologico: l'atto intellettivo e volitivo delle sostanze separate è universale, astratto da spazio e tempo e non può esplicarsi direttamente sul mondo inferiore senza l'intervento di un medio corporeo, costituito dai corpi celesti.[90] L'eterno perdurare delle specie può essere quindi ricondotto anzitutto al Primo Motore, *Deus*, in quanto fondamento dell'ordine del mondo; poi alle Intelligenze separate, *vere natura* in quanto princìpi del movimento naturale; infine alla forma del cielo, *verissime natura* in quanto canale di trasmissione del movimento nel mondo sublunare:[91] sono infatti gli astri, sottoposti a spazio e tempo, a portare ad attuazione la vita nel mondo, somministrando alla materia un calore differen-

90 POMPONAZZI 2004, II, 4, 3, 166-167: «è infatti manifesto dall'esperienza sensibile ed è ricavabile dalla scienza degli astronomi e dei filosofi che questo mondo sublunare è contiguo a quello superiore e che da lì deriva ogni virtù alle cose inferiori. Ne consegue che i corpi celesti sono disposti in funzione delle cose sublunari, almeno in seconda istanza, e che essi sono gli strumenti con i quali gli dei agiscono nel mondo sublunare».

91 Come Pomponazzi aveva già precisato nel corso sulla *Fisica* del 1514. POMPONAZZI 1514, II, 74, 121r-v: «Circa capitulum lectum dubitatur quia dixit Philosophus, textu commenti 71 et 73, quod duplex est movens physicum, scilicet quod in movendo movetur et movens quod in movendo non movetur: et istae sunt substantiae separatae, de quibus non pertinet ad naturalem considerare. […] In hac re mihi videtur dicendum quamlibet substantiam separatam vere esse naturam et sibi naturae diffinitionem competere in hoc libro datam ab Aristotele. […] Similiter auctoritas Commentatoris, primo *Caeli*, commento 5, ubi dicit […] quod forma caeli est natura verissime et quod sibi competit diffinitio naturae data ab Aristotele in secundo *Physicorum*, textu 3, et quod illa diffinitio dicitur analogice, scilicet prius de Intelligentiis et posterius de aliis. […] Et sic formaliter respondetur ad dubitationem quod sunt considerationis naturalis tanquam principia, non tanquam entia naturalia […]. Et ita quod dixit Philosophus intelligitur quoad quidditatem; pertinet autem ad naturalem earum consideratio quoad 'si est' et in quantum sunt principia motus naturalis».

ziato a seconda delle loro configurazioni spaziali e determinando così la varietà delle generazioni.[92]

Come in un regno ben ordinato i ministri portano scrupolosamente a esecuzione le leggi generali emanate dal sovrano, applicandole agli individui,[93] allo stesso modo l'azione universale delle cause superiori si distribuisce nel mondo grazie alle stelle, singolarizzandosi in ciascun individuo in relazione alla diversità della materia e divenendo la sua finalità interna, tendente – come in tutti gli individui di tutte le specie – alla realizzazione di una stessa *intentio* superiore. L'enfatico *natura, natura, deus*, pronunciato in classe da Pomponazzi durante la lezione del 1519, delinea la serie causale che diffonde il movimento, cioè la vita, dalla causa prima (*deus*) alle intelligenze (*natura*), al cielo (*natura*) e infine agli enti sublunari: il percorso è pienamente coerente con lo schema del processo causale delineato dal *De incantationibus*, anche se lo percorre a ritroso, assumendo come punto di avvio l'immediatezza dell'esperienza.

2.5. Per meglio spiegare ai suoi studenti il significato della propria *solu-*

92 POMPONAZZI 1512, 18, 277r: «Non est credendum tot orbes caelestes, taliter vel taliter dispositos, ad ornamentum solum esse, philosophice loquendo, ut vult quidam; sed Deus tot taliterque dispositos sic ordinavit propter necessitatem, sic quod, ut dicit tertio *Physicorum* et primo *Caeli*, est tantus concentus in corporibus caelestibus, quod si paululum moverentur a suo naturali situ, omnia ruerent: sic autem constituti sunt propter inferiora, ut omnis eorum virtus gubernetur inde. Et huius causa credo astrologiae, quia vera, sed non ipsis astrologis, quia ignari».

93 POMPONAZZI 2004, II, 5, 22, 174: «In un regno ben ordinato comanda un re, che ha emanato leggi sante che valgono in generale […]. Essendo queste leggi valide in generale, non è contraddittorio che Socrate (o un altro) sia premiato o punito, perdonato o non perdonato in base alla legge generale del re, anche se il re non sa niente di Socrate e, addirittura, non ne ha mai avuto sentore e questo compito è invece affidato ai suoi ministri. Perciò, nella stessa maniera è per Dio, come è evidente; queste cose infatti sono richieste e si determinano grazie al particolare e al determinato. Tale comportamento sembra veramente adeguato alla maestà di Dio e un comportamento diverso sembrerebbe risolversi in un disdoro per Lui. Del resto, proprio così si comportano i re: tanto più sono importanti, tanto più operano attraverso ministri e rappresentanti».

tio, Pomponazzi istituisce una nuova analogia, associando il comportamento degli animali alla descrizione proposta da Aristotele per i *bene fortunati*, i quali «agiscono in parte conoscendo ciò che fanno, in parte non conoscendolo». Alla nota *auctoritas* del *De bona fortuna* Pomponazzi aveva fatto generico riferimento nel 1514, forse riprendendo l'altrettanto generico accenno di Walter Burley.[94] Nella discussione del 1519 ne precisa però i contorni con un esempio: il suo *bene fortunatus* è un giovane di bell'aspetto che, mosso da un impulso interno, si reca a Roma e qui realizza il suo inatteso destino di papa. In prima istanza, il breve racconto svolge la funzione di illustrare la connessione che sempre si instaura tra causa particolare e causa universale nella attuazione del fine superiore: il fortunato conosce alcuni elementi dell'azione che è spinto a intraprendere (la destinazione del viaggio e il suo itinerario),[95] ma ne ignora il fine, proprio come la rondine conosce la paglia e il fieno, ma ignora il nido e la prole da allevare. L'uno e l'altra si affidano all'*impetus* che proviene dal cielo, agendo immediatamente, *sine ratione* – con la differenza che la rondine opera sempre così, perché è un ente irrazionale, mentre il fortunato opera *sine ratione ut in pluribus*: agisce nella maggioranza dei casi (per quanto non sempre) senza sottoporre l'immediatezza dello slancio a riflessione razionale.[96] Per l'uno e per l'altra, anche se con frequenze statistiche differenti, vale quanto Tommaso affermava dei soli animali: «aguntur instinctu naturae po-

94 *Infra*, Appendice, I, 5.

95 Il *Marginale*, *infra*, Appendice, II.B, 5, presenta una integrazione maldestra del testo: «quis vult ire Romam propter aliquem negocium; oportet quod cognoscat negocium et iter». L'aggiunta «propter aliquem negocium» è inopportuna: se il giovane di bell'aspetto intraprendesse il suo viaggio avendo in mente un proprio fine, il suo incontro con il cardinale sarebbe infatti l'esempio di un caso 'fortuito' nel senso inteso da *Fisica*, II, 4-6. Pomponazzi sta parlando invece del 'fortunato' del *De bona fortuna*, che si lascia trasportare all'azione senza proporsi alcun fine e senza neppure sapere perché lo fa.

96 HAMESSE 1974, 249, 7: «Illi sunt bene fortunati quicumque directe agunt sine ratione ut in pluribus». Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1247b26-28; 1248a, 30-31.

tius quam agant».[97] Il fortunato e la rondine sono condotti allo stesso modo verso un fine a loro ignoto, che però è conosciuto e voluto dagli enti superiori in relazione alla rispettiva natura dei soggetti 'agiti' (*a sua natura*): «quella direzione è infatti conosciuta da Dio»,[98] che porta a compimento il fine universale disponendo il movimento degli enti naturali con la mediazione dei corpi celesti.

Tenendo conto della datazione di questa *reportatio*, è possibile intravedere nell'esempio del fortunato anche una intenzionale anticipazione dell'interpretazione politica complessiva che sarà formulata nel *De incantationibus*. Infatti, la *bona fortuna* aristotelica, «appetito naturale dato da Dio, che muove tutta la natura»,[99] non è circoscritta da Pomponazzi in una prospettiva individuale: a Roma il giovane non fa innamorare di sé una ricca vedova che lo sposa garantendogli una duratura sicurezza economica, ma «per la sua bellezza» attrae l'attenzione di un cardinale, che lo aiuta a percorrere le tappe di una brillante carriera ecclesiastica culminante nel soglio pontificio. Può darsi

97 Per esempio, TOMMASO D'AQUINO 2011(1), q. 12, a. 3, ad 19, 380, 565-575: «et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus, quia bruta, ut Damascenus dicit, "magis aguntur quam agant"; unde impressiones caelestium corporum sequuntur totaliter, non autem homo qui est liberae voluntatis; nec ex hoc debet dici brutum praescium futuri, quamvis ex eius actu alicuius futuri significatio accipi possit; quia non agit ad significationem futuri quasi rationem sui operis cognoscens sed magis a naturae instinctu ductum»; TOMMASO D'AQUINO 2011(2), 2, 1-6, 22, 165-181: «Et dicendum quod Deus preuidit unicuique rei ea quibus possit conseruari in esse, secundum sue nature capacitatem; et ideo homini dedit rationem per quam conferendo potest sibi adinuenire remedia contra nociua. Et quia in brutis deficit ratio, ordinauit ut quod ex ratione deficit natura suppleret; et ideo talibus data sunt arma et operimenta naturaliter, que homo per artem sibi acquirit. Similiter etiam creata est eis quedam uis naturalis estimationis, impellens ea ad operandum opera sue speciei; unde potius aguntur quam agant, ut dicit Damascenus; et cum natura inferior reguletur per naturam superiorem et moueatur, relinquntur in ipsis impressiones superiorum motuum fricantium huiusmodi motum per quem moventur ad prouidendum sibi in necessariis».

98 *Infra*, Appendice, II.A, 5; II.B, 5.

99 HAMESSE 1974, 250, 7: «Bona fortuna est appetitus naturalis datus a deo movente totam naturam». Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1248a24-27.

che questa messa in scena intenda soltanto soddisfare la vena beffarda di Pomponazzi, che non risparmiava maliziose arguzie sui costumi del clero; ma non si può del tutto escludere l'intenzione di immettere la vicenda in una dimensione sovra-personale. In prima istanza il 'fortunato' dell'*Examen* esemplifica del tutto tradizionalmente quella tipologia di individui che *ut in pluribus* divengono *subiectum* su cui si esercita la causalità efficiente delle stelle: il successo del giovane a Roma (avrebbe detto Aristotele) sembra «sia dovuto a dio», perché il *bene fortunatus* ha «in sé un principio tale che è più potente dell'intelletto e della deliberazione» e segue «l'impulso» o «l'ispirazione».[100] Tuttavia nella versione di Pomponazzi la particolarità del destino di questo fortunato, che lo porta a rivestire un ruolo anche politico, sembra altresì assegnargli le fattezze di un *instrumentum* attraverso cui si esplica l'*intentio* superiore. Qualche volta, infatti, il disegno universale oltrepassa i confini dell'ordinario *secundum naturam* (la costruzione di un nido, la tessitura di una tela) e diviene un intervento straordinario, *praeter naturam*, che investe la storia dell'intera umanità (o almeno di una sua parte). Suggerisce questa connessione un passo del *De incantationibus*:

> Ma perché dilungarmi ancora su questo argomento? Sebbene sia possibile constatare il dominio della fortuna e del cielo su molti aspetti della vita, in questo nostro tempo li vediamo all'opera soprattutto nella curia romana. Uomini di padre e patria ignoti, privi di scienza e di coscienza, indegni di qualsiasi considerazione, estranei a qualunque virtù – insomma, uomini di nessun valore – talvolta giungono ugualmente alla carica più alta e, dopo esserci giunti, sono peggiori degli altri; di questo, in verità, non si può trovare nessun'altra spiegazione, se non il fatto che agli enti divini e ai corpi celesti così è piaciuto.[101]

100 ARISTOTELE 1988, VIII, 2, 1248a32-33, b3-5, 189.

101 POMPONAZZI 2013, 10, 213. La fonte di Pomponazzi è probabilmente BRACCIOLINI 1993, II, 764-779, 801-808: «Pontificatus hic est Romanae urbis, quem, cum sit longe omnium maximum inter Christianos imperium, saepe aut infimis hominibus aut nulla aliqua excellentiori virtute notis demandari videmus, ut in eis nil aliud praeter fortunae violen-

La fortuna, «che si dice essere un dio»,[102] è il volto a noi ignoto dell'interconnessione delle cause stabilita *ab aeterno*; è, insomma, il fato, come chiariranno il *De incantationibus* e il *De fato* – disposizione ordinata del cosmo, scansione inesorabile degli eventi, legge del divenire che dal Primo Motore attraverso le cause intermedie si realizza nella sfera sublunare governando il tutto. La 'cura' che il supremo artefice esercita sul mondo non è concettualmente distante dall'ordine che l'ottimo *strategos* di Aristotele impone al suo esercito:[103] è infatti trasmissione del movimento che nel mondo sublunare diventa la vita delle singole cose.[104]

---

tiam atque impetum valuisse constet. […] Nam pontifices ipsos, praeter admodum paucos, si recte animum advertas, quid aliud quam fortunae mirandam potentiam dices? Quos tanquam reges Egyptios, ex infimo quandoque hominum genere viros, nulla in re praestantiores reliquis, immeritos atque indignos ad tantum fastigium sublatos nostra secula conspexerunt, ut saepius addubitare cogar Deine providentia ac nutu tanta imperii moles, an fato casuque temere ducatur» (ho lievemente modificato la grafia). Vi attinge verosimilmente anche Francesco Vettori nella famosa missiva inviata a Niccolò Machiavelli il 15 dicembre 1514, in MACHIAVELLI 1971, *Lettere*, 1186a: «Sed, crede mihi, fatis agimur. Legi, superioribus diebus, librum Pontani *De fortuna*, noviter impressum […]: in quo aperte ostendit nihil valere ingenium neque prudentiam neque fortitudinem neque alias virtutes, ubi fortuna desit. Rome, de hac re, quotidie experimentum videmus. Aliquos enim cognoscimus ignobiles, sine literis, sine ingenio, in summa esse auctoritate. Tamen acquiescendum est». Sul dominio della fortuna nella curia romana, POMPONAZZI 1519, II, 56, 97v: «Quia proprie Romae fortuna dominatur, ideo do exemplum; quod habiturus summum bonum papatum et pariter deficit, dicitur hic diffortunatus; habiturus malum et liberatus, dicitur eufortunatus». Lo spunto di BACCHELLI 2007, 32, nota 18, che rileva nel *De fato* echi della visione astrologico-deterministica di Giovanni Pontano (in particolare del *De fortuna*), è estensibile anche al *De incantationibus* e potrebbe trovare riscontro testuale nei corsi pomponazziani ancora inediti.

102 *Infra*, Appendice, II.B, 5. Il riferimento può essere alle indicazioni già fornite nell'esposizione del commento al *textus* 53, in cui Pomponazzi riportava il commento di Tommaso. POMPONAZZI 1519, 53, 96v: «Thomas autem continuavit. Dicit quod vult ostendere quae opinio dictarum sit vera, ut taxet et examinet illas opiniones etc. In duas autem secatur partes, quoniam in prima ostendit quantum veritatis continet tertia opinio, quae dixit fortunam esse quoddam numen gubernans mundum, sicut Gentiles fecerunt templum deae Fortunae, ut recitat Valerius».

103 ARISTOTELE 1831, vol. II, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a13-15.

104 BERTI 2005, 39-67.

La teleologia della natura si manifesta necessariamente e uniformemente in tutti gli enti, che perseguono inconsapevolmente il proprio fine secondo i modi appropriati a ciascuna forma – nelle piante, che difendono i frutti proteggendoli con le foglie; nella formazione del feto, organizzato mirabilmente dallo *spiritus genitivus*; negli animali, che si procurano il cibo e allevano la prole; nel *bene fortunatus*, arrendevole strumento dell'impulso con cui i cieli mettono in atto la trama complessa del divenire.

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

APPENDICE

Testimoni e criteri di edizione.

I – Il *Dubium*, discusso nel 1514, è conservato ai fogli 123*v*-124*r* del ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533 (*P*), PETRI POMPONATII *Fragmenta super libros Physicorum* (libri I-V e VII-VIII). La trascrizione è di Gregorio Frediani, uditore di Pomponazzi dall'autunno 1519 al giugno 1523, che nel 1522 copiò un esemplare della *reportatio* annotata da un ignoto frequentatore delle lezioni del 1514, «fra Ia. scolarem». Cfr. NARDI 1965, 69-70; LOHR 1980, 653-654, 18.

II.A – L'*Examen*, discusso nel 1519, è conservato al foglio 104r-v del ms. Biblioteca civica di Arezzo, 390 (*A*), PETRI POMPONATII *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*. Questo ms., unitamente al ms. 389 della stessa Biblioteca, raccoglie le *reportationes* di corsi sulla *Fisica* (libri I-III e VII-VIII) risalenti ad anni accademici diversi. In particolare, nel ms. 390, 73r-80v, è contenuta la trascrizione delle lezioni 1514 sul secondo libro della *Fisica* limitatamente ai *textus* 1-17 (e prime linee del *textus* 18). Segue, 81r-110v, la trascrizione di altra mano della *reportatio* acefala e mutila del corso 1519 dal *textus* 18 al *textus* 92. NARDI 1965, 69-70, suggeriva dubitativamente di identificare in Gregorio Frediani il copista del fascicolo contenente il corso più recente; l'ipotesi, accolta come certa da LEMAY 1957, XV, nota 1, è smentita sulla base dell'analisi paleografica da REGNICOLI 2011, 54-55. La stessa Regnicoli propone una accurata ricostruzione della fisionomia originaria dei due mss. aretini (i cui fascicoli risultano oggi scambiati dopo un errato restauro novecentesco) e dei criteri del loro allestimento, avviato presumibilmente nel gennaio del 1523 a opera di

uno studente che provvide a trascrivere personalmente le *reportationes* di alcuni corsi, mentre per altri corsi (e per il *De incantationibus* e il *De fato*) fece ricorso a materiale trascritto da altri due copisti, forse con l'intenzione, mai realizzata, di ricopiarli successivamente. Cfr. NARDI 1965, 69-70; LOHR 1980, 650, 6; REGNICOLI 2011, 43-71.

II.B – Il *Marginale*, che testimonia frammentariamente la discussione del 1519, è contenuto nel già citato ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533, ai fogli 123v-124r. Dopo aver interamente trascritto l'*Expositio* del 1514, Frediani ebbe modo di confrontarla con una copia della *reportatio* che conteneva il resoconto delle lezioni svolte sullo stesso argomento nel 1519; ne estrapolò parti di commenti e discussioni di questioni, annotandole sul margine dei fogli già trascritti in corrispondenza con la disposizione testuale del corso più antico. Il testo del *Marginale* è divenuto parzialmente illeggibile per una larga macchia di inchiostro e per la rifilatura dei fogli. Cfr. NARDI 1965, 70.

Nella trascrizione ho uniformato la grafia, che in ciascuno dei due copisti presenta scempiamenti, raddoppiamenti e vezzi peculiari. Ho adottato sistematicamente il dittongo *ae*. Ho modernizzato maiuscole e punteggiatura e ho introdotto una scansione in paragrafi. In parentesi uncinate ho inserito le integrazioni che mi sono sembrate opportune per una migliore comprensione del testo. Ho mantenuto in testo le numerose ripetizioni che riflettono l'andamento del linguaggio parlato. Non segnalo le cancellature e integro tacitamente le correzioni del copista. Nella trascrizione del *Marginale* segnalo tra parentesi tonde le pochissime lezioni che il guasto del ms. consente di ricostruire congetturalmente. I limitati interventi emendativi effettuati sulla lezione dei mss. sono raggruppati qui di seguito secondo l'esponente progressivo

che li segnala nel testo:

a. Unde] Unum (?) *P*; b. agunt] non *praem. P*; c. spontaneae] spintuneae *A*; d. bombices] bocabres *A*; e. vel] non *A*; f. sensate] sensata *A*; g. faceretne] facietne vel *praem. A*; h. disposita] indisposita *A*.

PIETRO POMPONAZZI

DUBITATIONES (PHYS. II, T. 80)

I: BOLOGNA 1514

< *DUBIUM* >

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6533, 123v-124r

<1> Dubitatur hic quia Philosophus intendit probare naturam agere propter finem ex his quae manifesta sunt in animalibus cognoscentibus.[105] Modo quaeritur an ista animalia faciant hoc per naturam quae est materia, an per naturam quae est forma.[106] Et videtur quod non per naturam quae est materia, quia materia non est principium actionis, sed ipsius est pati et principium est cuiuscunque passionis.[107] Ergo dicendum erit quod agunt per formam. Modo forma istorum animalium est anima sensitiva et non aliud;[108] oportet ergo quod cognoscant, quia anima talis est quae cognoscit. Modo talia non cognoscunt finem, quia talis fit cognitus ex aliqua priori sensatione; modo talia animalia nunquam senserunt suos pullos.

105 ARISTOTELE 1562, vol. IV, *Physica*, II, t. 79-80, 78I-K: «Maxime autem manifestum est in caeteris animalibus, quae neque arte, neque inquirendo, neque deliberando faciunt. Quapropter dubitant quidam, utrum intellectu aut quodam alio operentur et aranei et formicae et huiusmodi. Paulatim autem sic procedenti et in plantis apparet conferentia quaedam fieri ad finem, ut folia propter fructus cooperimentum. Quare, si et natura facit et propter aliquid hirundo nidum facit et araneus telam et plantae folia gratia fructuum et radices non sursum, sed deorsum gratia nutriendi, manifestum est quod est causa talis in iis, quae natura fiunt et sunt».

106 HAMESSE 1974, 145, 55: «Forma dicitur natura, materia dicitur natura». Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *Physica*, II, 1, 193a28-31,

107 HAMESSE 1974, 133, 219: «Potentia activa est principium transmutandi aliud in quantum aliud»; 220: «Potentia passiva est principium transmutandi ab altero in quantum ab altero»; 177, 38: «Materia est potentia, forma vero actus». Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Metaphysica*, IX, 1, 1046a9-13; vol. I, *De anima*, II, 1, 412a9-10.

108 HAMESSE 1974, 178, 50. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *De anima*, II, 3, 414a29-b2, 415a1-10.

<2> Hic sunt duo modi dicendi. Primus est Burlaei et impugnatur a Paulo Veneto primo et tandem conceditur.[109] Et est quod talia animalia sic agunt ex tali instinctu sibi congenito, sicut dicemus de aliquo homine cum scientia generato, quae sibi fuerit a primordio suae generationis sibi congenita, sicut fuit Salvator noster benedictus. De quo dubitat maledictus iste Averrois in libro *De somno et vigilia* et in libro *De divinatione*.[110] Et ad dubitationem dicit Burlaeus quod non omnis scientia fit ex sensatione praevia.

<3> Sed ista opinio est expresse contra Aristotelem et forte etiam contra veritatem; et hoc per duo convincitur. Primo quia Aristoteles fuisset diminutus: non enim unquam dicit quod aliqua sit scientia, quae non ex praeexistenti fiat cognitione; et deficiente aliquo sensu impossibile est acquirere scientiam illius sensus, et primo et secundo *Posteriorum*.[111] Similiter, si hirundo non videret paleam et lutum, nunquam faceret nidum; vel, si faceret, dicatur quod natura fuit superflua in dando illis illos sensus,[112] cum eis non indigeant, habendo talem scientiam infusam.

<4> Est alia responsio quod ista animalia agunt per naturam, non per cognitionem; et hoc non est impossibile, sicut videmus de spiritu genitivo, qui non cognoscit et tamen agit mirabilia. Sed dices: Haec responsio videtur impossibilis; cuius ratio est quia Aristoteles dixit se velle deducere in cognoscentibus naturam agere propter finem. Ad quod respondetur quod, quantumcunque

109 BURLEY 1501, II, 80, 56vb-57ra (*supra*, note 20-25); PAOLO VENETO 1499, II, 80, n1r-v (*supra*, note 31-34).

110 AVERROÈ 1562, vol. VI, *De divinatione*, 36K-37A (*supra*, nota 29).

111 HAMESSE 1974, 311, 1: «Omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione»; 317, 70: «Si aliquis sensus defecerit, necesse est scientiam illius sensus deficere»; 321, 120: «Ex sensu nobis fit memoria, ex multis memoriis experimentum». Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *Posteriora analytica*, I, 1, 71a1-2; I, 18, 81a38-40; II, 19, 100a3-5.

112 HAMESSE 1974, 188, 168: «Natura nihil facit frustra, unde non deficit in necessariis, nec abundat in superfluis». Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *De anima*, III, 9, 432b21-23.

aliqua talis operatio indigeat sensu, puta quo ad capiendum paleam et fimum, sed quo ad modum <quo> construetur non indiget sensu, quod habet illum ex natura, sicut artifex ad faciendum artificium oportet quod habeat scientiam de materia artificii et de constructione, aliter non esset bonus artifex: unde ego cognosco lapides et calcem et tamen nescio construere domum. Et similiter est de prophetis, sicut dicit Aristoteles, tertia particula *Problematum*,[113] qui dicunt vera et tamen nesciunt quid dicant, licet aliqualiter cognoscant hominem et asinum.[114]

| 124*r* | Sed dices: Per quam ergo naturam talia animalia agunt illud? An per substantiam an per accidens? Credo fortassis per accidens, scilicet per naturales potentias;[115] et maxime secundum Thomam, qui tenuit quod per eiusmodi naturales potentias et habitudines.[116] Unde[a] est quod faciunt hoc per aliquas qualitates; et credo quod sint de secunda specie, licet posset dici quod sint habitus vel dispositio.[117] Posset etiam dici quod faciunt hoc per animam, quae est agens principale; neque hoc est mirum, maxime si tenemus quod potentiae animae sint idem naturaliter quod ipsa anima.[118]

<5> Sed illud quod dicit Commentator, quod ista cognoscunt et agunt[b] propter finem,[119] non videtur verum, quia quomodo hirundo, quae nunquam novit pullos, potest construere nidum? Et de facto construit; et tamen nunquam vidit filios suos; sed quaelibet cognitio ortum habet a sensu.[120] Vel, si aliquid dicatur de hirundine, fiat argumentum de animalibus genitis ex putredine, ut

113 ARISTOTELE 1831, vol. II, *Problemata*, XXX, 1, 954a40.
114 *Zaccharia*, 9, 9; *Matteo*, 21, 1-5 (*supra*, nota 35).
115 TOMMASO D'AQUINO 1988, I[a], q. 77, a. 1, ad 5 (*supra*, nota 40).
116 *Ibid.*, I[a], q. 78, a. 4 (*supra*, nota 51).
117 PAOLO VENETO 1499, II, 80, n1rb (*supra*, nota 41).
118 GREGORIO DA RIMINI 1979, II, d. 16, q. 3, a. 1, 356-359 (*supra*, nota 42).
119 AVERROÈ 1562, vol. IV, *Physica*, II, 80, 79A (*supra*, nota 5).
120 ARISTOTELE 1831, vol. I, *Posteriora analytica*, I, 1, 71a1-4.

sunt muscae etc. Dicitur quod eiusmodi animalia faciunt hoc non quod cognoscant pullos, sed quia sic natura ea dirigit ad sic operandum; et agens naturale sic illa dirigit, sicut dicitur de bene fortunatis et male fortunatis.[121]

II.A: Bologna 1519

Examen

Arezzo, Biblioteca civica, ms. 390, 104r-v

<1> Dicam quaedam quae forte erunt tertia pars praedicationis Plebanae etc.[122] Movet Burlaeus unam dubitationem grandem, quia textu 80 <Aristoteles> dixit quod naturam agere propter finem patet in animalibus agentibus, ut araneis et hyrundinibus, quae agunt propter finem, cum et colligant festucas et lutum et componant nidum: sic faciunt, ut patet, propter finem; et agunt non arte, quia non habent rectam rationem factibilium,[123] cum et ars sit universalium,[124] quorum est intellectus;[125] neque ex inquisitiva et deliberatione operantur: ergo natura; ergo natura operatur propter finem in illis. Haec dicta fuere.

<2> Dicit Burlaeus: Hic est grande dubium quia, si istae bestiolae hoc faciunt,

121 Hamesse 1974, 250, 7: «Bona fortuna est appetitus naturalis datus a deo movente totam naturam». Cfr. Aristotele 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1248a24-27 (*supra*, nota 99).

122 Arlotto 1531, III, n.p. (cfr. *supra*, nota 63).

123 Hamesse 1974, 240, 111: «Ars est recta ratio factibilium». Cfr. Aristotele 1831, vol. II, *Ethica nicomachea*, VI, 4, 1140a21-22.

124 Hamesse 1974, 115, 6: «Experientia est cognitio singularium; ars vero universalium». Cfr. Aristotele 1831, vol. II, *Metaphysica*, I, 1, 981a15-16.

125 Hamesse 1974, 319, 93: «Sensus est singularium; scientia vero universalium». Cfr. Aristotele 1831, vol. I, *Posteriora analytica*, I, 31, 87b37-39.

ut nono *De historiis* Plinius et Aristoteles,[126] et agunt propter finem, ergo illum intendunt; ergo illum cognoscunt; sed sunt hirundines in primo suo ortu nunquam cognoscentes filios: quomodo ergo intendunt sic? Similiter multae araneae spontaneae[c] nunquam viderunt muscas: quomodo ergo intendunt telam propter illas, scilicet ut illas capiant? Unde refert Avicenna quod in quadam regione nati sunt bombices[d] putridi, constituentes sericum;[127] et tamen nunquam viderunt. Et sic non videtur quod intendant finem, quum intentum non habeant, nisi sit cognitum aliqualiter; sed nullo sensu, ut patet, hoc noverunt; ergo etc. Similiter apparet quod sunt quaedam aves miraculose fere operantes. Quis haec docuit? Quomodo? Ergo etc. Ponit Burlaeus responsionem non peripateticam, licet contra illam credo non posse fieri demonstrationem. Dicit quod natura, quando generat haec animalia, dat sibi artem et cognitionem suarum operationum, discurrendo sic et in araneis et hirundinibus etc.; quibus dat qualitatem illam operandi, sicut dat natura eisdem suos proprios colores et accidentia etc.[128] Quare habetur quod est aliqua cognitio non praesupponens sensum etc. Unde distinguit de triplici prudentia: una cum intellectu, quae est hominum; alia est ex memoria praeteritorum; alia, quae nullam presupponit cognitionem sensitivam, sed data est a natura, insita in principio generationis.[129] Et hic imitatur Platonem, qui dixit quod formans Deus animam dat sibi et bona et scientias, quarum obliviscit<ur> ingrediens hoc

126 PLINIO 1909, X, XLIX, 92; XI, XXVIII, 79-84, XXXVI, 108-110; ARISTOTELE 1831, vol. I, *De historia animalium*, IX, 7, 612b18-27; 38-39, 622b19-623a24.

127 AVICENNA 1508, 59v: «in una civitate Saracenorum, que dicitur Scealikam, post pluviam magnam que fuit ibi, videbantur bombices cooperientes terram per miliaria multa; et quilibet illorum texuit super se sericum; et exiverunt post, volantes a latere, et fecerunt semen. Sed istud sericum non erat continuatum, nec poterat reduci ad continuitatem per aliquod genus calamistri; et tunc non curaverunt homines de illo semine. Et credo quod, si illi homines dedissent pullis suorum ovorum folia bona mori, venissent ad completam speciem et generassent bonum sericum».

128 BURLEY 1501, II, 80, 56vb-57ra (*supra*, note 20-21).

129 *Ibid.*, 57ra (*supra*, nota 22).

caducum corpus.[130] Sic igitur aranea non videns <muscam> facit telas: est haec a natura data cognitio, non habens ortum a sensu aliquo etc.; haec Burlaeus.

<3> Haec responsio habet dicere quod non omnis doctrina etc. fit ex praeexistenti cognitione.[131] Quo dato, quid prohiberet homines nasci sic cum scientiis et artibus? Quod non sonat auribus peripateticis; quod tamen est tenendum fide quod anima Christi et Salamon habuerit scientiam Spiritu sancto, non tamen natura, sicut et beata Virgo. Tenent tamen aliqui quod et natura nascuntur aliqui doctissimi, ut Plutarchus in *Vita Numae Pompilii*;[132] quod et Plato asseruit,[133] sicut et mirabile videtur quomodo aliquis sciat sic componere pannos sericos, nisi a Deo et natura hoc datum fuerit.[134] Et Averroes in *De somno et vigilia* dicit hoc, neque negando neque affirmando, quod tales sunt homines nobiscum aequivoce.[135] Aristoteles tamen negat in *De sensu et sensato*; et in secundo *De anima* <dicit> quod in istis generabilibus non est scientia sine sensu.[136] Quid ergo dicendum? Vel negare Aristotelem vel Burlaeum; vel[e] quod intellexerit Aristoteles ut in pluribus etc., ut in *Apologia*, folio 26.[137] |104*v*| Non videtur tamen peripatetica haec responsio.

<4> Ideo imaginatus sum alias quod haec non fiant absque cognitione ab istis animalibus. Quomodo est hoc? Dico quod perfective est sine sensu exteriori,

130 PLATONE 2003, 44a.
131 HAMESSE 1974, 311, 1. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *Posteriora analytica*, I, 1, 71a1-2; I, 18, 81a38-40; II, 19, 100b3-5 (*supra*, nota 111).
132 PLUTARCO 1998, 1, 3, 124.
133 PLATONE 2016, 81c-d. POMPONAZZI 2011, II, 5, 207 (*supra*, nota 27).
134 POMPONAZZI 2011, II, 7, 238 (*supra*, nota 74). Cfr. PLATONE 2005, III, 678a-b.
135 AVERROÈ 1562, vol. VI, *De divinatione*, 36K-37A (*supra*, nota 29).
136 HAMESSE 1974, 197, 24: «Intellectus noster nihil intelligit sine sensu»; 183, 111: «Phantasia est motus factus a sensu secundum quem animalia multa aguntur et patiuntur». Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *De sensu et sensato*, 6, 445b16-17; *De anima*, III, 3, 429a1-2, 4-6.
137 POMPONAZZI 2011, II, 5, 208 (*supra*, nota 71).

inchoative vero non – ut, si nascatur agnus, fugit lupum. Non novit inimicitiam. Dicunt quod color lupi est res sensata; et hinc extimativa elicit speciem insensatam ex sensata[f] lupi, elicit scilicet inimicitiam;[138] et quoniam natura non deficit in necessariis,[139] sic dedit quod pandit species sensata, ex qua insensatam elicit.[140] Et pari modo hirundo vidit lutum et paleam sensate: tunc extimativa sua elicit et construit nidum. Quare differt haec a Burlaeo, quia vult quod haec non sit ars talis in istis, nisi sensus praecedant, ut dixi etc. Contra istam opinionem esset difficile demonstrare; haec scit solus Deus. Credo enim quod fugeret agnus <ut> lupum indutum pelle lupi,[141] sicut larvatos fugiunt pueri: quare videtur durum talia fari.

<5> Ponitur tamen tertius modus, qui videtur magis peripateticus et minus irrationabilis. Sicut dicit Philosophus in libro *De bona fortuna*: Bene fortunati quae operantur agunt partim cognoscendo, partim non cognoscendo[142] – ut: vis ire Romam; cognoscis iter et Romam; postea contingit quod tua formositate, verbi gratia, venis in gratiam cardinalis; et tandem fis papa. Hic partim cognovit, quia Romam, partim non, quia non putabat sic papam venturum: et hoc quia bona fortuna gubernatus fuit a Deo. Directio enim talis ad hunc finem a superis cognoscitur a sua natura; et sic est aliquod cognitum hic et aliquod non cognitum. Ita est de animalibus istis, quae cognoscunt paleam et lutum, non intendunt nidum, sed sic diriguntur a natura ad illum construendum; sic tu directus fuisti Romam eundi ab impetu et a caelo; et sic est cognita aqua, terra, festuca; finis autem non est cognitus ab istis animalibus, sed ab

138 AVICENNA 1972, I, 5, 86; AVICENNA 1968, IV, 1, 6-7 (*supra*, note 47-48).
139 HAMESSE 1974, 188, 168. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *De anima*, III, 9, 432b21-23 (*supra*, nota 112).
140 TOMMASO D'AQUINO 1988, I[a], q. 78, a. 4 (*supra*, nota 51).
141 DUNS SCOTO 1912, I, d. 3, q. 1-2, a. 4, 349b, 315 (*supra*, nota 77).
142 HAMESSE 1974, 249, 7. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1247b26-28; 1248a, 30-31 (*supra*, nota 96).

ipso Deo bene est cognitus, qui dirigit talia ad hoc construendum: directio namque talis a Deo cognoscitur.[143]

Quis docuit talia sic bene construere? Dico: quis docuit fructibus sic construere folia? In anathomia nervos, musculos quis tam bene ordinavit? Natura, natura, Deus haec dirigunt etc. Et hic modus est consonus Aristoteli, quod faciunt animalia haec et cum cognitione aliquorum et etiam absque cognitione, ut finis. Quare etc.

<6> Sed contra: Tu negas quod cognoscant finem; et tamen Commentator dicit quod apposuit hoc exemplum quia intendunt haec finem;[144] ergo cognoscunt illum; ergo etc. Respondeo: posuit Commentator de membris animalium, in quibus non est cognitio; ergo melius dicere potuisset. Vel dic quod est in talibus cognitio aliquorum et aliquorum non, ut dixi.

Aliud dubium: Quomodo esset possibile quod, sicut aranea facit telam, faceretne[g] homo vestes similiter naturaliter absque docente, quasi quod responsio Burlaei valeat? Dico quod est hoc ars Dei et naturae et non cognoscit quod facit: sic aranea et anima sic disposita[h] operatur, non ponendo et multiplicando qualitates insitas; et dic etc., ut capitulo quinto secundi libri *Apologiae* etc. etc.[145]

II.B: Bologna 1519

< *Marginale* >

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6533, 123v -124r

143 Hamesse 1974, 250, 7. Cfr. Aristotele 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1248a24-27 (*supra*, nota 99).
144 Averroè 1562, vol. IV, *Physica*, II, 80, 79A (*supra*, nota 5).
145 Pomponazzi 2011, II, 5, 215-217 (*supra*, nota 58).

<1> Dubitatio est ista, quia si istae bestiolae agunt propter finem, ergo intendunt; si intendunt, ergo cognoscunt; sed non cognoscunt, quia puta hirundines, quae nunquam fecerunt filios, non cognoscunt eos; et multa alia huiusmodi possunt fieri argumenta (…).[146] Quis docuit sic operari? Et tamen aequaliter omnes operantur.

<2> De hoc respondet Burlaeus; et consistit in hoc, (quod) quando natura generat hirundines et eiusmodi, sicut dedit illis propriam figuram et colorem, ita dedit artem et cognitionem istarum rerum.[147] Et est simile illi quod dicit Plato de anima humana, qui dicit: Quando deus fecit ipsam, fecit perfectissimam.[148] Et dicit Burlaeus quod ista cognitio talium animalium dicitur prudentia naturalis.[149] Unde concedet quod (est) aliqua cognitio, quae non habet ortum a sensu. Et secundum Burlaeum nihil prohibet homines nasci cum scientia, ut de Christo et aliis; sed dicimus nos Christiani quod fuit a Spiritu sancto, licet Commentator in *De somno e<t> vigilia* dicat: Si qui sint, qui nascantur cum scientiis, sunt homines aequivoce;[150] unde non negat nec concedit.

<3> Aristoteles tamen hoc negat, quia omnis doctrina est ex praeexistenti cognitione.[151] Unde si volumus tenere responsionem Burlaei, dicamus vel quod Aristoteles nescivit hoc: non enim fuit deus; vel quod intellexit ut in pluribus, scilicet: est ex praeexistenti cognitione ut in pluribus. Dico tamen quod responsio Burlaei non est peripatetica. Et in glosa, scilicet 'ut in pluribus', de-

146 Seguono alcune parole coperte da una macchia.
147 BURLEY 1501, II, 80, 56vb-57ra (*supra*, nota 21).
148 PLATONE 2003, 41d-42e.
149 BURLEY 1501, II, 80, 57ra (*supra*, nota 22)
150 AVERROÈ 1562, vol. VI, *De divinatione*, 36K-37A (*supra*, nota 29).
151 HAMESSE 1974, 311, 1. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *Posteriora analytica*, I, 1, 71a1-2 (*supra*, nota 111).

struit textum, quia dicit <Aristoteles>: «Omnis doctrina | 124*r* |et omnis disciplina etc.».

<4> Ideo relinquimus eam, non quia sine ratione, sed quia non peripatetica, et aliam ponimus, quae est quod nec hirundo etc. operatur sine cognitione inchoative, non tamen perfective. Unde, sicut nos videmus, si nascitur lupus et agnus, lupus persequitur agnum et agnus fugit lupum ; non tamen agnus prius vidit lupum. Dicimus quia lupus habet colorem et figuram, quae est res sensata et orribilis; et ex ista specie sensata aestimativa agni elicit speciem insensatam, scilicet inimicitiam; et sic fugit ipsum.[152] Ita hirundo facit nidum, quia vidit lutum, paleam, quae (sunt) res sensatae; et ex iis sensatis <hirundines> cognoscunt insensata, id est quae nunquam viderunt, scilicet filium. Et ista est secunda responsio. Domini, esset difficile demonstrare contra istam opinionem. Tamen mirabile videtur quod ex cognitione luti et paleae cognoscant nidum etc.

<5> Ideo ponitur tertia responsio, quae videtur peripatetica et minus (irration)abilis. Nam, ut dicit Aristoteles in libro *De bona fortuna*: Bene fortunati et mali fortunati quae agunt partim agunt cognoscendo, partim non cognoscendo.[153] Verbi gratia: quis vult ire Romam propter aliquem negocium; oportet quod cognoscat negocium et iter etc.; postea vel propter pulcritudinem fit cardinalis et tandem papa. Hoc tamen non cognoscit et nihil aliud fuit quod fecit ipsum papa<m> nisi fortuna, quae dicitur esse Deus. Ita est de istis animalibus: nam hirundo cognoscit terram et festucam; non tamen cognoscit nidum nec illum intendit; unde portat paleam et terram et quod faciat nidum

152 AVICENNA 1972, I, 5, 86; AVICENNA 1968, IV, 1, 6-7 (*supra*, note 47-48).
153 HAMESSE 1974, 249, 7. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1247b26-28; 1248a, 30-31 (*supra*, nota 96).

dirigitur a natura, sicut accidit de bene fortunato.[154] Patet ergo quod in his animalibus est quid cognitum et quiddam non cognitum, id est nidus; et finis (tamen) est cognitus (a Deo).

<6> Sed stante ista tertia responsione, cadit dubium, quia Commentator in principio huius <commenti> dicit quod Aristoteles apposuit exemplum de istis animalibus, quia ista agunt per cognitionem;[155] modo ista tertia responsio dicit quod non cognoscunt. Ad hoc respondetur quod re vera Commentator non ita bene dixit, sicut debebat dicere, quia Aristoteles posuit exemplum de plantis quoque, quae non habent cognitionem. Vel dicamus quod Commentator intellexit quod talia animalia agunt cum cognitione aliquali, sicut nos diximus in tertia responsione quod aliquid cognoscunt et aliquid non. Et hoc est habere aliqualem cognitionem.

154 HAMESSE 1974, 250, 7. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1248a24-27 (*supra*, nota 99).
155 AVERROÈ 1562, vol. IV, *Physica*, II, 80, 79A (*supra*, nota 5).

BIBLIOGRAFIA

Fonti

ALBERTO MAGNO 1920 = ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus libri XXVI nach der Cölner Urschrift*, ed. Hermann Stadler, Bd. II, Münster i. W., Aschendorff 1920.

ARISTOTELE 1562 = ARISTOTELIS *Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Junctas 1562-1574 (rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva 1962).

ARISTOTELE 1831 = *Aristoteles graece*, ed. Immanuel Bekker, Berlin, Reimer 1831.

ARISTOTELE 1996 = ARISTOTELE, *Fisica. Libri I e II*, a cura di F. Franco Repellini, Milano, Mondadori 1996.

ARISTOTELE 1988 = ARISTOTELE, *Grande etica. Etica eudemia*, a cura di A. Plebe, Bari, Laterza 1988.

ARLOTTO 1531= *Facezie, piacevoleze, fabule e motti del Piovano Arlotto*, Venezia, Bernardino Bindoni 1531.

AVERROÈ 1562 = AVERROIS *Commentaria*, in ARISTOTELIS *Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Junctas 1562 (rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva 1962).

AVICENNA 1508 = AVICENNA *De animalibus*, in AVICENNAE *Opera in lucem redacta*, Venezia, per Bonetum de Locatellis 1508 (rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva 1961, ff. 29*r*-64*r*).

AVICENNA 1968 = AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus IV-V*, ed. S. van Riet, Louvain-Leiden, Éditions Orientalistes-Brill 1968.

AVICENNA 1972 = AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, ed. S. van Riet, Louvain-Leiden, Peeters-Brill 1972.

BRACCIOLINI 1993 = POGGIO BRACCIOLINI, *De varietate fortunae*, ed. O. Merisalo, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia 1993.

BURLEY 1501 = GUALTERI BURLAEI *Expositio in libros octo De physico auditu Aristotelis Stagerite*, emendata per Nicoletum Verniam Theatinum, Venezia, per Bonetum Locatellum 1501 (ripr. anast. Hildesheim, Olms 1972).

DUNS SCOTO 1912 = IOANNIS DUNS SCOTI *Commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri Sententiarum*, ed. Mariano Fernandez Garcia, Quaracchi, tipografia Collegio S. Bonaventura 1912.

GREGORIO DA RIMINI 1979 = GREGORII ARIMINENSIS *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum: Super Secundum*, ed. Damasus Trapp, Berlin, de Gruyter 1979.

IAVELLI 1567 = CHRYSOSTOMI IAVELLI *Quaestiones naturales super octo libros Physicorum Aristotelis*, Lugduni, apud haeredes Iacobi Iunctae 1567.

JANDUN 1497 = JOHANNIS DE GANDAVO *Quaestiones perutiles super tres libros De anima Aristotelis*, Venetiis, per Otinum Papiensem 1497.

NIFO 1503 = AUGUSTINI NYPHI *Liber de intellectu. Accedunt de daemonibus libri tres*, Venetiis, per Petrum de Querengis 1503, ff. 76v-83v.

NIFO 1508 = AUGUSTINI NYPHI *Aristotelis Physicarum acroasum, hoc est naturalium auscultationum liber*, Venetiis, per Bernardinum de Locatellis 1508.

PAOLO VENETO 1499 = PAULI VENETI *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis necnon super commento Averois cum dubiis eiusdem*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis 1499.

PLATONE 2003 = PLATONE, *Timeo*, a cura di Francesco Fronterotta, Milano, Rizzoli 2003.

PLATONE 2005 = PLATONE, *Le leggi*, a cura di Franco Ferrari, Silvia Poli, Milano, Rizzoli 2005.

PLATONE 2016 = PLATONE, *Menone*, a cura di Franco Ferrari, Milano, Rizzoli 2016.

PLINIO 1909 = C. PLINII SECUNDI *Naturalis historia. 2: Libri VII-XV*, ed. Karl May-

hoff, Leipzig, Teubner 1909.

PLUTARCO 1998 = PLUTARCO, *Vita di Numa*, a cura di Angelo Meriani, in *Vite*, vol. VI, a cura di Angelo Meriani, Rosa Giannantonio Andria, Torino, UTET 1998, pp. 124-185.

POMPONAZZI 1512 = PETRI POMPONATII *Expositio in duodecimum Metaphysicae Aristotelis*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 52 inf., ff. 179v-288v.

POMPONAZZI 1514 = PETRI POMPONATII *Fragmenta super libros Physicorum*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533, ff. 1r-146v.

POMPONAZZI 1519 = PETRI POMPONATII *Super secundum Physicorum*, Arezzo, Biblioteca civica, 390, ff. 81r-110v.

POMPONAZZI 1999 = PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, trad. it. di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Olschki 1999.

POMPONAZZI 2004 = PIETRO POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, trad. it. di Vittoria Perrone Compagni, Torino, Aragno 2004.

POMPONAZZI 2011 = PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*, trad. it. di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Olschki 2011.

POMPONAZZI 2013 = PIETRO POMPONAZZI, *Le incantazioni*, trad. it. di Vittoria Perrone Compagni, Pisa, Edizioni della Normale 2013.

RICCI 1514 = PAULI RICCII *In Apostolorum Symbolum iuxta Peripateticorum dogma dialogus perplane ac summo ingenii acumine lumini gratiae lumen conciliat naturae*, Augsburg, [Miller] 1514.

TOMMASO D'AQUINO 1953 = THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputate de potentia*, ed. Paolo M. Pession, Torino, Marietti 1953.

TOMMASO D'AQUINO 1988 = THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1988.

TOMMASO D'AQUINO 2011(1) = THOMAE DE AQUINO *Quaestiones disputate de veritate*, ed. A. Dondaine, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. XXII, vo-

lumen II, fasc. 1, Romae, Ad Sanctae Sabinae 1970.

TOMMASO D'AQUINO 2011 (2) = THOMAE DE AQUINO *Expositio super Isaiam ad litteram*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. XXVIII, Roma, Editori di San Tommaso 1974.

Studi

BACCHELLI 2007 = FRANCO BACCHELLI, «Appunti sulle concezioni religiose di Giovanni Pontano, Antonio Galateo, Mario Equicola e Pier Andrea da Verrazzano», in ANNA RITA ANGELINI, PIERRE CAYE (eds.), *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, Firenze, Olschki 2007, 21-57.

BERTI 2005 = ENRICO BERTI, *Nuovi studi aristotelici. II: Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana 2005.

BIANCHI 2003 = LUCA BIANCHI, *Saggi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo 2003.

FERRI 1876 = LUIGI FERRI, *La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito dell'Angelica di Roma*, Roma, Salviucci 1876.

GUASTINI 2005 = DANIELE GUASTINI, «Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione», *Isonomia. Rivista elettronica dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino "Carlo Bo"* (2005), www.uniurb.it/filosofia/isonomia (ultimo accesso 1 settembre 2019).

HAMESSE 1974= JACQUELINE HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts 1974.

HASSE 2000 = DAG NIKOLAUS HASSE, *Avicenna's* De Anima *in the Latin West. The formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, London-Torino, Warburg Institute-Aragno 2000.

LEMAY 1957 = RICHARD LEMAY, «Prolegomena», in PETRI POMPONATII *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, ed. R. Lemay, Lugano, Thesaurus Mundi 1957, pp. IX-LXII.

LOHR 1980 = CHARLES LOHR, «Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors Pi-Sm», *Renaissance Quarterly* 33 (1980), 623-734.

LO PRESTI 2017 = ROBERTO LO PRESTI, «(Dis)embodied Thinking and the Scale of Beings. Pietro Pomponazzi & Agostino Nifo on the "Psychic" Processes in Men and Animals», in STEFANIE BUCHENAU, ROBERTO LO PRESTI (eds.), *Human and Animal Cognition in Early Modern Philosophy and Medicine*, Pittsburgh (PA), University of Pittsburgh Press 2017, pp. 43-57.

MACHIAVELLI 1971 = NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze, Sansoni 1971.

NARDI 1965 = BRUNO NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier 1965.

PERLER 2012 = DOMINIK PERLER, «Why is the Sheep Afraid of the Wolf?», in MARTIN PICKAVÉ, LISA SHAPIRO (eds.), *Emotions and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 2012, pp. 32-52.

PERRONE COMPAGNI 2009 = VITTORIA PERRONE COMPAGNI, «Métamorphoses animales et génération spontanée. Approfondissements matérialistes après le *De immortalitate animae*», in JOEL BIARD, THIERRY GONTIER (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner 2009, pp. 65-81.

PERRONE COMPAGNI 2010 = VITTORIA PERRONE COMPAGNI, «La teologia di Pomponazzi: Dio e gli dei», in MARCO SGARBI (ed.), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*, Firenze, Olschki 2010, pp. 107-129.

PERRONE COMPAGNI 2011(1) = VITTORIA PERRONE COMPAGNI, «La stagione delli frumenti. Due lezioni di Pomponazzi sulla generazione spontanea», *Bruniana & Campanelliana* 17 (2011), pp. 199-219.

PERRONE COMPAGNI 2011(2) = VITTORIA PERRONE COMPAGNI, «Evidentissimi avvertimenti dei numi. Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi», *Annali del Dipartimento di Filosofia* 17 (2011), pp. 21-59.

PIRO 1999 = FRANCESCO PIRO, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli, La Città del Sole 1999.

RAMBERTI 2010 = RITA RAMBERTI, «Esegesi del testo aristotelico e naturalismo nel *De nutritione et augmentatione*», in MARCO SGARBI (ed.), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*, Firenze, Olschki 2010, pp. 315-345.

REGNICOLI 2011 = LAURA REGNICOLI, *Processi di diffusione materiale delle idee. I manoscritti del «De incantationibus» di Pietro Pomponazzi*, Firenze, Olschki 2011.

RUBINI 2013 = PAOLO RUBINI, «Pomponazzi e l'anima degli animali», in CECILIA MURATORI (ed.), *The Animal Soul and the Human Mind. Renaissance Debates*, Pisa-Roma, Serra 2013, pp. 75-95.

RUBINI 2015 = PAOLO RUBINI, *Pietro Pomponazzis Erkenntnis Theorie. Naturalisierung des menschlichen Geistes in Spätaristotelismus*, Leiden-Boston, Brill 2015.

SCHENK 2010 = GERRIT JASPER SCHENK, «Dis-astri. Modelli interpretativi delle calamità naturali dal Medioevo al Rinascimento», in MICHAEL MATHEUS *et alii* (eds.), *Le calamità ambientali nel tardo medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*, Firenze, Firenze University Press 2010, pp. 23-76.

ZAMBELLI 1982 = PAOLA ZAMBELLI, «Fine del mondo o inizio della propaganda? Astrologia, filosofia della storia e propaganda politico-religiosa nel dibattito sulla congiunzione del 1524», in PAOLA ZAMBELLI (ed.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi*, Firenze, Olschki 1982, pp. 291-368.

ZAMBELLI 1986 = PAOLA ZAMBELLI, «Many Ends for the World: Luca Gaurico Instigator of the Debate in Italy and Germany», in Paola Zambelli (ed.), *Astrologi hallucinati. Stars and the End of World in Luther's Time*, Berlin, de Gruyter 1986, pp. 239-263.