



PRIN 2010-2011

Unità di Ricerca PRIN-ILIESI

Il problema anima-corpo alla luce dell'etica
tra Rinascimento e Settecento: testi • lessico • fonti • censure

Attività 2013-2015

Consiglio Nazionale delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

<http://prin.iliesi.cnr.it>

La relazione di Francesco Paolo Raimondi, *Per un lessico di Pietro Pomponazzi: il rapporto corpo-anima e i suoi riflessi sull'etica*, è stata presentata al Seminario di studio *Il problema anima-corpo alla luce dell'etica. Pomponazzi, Vanini, Helvétius* (Roma, Villa Mirafiori, 18 marzo 2014). ©ILIESI-CNR

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

PER UN LESSICO DI PIETRO POMPONAZZI:
IL RAPPORTO CORPO-ANIMA E I SUOI RIFLESSI SULL'ETICA

I. PREMESSA

Quasi un secolo prima della pubblicazione dell'*Amphitheatrum* e del *De admirandis* di Giulio Cesare Vanini, la problematica del rapporto tra anima e corpo è trattata da Pietro Pomponazzi tra il 1516 e il 1518 nel *De immortalitate animae* e nei successivi trattati polemici, l'*Apologia* e il *Defensorium*, per essere poi ripresa in forma più radicale a pochi anni di distanza, nel 1521, con il trattato *De nutritione et augmentatione*. Si tratta di testi che oggi possiamo considerare sufficientemente esplorati, sui quali tuttavia grava ancora sul piano ermeneutico la convizione che siano frutto di faticoso travaglio esegetico, più che di una prospettiva teoretica. La questione, naturalmente, non è di poco conto perché da essa dipende l'interpretazione complessiva della figura di Pomponazzi, il quale è di volta in volta reputato un puro esegeta o un commentista di stampo medievale – e lungo questa linea interpretativa gli vengono disconosciute la sostanza del filosofo e l'originalità di pensiero – o un teoreta di più o meno stretta osservanza aristotelica, il quale sta tutto dentro la nuova temperie culturale del Rinascimento.¹ Non v'è dubbio che per quasi un venticinquennio (dal 1488 al 1514) l'attività universitaria del Peretto si è svolta prevalentemente nel commento e nella esegesi dei testi aristotelici. Tale era del resto il ruolo che Pomponazzi assegnava a sé stesso in qualità di docente universitario, come scrive Nel *Defensorium*:

Per mandato di Leone X e del Senato bolognese sono tenuto a leggere, interpretare e stabilire secondo il mio giudizio che cosa ha pensato Aristotele e che cosa si può sostenere sulla base dei principi naturali e sono costretto da un giuramento di illustrare fedelmente il pensiero di Aristotele intorno a questo e ad altri quesiti. Obbedisco ai mandati e osservo il giuramento.²

In generale si può dire che l'esplorazione della vastissima produzione inedita (ma oggi in gran parte edita) delle *reportationes* induce ad attestarsi sul primo versante interpretativo. Non

¹ Fin dai trattati anticalculatori è evidente che il Pomponazzi non è semplicemente un puro esegeta, ma altresì un teoreta. Anche G. DI NAPOLI, *Libertà e fato in Pietro Pomponazzi*, in A. LAMACCHIA (a c. di), *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, Lacaita, 1970, p. 175, e P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1983, p. 1082, si muovono in tale direzione e riconoscono che il compito di Pomponazzi è «in parte filologico e in parte filosofico». Tale è anche la posizione di W. VAN DOOREN, *Pietro Pomponazzi: Utrum anima sit mortalis vel immortalis*, «Nouvelles de la République des Lettres», I-II, 1989, p. 72: «Pomponazzi shows a growing tendency to exceed being a mere commentator and to become a systematic philosopher». Insistere sulla tesi di un Pomponazzi puro esegeta, come fanno E. GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», XXXVI, 1961, pp. 184, 188, e B. NARDI, *Introduzione* a TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Firenze, Sansoni, 1947, pp. 7-97, si rischia di perderne di vista l'originalità. Cfr. anche J. M. GARCÍA VALVERDE, *Il De immortalitate animae e i trattati apologetici*, in P. POMPONAZZI, *Tutti i trattati peripatetici*, a c. di F. P. Raimondi e J. M. García Valverde, Milano, Bompiani, 2013, pp. 87-89.

² *Defensorium*, XXX, 30: «Ex mandato enim Leonis X et Senatus Bononiensis teneor legere, interpretari et secundum iudicium meum sententiare quid senserit Aristoteles, quid per principia naturalia haberi potest, et de hoc quaesito et de aliis astrictus sum ex iuramento fideliter mentem Aristotelis aperire. Mandata sequor, iuramentum observo» (tutte le indicazioni topiche si riferiscono alla seguente edizione: P. POMPONAZZI, *Tutti i trattati peripatetici*, a c. di F. P. Raimondi e J. M. García Valverde, Milano, Bompiani, 2013).

altrettanto si può dire delle opere a stampa e soprattutto dei due trattati postumi, il *De incantationibus* e il *De fato*, che ci fanno conoscere un Peretto assai più robusto sotto il profilo teoretico. Ciò si spiega per il fatto che nelle opere a stampa egli si libera del pedissequo lavoro di mero chiosatore e di commentista legato ad una *lectio* e ad un determinato testo scelto per il corso universitario ed affronta una problematica filosofica che presuppone almeno un minimo di impegno teoretico anche quando sembra essere limitata all'ambito del mero tentativo di coerentizzare i testi dello Stagirita. Per quanto si consideri il proemio un abile stratagemma letterario, non si può trascurare il fatto che in esso sono indicate le linee direttive e programmatiche del *De immortalitate*, le quali, come dichiara lo stesso autore, si sviluppano sia sul versante teoretico di trattare la questione dell'immortalità tenendosi sul terreno della ragione naturale, senza il supporto della rivelazione e delle credenze religiose, sia sul versante esegetico di stabilire il genuino pensiero di Aristotele in materia. Così infatti lo apostrofa nella finzione letteraria del proemio Girolamo Natale (le père Noël) di Ragusa:

Se per te non è gravoso, desidererei che mi facessi comprendere soprattutto due cose: la prima è di farci sapere che cosa pensi in questa materia, escludendo la rivelazione e i miracoli e restando entro limiti puramente naturali; la seconda è di farci sapere quale pensi sia stato nella medesima materia il pensiero di Aristotele.³

Dunque Pomponazzi non è solo invitato a commentare o spiegare i testi dello Stagirita, ma anche ad esprimere il proprio pensiero e la propria posizione sulla questione proposta (*quid sentis – quamnam censes – quid existimem*). E sebbene egli adempia al proprio compito privilegiando le coordinate della psicologia aristotelica, va detto che tali coordinate erano le più idonee ad affrontare il tema dell'immortalità dell'anima nello spirito della razionalità naturale e precristiana.⁴ Sorprende se mai che egli abbia affrontato una questione così delicata e in un'ottica così radicalmente difforme rispetto alle prescrizioni imposte dalla bolla pontificia *Apostolici regiminis* (19 dicembre 1513) ad appena tre anni dalla sua pubblicazione. Ma – come giustamente rileva Perrone Compagni⁵ – egli cadde forse in un clamoroso errore di valutazione in parte giustificato dal fatto che qualche anno prima aveva pubblicamente sostenuto posizioni analoghe al cardinale Caietano e in parte dal fatto che la tesi mortalistica poteva cautelativamente essere ascritta allo Stagirita, come in fondo era stato riconosciuto dallo stesso Scoto (*Sent.*, IV, dist. XLIII, q. 2).

Ma proprio in tema di psicologia – più di quanto accadesse per altre problematiche filosofiche – i testi aristotelici presentavano dei vuoti o delle lacune su questioni rilevanti – anche se in qualche caso interne ad una intuizione religiosa estranea al pensiero antico – e comunque presentavano non pochi punti oscuri, se non addirittura in aperta contraddizione. Difficilmente compatibili apparivano le lezioni suggerite dal *De anima*, dal *De generatione animalium*, dal *De partibus animalium*, e talvolta, forse a causa dell'eccessivo laconismo, la contraddizione, o quanto meno l'oscurità del testo, emergeva anche all'interno di uno stesso capitolo del *De anima*. Sicché di fronte ad una tale complessità di dettati testuali l'indagine non poteva risolversi in un puro esercizio esegetico, ma obbligava il Pomponazzi ad una elaborazione teoretica che non di rado travalicava la mera superficie dei testi.

Le questioni più controverse, sulle cui soluzioni tra l'altro si erano tormentati gli interpreti antichi e medievali, concernevano la natura dell'attività intellettuale, tanto nel suo rapporto con

³ *De immortalitate*, proem.: «Nisi tibi molestum esset, abs te duo intelligere maxime desiderarem: primum scilicet, quid revelationibus et miraculis semotis, persistendoque pure infra limites naturales hac in re sentis; alterum vero, quamnam sententiam Aristotelis in eadem materia fuisse censes».

⁴ V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione* a P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, Olsckhi, 1999, p. LIX.

⁵ *Ivi*, p. VII.

il corpo quanto nel suo rapporto con le sostanze immateriali. Il testo aristotelico oscilla tra due estremi opposti, proponendo da un lato l'inseparabilità dell'anima dal corpo, in una prospettiva in cui le operazioni della sensitiva e della vegetativa non possono prescindere da uno strumento corporeo e mortale (*De an.*, II, 1, 413 a 4; *De gen. anim.*, II, 3, 736 b 22), e dall'altro una possibile separabilità implicita nel fatto che le operazioni della volontà e del pensiero si espletano senza il supporto di strumenti materiali (*De an.*, II, 1, 413 a 6; *De part. anim.*, I, 1, 641 a 31; *De gen. anim.*, II, 3, 736 b 27). Da una parte lo Stagirita afferma che il pensare, come operazione propria dell'intelletto, coincide con l'immaginazione o non si espleta senza immaginazione (*De an.*, I, 1, 403 a 8-10; *De an.*, III, 7, 431 a 16), con l'ovvia conseguenza che le funzioni intellettive non possono essere indipendenti dal corpo, dall'altra dichiara che l'intelletto è divino e viene da fuori, che l'attività corporea non ha nulla a che fare con la sua attività (*De gen. anim.*, II, 3, 736 b 27-29) e che nulla vieta che esso possa permanere dopo la morte del corpo (*Met.*, XII, 3, 1070 a 24-28). All'interno dello stesso capitolo V del III *De anima* Aristotele afferma che l'intelletto è nell'anima, ed è quindi presumibilmente mortale, ma nel contempo sostiene che esso è separato, impassibile, non commisto e in continua attività (*De an.*, III, 5, 430 a 10-14) così da far ritenere immortali tanto l'intelletto attivo quanto quello possibile (*De an.*, I, 4, 408 b 15; II, 2, 413 b 27; III, 4, 429 b 6; III, 4, 430 a 4-5; III, 5, 430 a 18-19; 430 a 23-24). Tuttavia in un altro luogo dello stesso *De anima* l'intelletto possibile è dichiarato mortale, in quanto talvolta pensa talvolta non pensa (*De an.*, III, 5, 430 a 22-23) e si corrompe allorché qualcosa è corrotto al suo interno (*De an.*, I, 4, 408 b 25-26) Per un verso si dice che l'anima è atto o *entelecheia* di un corpo fisico organico e perciò vincolata all'unità organica del sinolo (*De an.*, II, 1, 412 b 4-6), per un altro verso si asserisce che l'intelletto, che è reputato l'essenza stessa dell'uomo (*Eth.*, IX, 4, 1166 a 22-24), non è atto di nessun corpo e che solo l'uomo tra i mortali è partecipe in massimo grado della divinità (*De part. anim.*, II, 10, 656 a 7).

Ciò che è indubbio è che Pomponazzi supera lo scoglio della fluidità e della magmaticità dei testi aristotelici ed organizza tutta la materia in una prospettiva teoretica che nella sua onestà intellettuale attribuisce ad Aristotele, ma che in realtà è anche frutto di una propria elaborazione filosofica,⁶ fondata su due principi: l'uno schiettamente aristotelico, come la dipendenza del pensiero e dell'attività intellettuale dall'immaginazione sensibile e l'altro ambiguamente aristotelico come la natura ancipite dell'anima umana, ente intermedio tra la materia e le sostanze immateriali. Per ragioni di spazio limiterò l'indagine al *De immortalitate*, come testo fondamentale, in cui è delineato il nucleo centrale del pensiero pomponazziano, rimasto sostanzialmente stabile nei due successivi scritti difensivi, e ai concetti di anima ancipite e di ente intermedio (*anceps, medium, intermedium*), le cui accezioni si precisano e si puntualizzano in una costellazione di termini come *intellectus* (con la distinzione di *intellectus humanus* e di *intellectus qua intellectus*), *intellectio* (atto intellettuale dell'uomo, ma anche dell'intelletto divino), *Intelligentiae* (Intelligenze motrici e solo raramente Intelligenze angeliche con riferimento a Tommaso), *intellectiva* (anima intellettiva), *sensitiva* (anima sensitiva), *phantasia* (falcoltà dell'immaginazione sensibile), *phantasma* (nel senso di immagine sensibile) e *felicitas* (tanto nel senso di felicità quanto in quello di beatitudine). Attraverso tale apparato lessicale è possibile individuare i profili ontologico-metafisico, biologico, gnoseologico ed etico della psicologia pomponazziana.

II. L'ANIMA ANCIPITE SOTTO IL PROFILO ONTOLOGICO-METAFISICO

⁶ Di parere opposto E. GILSON, *Autour de Pomponace*, cit., p. 188, per il quale Pomponazzi si limita ad esporre il pensiero dello Stagirita.

Fin dai primi due capitoli del *De immortalitate* il rapporto tra anima e corpo è definito in tutte le sue implicazioni. L'impostazione ontologico-metafisica è solo parzialmente di matrice aristotelica, perché è più fortemente influenzata dalla concezione medievale di un ordine gerarchico di realtà sovrapposte al cui vertice c'è Dio, seguito dalle Intelligenze motrici o sostanze immateriali e celesti, e ai cui livelli inferiori si situano l'intellettuale, la sensitiva e la vegetativa, nei rispettivi gradi della realtà umana, animale e vegetale, per concludersi allo strato più basso con le sostanze materiali e con la materia prima. Questo apparato cosmologico-metafisico costituisce in qualche modo il campo o lo sfondo su cui si regge tutto l'impianto della psicologia pomponazziana. In esso trova giustificazione l'idea, di derivazione platonica forse più che aristotelica, dell'anima ancipite, come ente intermedio tra l'umano e il divino. Tale idea ricorre frequentemente nei testi perettiani associata ad espressioni come «inter mortalia et immortalia», «inter abstracta et non abstracta» «neque totaliter absolutum neque totaliter immersum» o «inter abstracta simpliciter et immersa materiae», «inter deos et bestias» o «inter aeterna et bestias», «dependere a corpore tamquam obiecto» o «indigere corpore tamquam obiecto» e così via. La medietà dell'anima umana è dunque il nucleo centrale dell'antropologia di Pomponazzi ed è insieme lo schema logico-concettuale cui si può ricondurre l'ambiguità o – se si preferisce – la tortuosità della sua proposta teoretica, che è in certo senso speculare ed opposta a quella tomista: sospesa tra le due sfere della materialità e della immaterialità, del temporale e dell'eterno, della mortalità e dell'immortalità, della corporeità e della spiritualità, l'anima partecipa dell'una e dell'altra, della prima essenzialmente, della seconda relativamente.

Nel capitolo II del *De immortalitate*, stabilito che la duplicità non è da intendersi riferita alla natura composta del sinolo, ma a quella dell'anima, Pomponazzi si pone l'interrogativo di capire «come sia possibile che opposti, come la materialità e l'immaterialità si predicano simultaneamente dell'anima umana». Nel medesimo capitolo egli delinea tutti i percorsi matematicamente possibili per dare soluzione al problema: la duplicità si risolve o nell'ammettere nell'anima due distinte nature (l'una mortale e l'altra immortale) o nell'ammettere una sola natura (quella ancipite e bifronte che è insieme mortale e immortale). Per la prima soluzione le ipotesi possibili sono tre, ma solo due hanno referenti storici, l'una in Platone e l'altra in Temistio ed Averroè. Secondo Platone ciascun uomo possiede un'anima immortale e una mortale; secondo Temistio e Averroè l'anima immortale è una sola per tutti gli uomini e le anime mortali sono moltiplicate per ciascun uomo. La terza ipotesi (l'anima immortale è moltiplicata e quella mortale è una di numero e comune) è scartata per essere teoreticamente insostenibile. In ogni caso le ipotesi afferenti alla prima soluzione non corrono il rischio di cadere nella contraddizione logica di predicare di un medesimo soggetto termini opposti, perché i soggetti che si predicano della mortalità e della immortalità sono evidentemente distinti. Per la seconda soluzione, in cui viene postulata l'esistenza di un'unica anima, la questione si fa più complessa, perché la duplicità, se è veramente tale ed è intrinseca alla natura dell'anima, comporta il rischio di scinderla nuovamente in due nature; se invece non è veramente tale, rischia di risolversi nell'una o nell'altra delle due nature. Anche su questo versante ci troviamo di fronte a tre possibili supposizioni: per la prima l'anima è assolutamente immortale e mortale *secundum quid* (Tommaso); per la seconda è assolutamente mortale e immortale *secundum quid* (Pomponazzi); per la terza, priva di referenti storici e teoreticamente insostenibile, è mortale e immortale in senso relativo.

Uno dei punti deboli della psicologia perettiana, che oscilla tra unicità e duplicità dell'anima, sta proprio nella struttura gerarchica dell'universo ovvero in un ordinamento ontologico in cui non c'è continuità tra i vari gradi di realtà, poiché ogni grado presuppone un salto qualitativo

rispetto agli altri.⁷ Non c'è continuità tra Dio e le Intelligenze, né tra le Intelligenze e l'anima umana: dire che gli enti supremi sono animati significa usare il termine 'anima' *aequivoce* o per omonimia e non per identità di natura. Ma se l'ordinamento gerarchico non ammette continuità tra i gradi inferiori e quelli superiori come si deve intendere la concezione dell'intelletto 'confine tra due mondi' e come si può giustificare il concetto di natura duplice dell'anima, partecipe delle sostanze materiali e di quelle immateriali? Insomma, barcamenandosi tra i due poli della unicità e della duplicità dell'anima, tanto Tommaso quanto Pomponazzi restano imprigionati in una sorta di vicolo cieco e trovano una soluzione, tutto sommato precaria, nella artificiosa distinzione tra natura assoluta e natura relativa dell'anima; ed è una incertezza che ovviamente si ripercuote su tutti gli altri aspetti della loro psicologia.

III. L'ANIMA ANCIPITE SOTTO IL PROFILO BIOLOGICO

Se spostiamo l'attenzione dal piano ontologico-metafisico a quello biologico ritroviamo le medesime ambiguità e le medesime oscillazioni. In linea di principio Pomponazzi fa propria l'impostazione della biologia dello Stagirita. L'anima è «atto o *entelecheia* del corpo fisico organico che ha la vita in potenza»; in quanto tale essa cade nel dominio più ampio della filosofia naturale che ruota intorno al concetto di sinolo come unità inscindibile di forma e di materia. In questa prospettiva né l'anima è indipendente dal corpo, né il corpo dall'anima; anzi, l'una è inseparabile dall'altro e viceversa e la mortalità dell'uno implica la mortalità dell'altra. Ciò significa che in linea di principio l'ipotesi della immortalità non trova spazio all'interno del sistema filosofico aristotelico. Le difficoltà sorgono quando si deve conciliare il principio della semplicità dell'anima con quello della sua tripartizione in facoltà intellettiva, sensitiva e vegetativa. Aristotele aveva in un certo senso ristabilito all'interno della sua psicologia un nodo unitario supponendo che tra le tre facoltà, ma esplicitamente solo tra le ultime due, sussistesse un rapporto di intrinsecazione: «il vegetativo sta nel sensitivo – aveva scritto nel *De anima* (II, 3, 414 b 31) – come il triangolo sta nel quadrato». Pomponazzi va oltre ed estende tale principio anche all'intellettivo.⁸ Nel *De nutritione* (I, XI, 9) il passaggio è più chiaramente delineato. Il principio vitale, che è l'anima vegetativa, cui si riconducono le funzioni vitali del moto e della riproduzione, è proprio di tutto il mondo vegetale; nel mondo animale la vegetativa non cessa le sue funzioni, ma è in qualche modo assorbita nella sensitiva; analogamente l'una e l'altra risultano assorbite nella intellettiva a livello della vita umana.

Ogni anima nutritiva è per Aristotele indivisibile; ma la nutritiva è nella sensitiva ed entrambe sono nell'intellettiva, come il triangolo è nel quadrato, ragion per cui realmente nei bruti la medesima anima nutritiva è con la sensitiva e queste sono la stessa sostanza con l'intellettiva negli uomini. Perciò se la nutritiva è realmente estesa, anche le altre saranno realmente estese.⁹

Il problema è che la prospettiva funzionalistica sembra cedere il passo, celatamente o surrettiziamente, ad una sostanzialistica. In Aristotele la tripartizione dell'anima si riferisce

⁷ Privilegia invece l'elemento di continuità entro l'ordinamento gerarchico dell'universo E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, cit., pp. 191-192.

⁸ Ivi, VI, 2: «Infatti, nel II *De anima* Aristotele afferma che il vegetativo è nel sensitivo come il triangolo è nel quadrato... E poiché per Aristotele il sensitivo e l'intellettivo stanno nei mortali allo stesso modo, il sensitivo non sarà una sostanza distinta dall'intellettivo» («Etenim De anima II ponit vegetativum in sensitivo veluti trigonum in tetragono... Quare cum per Aristotelem eodem modo in mortalibus se habeat sensitivum ad intellectivum, sensitivum non erit distincta res ab intellectivo»). Cfr. anche VII, 2.

⁹ *De nutritione*, I, XI, 9: «Omnis igitur nutritiva anima est indivisibilis apud Aristotelem sed nutritiva anima est in sensitiva et hae ambae in intellectiva, velut trigonum in tetragono. Quapropter realiter eadem est nutritiva cum sensitiva in brutis, et hae idem cum intellectiva in hominibus. Quare si nutritiva est realiter extensa, aliae etiam realiter erunt extensae».

esclusivamente alle sue facoltà o funzioni, sia pure incastonate in un rapporto gerarchico; in Pomponazzi all'idea di funzione si connette, e qualche volta si sostituisce, il concetto di natura o di sostanza, in modo tale da introdurre all'interno della biologia peripatetica un ordine gerarchico che è pressoché speculare a quello cosmico. E ciò accade non solo nel senso che le piante e gli animali appartengono alla sfera delle sostanze materiali e mortali e che gli intelletti e le Intelligenze appartengono a quella delle sostanze immateriali e divine, ma anche nel senso che, proprio per i suoi presupposti ontologici, Pomponazzi rischia di sostanzializzare in qualche modo le funzioni psichiche e di attribuire l'essenza duplice ed ancipite, più che all'anima nella sua interezza, alla sola anima intellettuale.

L'anima intermedia, che è l'intelletto umano, non è libera dal corpo in nessuna delle sue operazioni, né è totalmente immersa in esso; perciò non avrà bisogno del corpo come soggetto, ma ne avrà bisogno come oggetto. E così nel modo intermedio di essere tra l'astratto e il non astratto sarà atto del corpo organico... l'intelletto umano in ogni sua operazione è atto del corpo organico, poiché sempre dipende dal corpo come oggetto.¹⁰

Ciò non può non indebolire l'ilemorfismo pomponazziano, perché si crea uno squilibrio tra l'anima come forma biologica, costitutiva del sinolo, e l'anima intellettuale concepita come natura ancipite. In buona sostanza se il Peretto avesse perseguito con coerenza l'impianto prettamente biologico del sinolo, avrebbe dovuto spingere fino alle estreme conseguenze il nesso tra intelletto e materialità del corpo, fino cioè ad incardinare l'intelletto *in subiecto*, ovvero nella struttura organica del soggetto. Invece egli resta in qualche modo sul terreno del tomismo e parte dal presupposto che il rapporto tra anima e corpo, ma in realtà tra intelletto e corpo, si possa scandire secondo le tre artificiose modalità di separazione dalla materia: il non avere bisogno del corpo né come soggetto né come oggetto (tale è la condizione delle sostanze divine); l'aver bisogno del corpo tanto come soggetto quanto come oggetto (ed è la condizione delle sostanze materiali, come le bestie) ed infine l'averne bisogno come oggetto e non come soggetto, che è la condizione di quella sostanza intermedia che è l'anima umana, ma in realtà l'intelletto umano (IX, 5).

Che l'indagine perettiana non sia semplicemente appiattita sul versante di una lettura esegetica si evince proprio da tale tripartizione che, insieme al concetto di anima ancipite, non trova pieno riscontro nei testi aristotelici. Insomma se la definizione generale dell'anima è quella fisico-biologica di atto di un corpo organico (VIII, 9), dovrebbe essere organica anche l'anima intellettuale e la sua inseparabilità deriverebbe dall'essere localizzata in un soggetto. Su questo punto sembrerebbe più rigorosa e più coerente la posizione di Averroè per il quale l'inseparabilità coincide con l'equivalenza o convertibilità di «avere bisogno del corpo come soggetto» e di «essere una facoltà materiale» e la separabilità coincide con la convertibilità di «non avere bisogno del corpo come soggetto» e di «essere una facoltà immateriale». Di contro per Pomponazzi l'inseparabilità è da intendersi alternativamente o come dipendenza dal soggetto o come dipendenza dall'oggetto e la separabilità come indipendenza tanto dall'uno quanto dall'altro. Scrive infatti:

Se dunque per l'inseparabilità è sufficiente essere alternativamente o in un organo, come in un soggetto, o dipendere da esso, come oggetto, per la separabilità si richiede congiuntamente tanto l'indipendenza

¹⁰ Ivi, IX, 8: «Media vero, quae est intellectus humanus, in nullo suo opere totaliter absolvitur a corpore, neque totaliter immergitur; quare non indigebit corpore tamquam subiecto, verum tamquam obiecto. Et sic medio modo inter abstracta et non abstracta erit actus corporis organici... At intellectus humanus in omni suo opere est actus corporis organici, cum semper dependeat a corpore tamquam obiecto».

da un organo, come soggetto, quanto l'indipendenza da un organo, come oggetto, almeno in qualche sua operazione... questo è il punto nodale su cui verte la questione.¹¹

Ma se l'intelletto non è *subiective* in un corpo, significa che non è parte di un'anima organica e, se non è tale, rischia di porsi – contro il volere e il parere dello stesso Pomponazzi – come sostanza autonoma ed autosussistente. Né si comprende come possa ristabilirsi l'unità dell'anima se si ammette che le due funzioni, sensitiva e vegetativa, sono organiche e non lo è invece quella intellettuale. Perciò «le tre modalità di rapportarsi dell'anima al corpo» sono un artificio concettuale che, se non è del tutto compatibile con l'impianto biologico della psicologia perettiana, è però fondamentale per la soluzione mortalistica.

A Pomponazzi, cioè, si potrebbe obiettare – come d'altronde egli fa contro Averroè (IV, 17) – di essere caduto nella fallacia della *petitio principii*, perché la soluzione della mortalità assoluta e della immortalità relativa è già *in nuce* nella modalità intermedia di avere bisogno del corpo *obiective* e non *subiective*. Anzi a rigore gli si potrebbe obiettare che il «non avere bisogno del corpo *ut subiecto*» è già di per sé una condizione tale da garantire la separabilità e l'indipendenza dal corpo. Quando dichiara organico l'intelletto, Pomponazzi intende l'orginicità solo in riferimento alla dipendenza cognitiva dall'oggetto e dall'immagine sensibile: l'intelletto «è atto del corpo organico, poiché sempre dipende dal corpo come oggetto». Ne consegue che contro di lui si potrebbe ritorcere l'obiezione che egli muove contro Tommaso: se l'anima intellettuale è postulata come forma non incarnata in un soggetto, è necessariamente posta come essenza che è 'questo alcunché di autosussistente' e non come 'ciò per cui qualcosa esiste'. E l'obiezione è sensata, perché se l'intelletto possiede una indipendenza anche solo relativa dal corpo, ciò può accadere solo a condizione che sia una forma 'autosussistente' o che sia 'partecipe di una forma autosussistente'. Ed è questa la ragione che rende impossibile una prospettiva ermeneutica che costringa il pensiero pomponazziano entro le maglie del materialismo.¹² Lo esclude nettamente il presupposto che l'intelletto umano non sia *in subiecto*. L'ambiguità di tale prospettiva sta tutta nel gioco dialettico e intellettuale insito nel concetto di duplicità dell'anima, poiché è evidente che se l'accento cade sulla partecipazione dell'immortale e del divino, la medietà è incompatibile con il presupposto aristotelico dell'ilemorfismo biologico con la conseguenza che non si capisce o come l'anima possa costituirsi come *forma informans* o per converso come possa avere bisogno del corpo solo come oggetto, se non ricadendo tra le braccia del platonismo. Se invece l'accento cade sulla materialità ma con la limitazione che l'intelletto dipende dal corpo solo *ut obiecto*, allora non si capisce come esso possa essere una facoltà organica, né come possa servirsi del corpo se di fatto non lo abita.

IV. L'ANIMA ANCIPIE SOTTO IL PROFILO GNOSEOLOGICO

L'inghippo si riproduce pari pari sul terreno gnoseologico. Qui ci troviamo di fronte ad una nuova tripartizione gerarchica, quella delle modalità di conoscenza, la quale è speculare alla tripartizione delle modalità di separazione dal corpo. La conoscenza delle forme o sostanze

¹¹ *De immortalitate*, IV, 11: «Si igitur ad inseparabilitatem sufficit alternative vel esse in organo tamquam in subiecto vel ab ipso dependere tamquam ab obiecto, igitur ad separabilitatem coniunctim requiritur neque dependere ab organo tamquam a subiecto, neque tamquam ab obiecto, saltem in aliqua sui operatione. Cum autem istud sit de quo est quaestio».

¹² G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI, 1963, p. 293, A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970, pp. 90-91. Tale è anche l'opinione di P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodisias, exégète de la noétique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 41. *Contra*: B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, p. 184; J. WONDE, *Subject und Unsterblichkeit bei Pietro Pomponazzi*, Leipzig, Teubner, 1994, p. 95 e B. MOJSISCH, *Einleitung*, in P. POMPONAZZI, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. XXXI.

immateriali (gli intelletti e le Intelligenze), che sono del tutto separate dalla materia, non necessita del corpo né come soggetto né come oggetto, ma è meramente intuitiva, priva affatto di ogni discorsività e di ogni mediazione. La conoscenza delle sostanze materiali (le bestie), le quali sono totalmente immerse nella materia e ne dipendono sia *ut subiecto* sia *ut obiecto*, deriva esclusivamente dalle specie sensibili ed ha come oggetto i singoli e non l'universale. Infine nel grado intermedio tra l'astratto e il non astratto si pone l'intelletto umano¹³ che è al di sotto delle Intelligenze e al di sopra delle sostanze materiali e sensibili: la sua conoscenza o comunque l'operazione del pensare è – secondo il dettato aristotelico – o immaginazione o non è senza immaginazione. Non è possibile che sia immaginazione perché in tal caso dipenderebbe *subiective* dal corpo, ma non è neppure possibile che il pensiero sia senza immaginazione, perché dipende *obiective* dal corpo e non può espletarsi senza avere come oggetto le immagini sensibili.¹⁴ In realtà l'antropologia pomponazziana naviga tra Scilla e Cariddi e rischia o di scivolare verso forme di platonismo¹⁵ più o meno celato o di sconfinare in forme di materialismo. Pomponazzi evita risolutamente il primo scoglio con una puntualizzazione circa i confini teoretici del rapporto tra l'intellezione e il corpo: «Dove c'è il soggetto – egli scrive in piena sintonia con l'aristotelismo – c'è di necessità l'accidente» (IX, 16). Il che significa: «dove c'è l'intelletto, c'è anche e necessariamente l'intellezione». Se quindi l'intelletto fosse in un corpo, non potrebbe non essere in esso anche la sua operazione immanente. Ma se così fosse l'intelletto dipenderebbe dal corpo sia come soggetto sia come oggetto e così si correrebbe il rischio di cadere nel materialismo. Questo secondo pericolo è sventato con una ridefinizione della dipendenza dell'intelletto dal corpo nel senso che l'essere in un organo o in un corpo si deve intendere come 'essere in modo quantitativo e corporeo', che è il modo d'essere delle sostanze estese e corrisponde, aristotelicamente, all'essere organicamente in un corpo.

Qui l'equilibrismo teoretico¹⁶ del filosofo mantovano raggiunge l'apice. Poiché l'essere organicamente in un corpo è proprio delle sostanze materiali, il 'non essere organicamente in un corpo' si deve intendere come 'non essere in modo quantitativo e corporeo'. Pertanto

¹³ *De immortalitate*, IX, 9: «L'intelletto umano, nella dipendenza dal corpo, differisce dalla facoltà sensitiva perché la sensitiva dipende dal corpo sia soggettivamente sia oggettivamente, l'intelletto umano dipende solo oggettivamente. E così l'intelletto umano è atto del corpo organico in un modo intermedio tra le sostanze materiali e quelle immateriali» («A sensitiva autem virtute differt intellectus humanus in dependendo a corpore, quia sensitiva subiective et obiective dependet, humanus autem intellectus obiective tantum. Et sic medio modo humanus intellectus inter materialia et immaterialia est actus corporis organici»).

¹⁴ Ivi, IX, 7: «Poiché però la natura procede con gradualità... l'intelletto umano... si pone come intermedio tra l'astratto e il non astratto, cioè tra le Intelligenze e il grado sensitivo, al di sotto delle Intelligenze e sopra gli enti sensitivi... il pensare, non essendo organico, non è immaginazione, ma non può essere senza immaginazione... Quindi l'anima umana non ha bisogno di un corpo come soggetto, ma ne ha bisogno come oggetto» («Cum natura autem ordinate procedat... intellectus humanus... ponitur medius inter abstracta et non abstracta, scilicet Intelligentias et gradum sensitivum, infra quidem Intelligentias et supra sensitiva... intelligere non esse phantasiam, cum non sit organicum, et quod non potest esse sine phantasia... ergo anima humana non indiget organo ut subiecto, sed ut obiecto»).

¹⁵ Sulle influenze platoniche in Pomponazzi, cfr. A. CORSANO, *Il Pomponazzi nella storia religiosa del Rinascimento*, «Nuova Rivista Storica», XIX, 1935, pp. 370-378; P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo*, cit., pp. 1084-1085, 1089-1090. Utilissimi sono altresì i contributi di F. GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Annali dell'Istituto di Filosofia», I, 1979, pp. 99-103, ID., *I prodigi e l'astrologia nei commenti di Pietro Pomponazzi al De caelo, alla Meteora e al De generatione*, «Medioevo», II, 1976, p. 332, e di P. ZAMBELLI, *Aristotelismo eclettico o polemiche clandestine? Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano*, in O. PLUTA (hrgs), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (11879-1947)*, Amsterdam, Grüner, 1988, pp. 548-550; EADEM, *Pietro Pomponazzi's De immortalitate and his clandestine De incantationibus: Aristotelianism, eclecticism or libertinism*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», Bd. VI, 2001, pp. 99-115.

¹⁶ Cfr. in proposito J. M. GARCÍA VALVERDE, *Il De immortalitate animae*, cit., pp. 102-103.

l'intellezione è sì nel corpo, ma non è in esso in modo quantitativo e corporeo; quindi non è né in un organo, né in un corpo e si espleta nelle tre funzioni della riflessività, della discorsività e del pensiero universale, le quali non possono esercitarsi in facoltà organiche ed estese («quod virtutes organicae et extensae minime facere queunt»). Sono funzioni che sono sì proprie dell'intelletto umano, ma traggono origine dall'essenza dell'intelletto in quanto intelletto: «Ciò proviene – scrive Pomponazzi – dall'essenza dell'intelletto, perché, in quanto è intelletto, non dipende dalla materia né dalla quantità» («hoc autem totum provenit ex essentia intellectus, quoniam, qua intellectus est, non dependet a materia neque a quantitate» IX, 16). La dipendenza dell'intelletto umano dalla materia è iscritta nella sua congiunzione con il senso. Il che significa che l'intelletto in quanto tale può dipendere accidentalmente dalla materia e dalla quantità («quare accidit sibi, qua intellectus est, a materia et quantitate dependere») e che la sua operazione non può essere più astratta dell'essenza dell'intelletto umano («unde et eius operatio non est magis abstracta quam essentia»).¹⁷

¹⁷ *De immortalitate*, IX, 16: «Aver bisogno di un organo come soggetto è l'essere recepito in un corpo sia in modo quantitativo sia in modo corporeo, così da essere recepito con l'estensione... Perciò non essere in un organo o non avere bisogno di esso soggettivamente significa o non essere in un corpo o non essere in esso in modo quantitativo. Per cui diciamo che l'intelletto non ha bisogno del corpo come soggetto nella sua intellezione, non perché l'intellezione non sia in alcun modo nel corpo; infatti, se l'intelletto è in un corpo, non è possibile che la sua operazione immanente non sia in qualche modo in esso, perché dove c'è il soggetto, è necessario che ci sia anche l'accidente del soggetto. Ma proprio per questo si dice che l'intellezione non è in un organo e in un corpo, poiché non è in esso in modo quantitativo e corporeo. Per questo l'intelletto può riflettere su se stesso, può procedere discorsivamente e pensare in termini universali; cosa che le facoltà organiche ed estese non possono minimamente fare. Ciò proviene dall'essenza dell'intelletto, perché, in quanto è intelletto, non dipende dalla materia né dalla quantità. Se l'intelletto umano dipende dalla materia, ciò è dovuto al fatto che è congiunto con il senso; quindi è possibile che, in quanto intelletto, dipenda accidentalmente dalla materia e dalla quantità. Per cui la sua operazione non è più astratta della sua essenza... per quanto l'intelletto umano... non si serva della quantità nel pensare, tuttavia poiché è congiunto al senso, non può essere totalmente libero dalla materia e dalla quantità, poiché non conosce mai senza l'immagine sensibile... Perciò, avendo così bisogno del corpo come oggetto, non può conoscere l'universale in assoluto, ma pensa sempre l'universale nel singolo... Infatti, in ogni conoscenza, per quanto astratta, l'intelletto forma per sé una qualche immagine corporea. Per tale ragione l'intelletto umano non pensa sé stesso primariamente e direttamente, ma compone ed ha un procedimento discorsivo, perché il suo pensare è continuo e nel tempo. Tutto l'opposto accade nelle Intelligenze, che sono del tutto libere dalla materia. Dunque, l'intelletto, stando nel mezzo tra l'immateriale e il materiale, non è del tutto qui ed ora, né è del tutto libero dal qui ed ora. Per cui né la sua operazione è del tutto universale, né è del tutto particolare, né è del tutto soggetta al tempo, né del tutto libera dai vincoli temporali» («Indigere itaque organo ut subiecto est in corpore recipi et modo quantitativo et corporali, sic quod cum extensione recipiatur... Quare non esse in organo sive subiective eo non indigere est vel non esse in corpore, vel in eo non esse modo quantitativo. Unde dicimus intellectum non indigere corpore ut subiecto in sui intellectione, non quia intellectio nullo modo sit in corpore, cum fieri nequit, si intellectus est in corpore, ut sua immanens operatio quoquo modo non sit in eo – ubi enim subiectum est, et accidens subiecti necesse est esse – sed pro tanto dicitur intellectio non esse in organo et in corpore, quoniam modo quantitativo et corporali non est in eo. Quapropter potest intellectus reflectere supra se ipsum, discurrere et universaliter comprehendere, quod virtutes organicae et extensae minime

Per quanto Pomponazzi ripeta reiteratamente tale concetto, che peraltro dipende dalla lettura tomistica dei testi dello Stagirita o è comunque influenzata dai *Commentaria* del Caetano,¹⁸ nella sua soluzione restano insoluti due nodi essenziali: 1) non si giustifica, se non in una soluzione di comodo, la ragione per cui una natura divina e pura come l'intelletto in quanto intelletto debba essere partecipe della materialità della funzione sensibile; 2) non si capisce come possa l'intelletto dipendere dall'immaginazione sensibile *ut obiecto* se non è una forma incarnata in un soggetto. Sebbene dichiari che l'intelletto dipende dal senso e dall'immagine sensibile come oggetto e affermi che l'immagine sensibile è ciò che mette in moto l'operazione intellettuale del pensare, Pomponazzi non riesce a giustificare il concreto rapporto di dipendenza dell'attività intellettuale da quella sensitiva perché non assume l'intelletto come un soggetto che entra in relazione con il senso per via di una comune matrice corporea. Ciò significa che egli non riesce a spiegare la ragione per cui l'intelletto umano sia intermedio tra l'intelletto in quanto intelletto e il senso. Qual è l'*ubi* dell'intelletto umano se non è nella materia come soggetto? E se non è nella materia come soggetto come può dipendere dall'immagine sensibile come oggetto? Insomma se l'attività intellettuale non dipende *subiective* dall'immaginazione, come può dipenderne *obiective*?

Questi interrogativi non trovano risposta nel trattato perettiano. Tutto ciò che il Mantovano ci dice è che le funzioni intellettive umane subiscono una curvatura in qualche modo materiale. Così l'atto riflessivo dell'intellezione su sé stessa, che nell'intelletto in quanto intelletto è primario, diventa invece secondario nell'intelletto umano ed è preceduto dalla conoscenza della realtà esterna; analogamente a differenza dell'intelletto in quanto intelletto che possiede una capacità intuitiva, cioè di immediata e diretta intuizione degli intelligibili, l'intelletto umano procede per via discorsiva, «perché il suo pensare è continuo e nel tempo» («quare suum intelligere est cum continuo et tempore» IX, 16). Pomponazzi insiste sul fatto che l'intelletto umano non conosce l'universale per sé o in assoluto, ma lo contempla nel singolo;¹⁹ ma questo punto avrebbe meritato maggiore chiarezza. In linea di massima egli

facere queunt; hoc autem totum provenit ex essentia intellectus, quoniam, qua intellectus est, non dependet a materia neque a quantitate. Quod si humanus intellectus ab ea dependet, hoc est, ut sensui coniunctus est; quare accidit sibi, qua intellectus est, a materia et quantitate dependere. Unde et eius operatio non est magis abstracta quam essentia... at quamvis intellectus humanus... intelligendo non fungatur quantitate, attamen quoniam sensui coniunctus est, ex toto a materia et quantitate absolvi non potest, cum numquam cognoscat sine phantasmate... Unde sic indigens corpore ut obiecto, neque simpliciter universale cognoscere potest, sed semper universale in singulari speculatur... In omni namque quantumcumque abstracta cognitione idolum aliquod corporale sibi format, propter quod humanus intellectus primo et directe non intelligit se, componitque et discurrit, quare suum intelligere est cum continuo et tempore, cuius totum oppositum contingit in Intelligentiis, quae sunt penitus liberatae a materia. Ipse igitur intellectus sic medius existens inter immaterialia et materialia, neque ex toto est hic et nunc, neque ex toto ab hic et nunc absolvitur. Quapropter neque sua operatio ex toto est universalis, neque ex toto est particularis, neque ex toto subicitur temporis, neque ex toto a tempore removetur»).

¹⁸ Su questo nodo storiografico sono interessanti i contributi di E. GILSON, *Autour de Pomponace*, cit., pp. 173-183, 202, 256-257, 267-270, 275-276; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima*, cit., pp. 173-183, 242-244, 302-309, 325-338; B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit., p. 194; V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, cit., pp. XXVI-XXIX, XXXIX-XI, L, LII, LVI.

¹⁹ *De immortalitate*, IX, 30: «Gli esseri intermedi sono gli uomini che non dipendono dal corpo come soggetto, ma solo come oggetto; perciò non conoscono l'universale in assoluto, come gli enti eterni, né solo le cose singole, come le bestie, ma osservano l'universale nel singolo» («Intermedia vero sunt homines, non dependentes a corpore ut subiecto, sed tantum ut obiecto; quare neque universale simpliciter, ut aeterna, neque singulariter tantum, ut bestias, sed universale in singulari contemplantur»); ivi, X, 7: «L'intelletto umano è sia intelletto sia

sembra sostenere che se l'intelletto umano fosse una facoltà organica sarebbe vincolato alla conoscenza del singolo e gli sarebbe preclusa quella dell'universale o del conoscere in modo universale (VII, 3). Ne consegue che la conoscenza dell'universale è insita nella natura dell'intelletto in quanto intelletto e l'uomo ne partecipa *secundum quid* perché tale è la sua partecipazione dell'immateriale e dell'immortale. Ma ciò significa che l'espressione *secundum quid* non può essere intesa come una semplice espressione metaforica²⁰ o una mera relazione o un puro rapportarsi all'intelletto astratto, ma implica un rapporto sostanziale di partecipazione ad una natura superiore e divina.²¹ L'intelletto cioè conosce di per sé l'universale che è eterno, ma, avendo bisogno del corpo come oggetto ed essendo intermedio tra l'immateriale e il materiale, non lo conosce in assoluto o in atto, ma lo contempla nel singolo (IX, 16, 29, 30; X, 7, 9; XI, 3, 4); conosce sì le specie primariamente in universale, ma, non potendo liberarsi dalla materia, le conosce secondariamente in un sostrato (X, 6).

Insomma l'intelletto, essendo partecipe dell'immortalità, conosce l'universale indipendentemente dal senso, ed essendo partecipe della mortalità ne ha una conoscenza molto tenue e oscura («cum universale cognoscit, tametsi huiusmodi cognitio valde tenuis et obscura sit» XII, 3). Ma come è possibile che l'intelletto contempra l'universale nel singolo se la conoscenza di quest'ultimo non gli compete, ma compete al senso che conosce il singolo nella sua singolarità? È questo un altro nodo non risolto nel *De immortalitate* perché Pomponazzi si limita a dire che l'universale è compreso prima del singolo e la ragione per cui l'intelletto lo comprende in questo singolo e non in quello è dovuta al fatto che è mosso dall'immagine sensibile di questo e non di quel singolo (XII, 11). Se la conoscenza dell'universale non fosse già presupposta nella natura dell'intelletto, Pomponazzi avrebbe dovuto sciogliere il nodo del rapporto tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale e avrebbe dovuto spiegare la formazione dell'universale. Il fatto che tale indagine sia assente nella sua opera significa che la presenza dell'universale nell'intelletto è postulata come derivazione dalla sua natura divina.²² Insomma l'impianto gnoseologico della psicologia pomponazziana dipende interamente da quello ontologico-metafisico.

Sebbene di solito sia assimilata a quella di Alessandro,²³ la soluzione di Pomponazzi si differenzia in realtà da essa su un punto essenziale qual è quello della sussistenza dell'anima

umano. In quanto è intelletto, conosce l'universale, ma in quanto è umano, non può conoscere l'universale se non nelle cose singole («Intellectus enim humanus habet et quod sit intellectus et humanus. Qua enim intellectus est, universale cognoscit; sed qua humanus, universale nisi in singulari perspicere nequit»).

²⁰ Tale è l'opinione di M. PINE, *Pietro Pomponazzi radical philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore, pp. 93-94.

²¹ *De immortalitate*, IX, 26: «Poiché, inoltre, si diceva che l'anima viene da fuori, ciò deve essere inteso 'come mente in assoluto' e non come mente umana, o, se ci si riferisce alla mente umana, bisogna intenderla non in assoluto, ma perché, rispetto alla sensitiva e alla vegetativa, partecipa di più della divinità» («Cumque ulterius dicebatur ipsam venire de foris, intelligendum est ut mens simpliciter, non ut humana; vel si ut humana, intelligendum est non absolute, sed quod in ordine ad sensitivam et vegetativam magis participat de divinitate»). Giusta mi sembra in proposito l'osservazione di M. PINE, *Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 77, 345, il quale segnala come il Peretto non espliciti compiutamente il rapporto tra l'*intellectus qua intellectus* e l'intelletto umano.

²² Cfr. J. M. GARCÍA VALVERDE, *Il De immortalitate animae*, cit., p. 104.

²³ V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, cit., pp. XLVI-LXVII; M. PINE, *Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 102-103. Su Alessandro è assai utile il pregevole saggio di E. KESSLER, *Alexander of Aphrodisias and his doctrine of the soul. 1400 years of Lasting Significance*, «Early Science and Medicine», XVI, 2011, pp. 1-93. Su una interpretazione alessandristica del pensiero pomponazziano esprime perplessità P. O. KRISTELLER, e P. O. KRISTELLER, *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1970, p. 85. Più opportunamente la respingono nella convizione che il filosofo mantovano non sia allineato su posizioni materialistiche, J. WONDE, *Subjekt und Unsterblichkeit*, cit., p. 95 e B. MOJSISCH, *Einleitung*, cit., p. XXXI. Per E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, cit., p. 195, l'impossibilità di ricondurre all'alessandrinismo le tesi pomponazziane è dovuta alla inafferrabilità del senso delle conclusioni dell'antico commentatore: «Il serait difficile de prouver que Pomponazzi accepte la totalité de la psychologie d'Alexandre, dont le sens n'est d'ailleurs pas toujours clair».

nella materialità del corpo e *in subiecto*. Egli è in proposito assai esplicito, poiché contro l'antico commentatore osserva che il corpo, anche posto che sia tutto intero strumento dell'intelletto, non è veramente soggetto del pensare,²⁴ perché il pensare non può essere ricevuto in modo corporeo e presuppone una ricezione «in modo indivisibile» a differenza del senso che recepisce «in modo divisibile» (X, 10).

Il principio della medietà dell'anima è lo strumento concettuale da cui il filosofo mantovano, pur facendo tesoro delle solide argomentazioni tomiste, parte per smantellare le posizioni tradizionali. Da un lato egli respinge la concezione platonica dell'anima come principio motore perché riduce il rapporto anima-corpo a quello meramente estrinseco ed assistenziale tra carro e buoi o tra nave e nocchiero; dall'altro confuta l'idea averroistica dell'unità dell'intelletto la quale sottrae all'uomo la responsabilità teoretica. Più articolata è la valutazione critica della soluzione tomistica, sintetizzata in cinque punti: 1) identità di sensitivo e di intellettuale; 2) immortalità assoluta e mortalità relativa dell'intelletto; 3) organicità dell'anima come forma e non solo motore del corpo; 4) moltiplicazione dell'anima secondo il numero degli individui; 5) creazione dell'anima e immortalità *a parte post*. Il limite di fondo della proposta tomistica sta nel fatto che essa non prescinde dalle credenze e dalla rivelazione («dubium est an ista dicta excedant limites naturales, sic quod aliquod vel creditum vel revelatum praesupponant» VIII, 1). Pomponazzi esprime il suo pieno consenso solo in merito al primo punto concernente l'identità di sensitivo ed intellettuale. Gli altri quattro sono a suo avviso *valde ambigua*. In particolare il secondo può essere capovolto nella tesi opposta della mortalità assoluta e immortalità relativa con argomentazioni *consimiles* a quelle dell'Aquinate, poiché il legame dell'anima intellettuale con la sensitiva e con la vegetativa, o comunque la sua dipendenza dall'immaginazione, deporrebbe a favore della mortalità. Il terzo punto è condiviso dal Peretto a condizione che si ponga l'anima come forma materiale; viceversa se si suppone che essa sia una forma immateriale si fa un'affermazione sospetta e arbitraria poiché si finisce con l'intendere l'anima come sostanza autonoma ed autosussistente («hoc est valde suspectum et voluntarie dictum» VIII, 22).

Ma – come si è già detto – la proposta perettiana è su questo stesso punto tutt'altro che lineare, perché il rischio di una interpretazione tendenzialmente sostanzialistica è surrettiziamente implicito nella insussistenza dell'anima intellettuale *in subiecto*. Il quarto punto è accolto, escludendo tuttavia come contorcimenti e invenzioni («intricamenta et novae inventiones») i riferimenti a qualsiasi forma di *principium individuationis* e prendendo a bersaglio tanto il tomismo quanto lo scotismo (VIII, 23). In merito all'ultimo punto, esclusa l'ipotesi della creazione, l'accento è posto sulla convertibilità di generato e di corruttibile più che sulla convertibilità di ingenerato e di incorruttibile, che è notoriamente una reminiscenza bessaroniana. Ne consegue che se tutto ciò che nasce muore, muore anche l'anima: non è possibile una immortalità *a parte post* se non si ammette anche una immortalità *a parte ante*, perché «tutto ciò che comincia ad esistere deve anche necessariamente cessare di esistere». E il dubbio investe non solo la vita ultraterrena, ma anche la resurrezione. Scrive infatti Pomponazzi: «Il corpo è corruttibile: corrotto il corpo o l'intelletto non continua a sussistere o

²⁴ *De immortalitate*, X, 10: «Opportunamente Alessandro ha sostenuto che tutto il corpo è strumento dell'intelletto, perché l'intelletto include tutte le sue facoltà e non solo una parte determinata; altrimenti non conoscerebbe tutte le forme, proprio come non le conosce nessuna delle facoltà sensitive. Ma per quanto si ammetta che tutto il corpo sia strumento dell'intelletto quasi come soggetto, tuttavia il corpo non è veramente il soggetto del pensare, perché, come si è detto in precedenza, il pensare non può essere ricevuto in modo corporeo» («Non inconvenienter igitur Alexander posuit totum corpus esse instrumentum intellectus, quoniam intellectus omnes vires comprehendit, et non aliquam partem determinatam; quoniam sic non omnia cognosceret, sicut neque aliqua virtutum sensitivarum. Quamquam autem sic totum corpus ponatur instrumentum intellectus quasi ut subiectum, non tamen est vere ut subiectum, quoniam intelligere non recipitur in eo modo corporali, ut prius dictum est»).

se continua è privo di operazione, poiché privo di immagini sensibili; perciò non potrebbe pensare e resterebbe in ozio» (VIII, 18). Ma se la nostra anima non è immortale e se è esclusa anche la vita ultraterrena, che senso ha la vita etica?

V. L'ANIMA ANCIPITE SOTTO IL PROFILO ETICO

Nei capitoli XIII e XIV del *De immortalitate* Pomponazzi sposta l'attenzione sul piano etico, ma lo fa da due angolature diverse. Nel capitolo XIII esamina le obiezioni che solitamente vengono opposte dagli immortalisti, nel capitolo XIV le confuta sostenendo che l'etica si salva meglio nella prospettiva del mortalismo, poiché il sistema di compensi introdotto dalla concezione immortalistica toglie alla virtù lo smalto del disinteresse.²⁵ Il nucleo dottrinale dei fautori dell'immortalismo è che se l'anima è mortale viene meno il fine ultimo dell'uomo e, in assenza di un fine ultimo, diventa irraggiungibile quella felicità ammessa da Aristotele nel I dell'*Ethica* (XIII, 2). D'altro canto se ammettiamo l'esistenza di un fine ultimo non possiamo supporre che esso sia riconducibile alla parte vegetativa, né a quella sensitiva dell'anima, né possiamo ritenerlo coincidente con i beni del corpo o della fortuna. Tommaso, ritenendo che la felicità consistesse nei beni dell'anima e nelle virtù, fece ricorso alla distinzione aristotelica di virtù etiche e dianoetiche. E non potendo fondare la felicità nelle virtù etiche, spostò la sua attenzione su quelle dianoetiche, come il possesso della sapienza e la contemplazione di Dio. Ma la prospettiva dell'Aquinate risulta impercorribile per almeno due ragioni: a) perché la gran parte degli uomini non è in grado di pervenire alla sapienza; b) perché la nostra conoscenza è debole ed incerta e non può pertanto rappresentare la meta della nostra felicità, come dimostra il fatto che nessuno è mai soddisfatto del proprio sapere e nessuno giunge ad un sapere totale. Sembrerebbe dunque che l'immortalità o la prosecuzione della vita in un mondo ultraterreno sia la *condicio sine qua non* della vita etica e che l'ipotesi mortalistica si scontri con i seguenti inconvenienti: 1) la nostra condizione umana sarebbe peggiore di quella della bestie, perché l'uomo, pur essendo dotato di ragione, sarebbe soggetto ad infermità e ad inquietudini incessanti; 2) non potrebbe più sussistere la virtù eroica della fermezza d'animo che ci fa preferire la morte per il bene comune; anzi diventerebbe persino lecito perpetrare i delitti piuttosto che subire la morte; 3) cadrebbe l'idea di una provvidenza divina e Dio o non sarebbe più il governatore dell'universo o, in alternativa, sarebbe iniquo; 4) le religioni che propinano l'immortalità dell'anima sarebbero tutte false con la conseguenza che gli uomini sarebbero ingannati o *in toto* o per la maggior parte.

Nel cap XIV, non senza aver segnalato la difficoltà di parlare contro la consuetudine e contro la comune opinione schierata per la permanenza delle anime dopo la morte, Pomponazzi suggerisce le opportune repliche alle obiezioni citate, collocandosi sul versante del mortalismo. Il suo pensiero etico può essere più opportunamente illustrato a partire dall'uso che egli fa di termini come *felicitas* e *virtus* (quest'ultima esplorata limitatamente alle accezioni etiche e non a quelle psichico-biologiche di *virtus* come facoltà dell'anima). Non poche sono le incertezze del Pomponazzi in tema di virtù: per un verso egli la considera insita nella natura umana e la pone in potere dell'uomo come condizione essenziale dell'autonomia etica; per l'altro la fa dipendere o da una inclinazione precostituita da Dio («gli uomini di natura genuina e ben costituita da Dio sono indotti alla virtù dalla nobiltà ed eccellenza della stessa») o dalla attrattività (*amor*) della sua eccellenza (*excellencia*) e nobiltà (*nobilitas*) o da un

²⁵ Ivi, XIV, 51: «Coloro che proclamano in modo più deciso che l'anima è mortale sembrano salvare meglio la natura della virtù di coloro che la dichiarano immortale. Infatti, la speranza del premio e il timore della pena sembrano comportare un qualche asservimento, che è contrario alla natura della virtù» («Quare perfectius asserentes animam mortalem melius videntur salvare rationem virtutis, quam asserentes ipsam immortalem. Spes namque praemii et poenae timor videntur servilitatem quamdam importare, quae rationi virtutis contrariatur»).

sistema di premiazioni e di castighi concepito come stratagemma politico per imporla a coloro che non ne percepiscono l'eccellenza. Ma il limite maggiore del pensiero etico pomponazziano sta nella genericità del concetto di virtù: essa è in un certo senso una sorta di contenitore vuoto, che non è riempito di un proprio contenuto specifico; più precisamente manca il contenuto etico vero e proprio; la virtù è ricondotta ad una funzione teoretica come la conoscenza del bene e del male e ad una funzione politico-sociale per la quale ciascuno diventa parte di uno Stato e di una famiglia. Così facendo Pomponazzi dà una chiara impronta politica alla questione etica, poiché la sua concezione organicistica della società, di evidente ispirazione platonico-aristotelica, lo induce a risolvere la condotta etica nella vita complessiva dello Stato fin quasi a relegare lo spirito e l'essenza delle virtù etiche nella moderazione o nella temperanza di platonica reminiscenza, con l'aggravante che si tratta di una moderazione, iscritta nella costituzione e nella condizione umana:

Dico – egli scrive – che ciò non esclude la felicità dell'uomo, purché ne abbia quanto si addice alla sua condizione e che non la faccia egli stesso venir meno per proprio conto. Infatti, è dell'appetito moderato desiderare tanto quanto può essere digerito, così è proprio dell'uomo moderato accontentarsi di ciò che gli si addice e che può ottenere.²⁶

Analoghe sono le incertezze in tema di felicità. Pur non distinguendo sotto il profilo terminologico la felicità che l'uomo può conseguire nello stato di congiunzione con il corpo da quella conseguibile nello stato di separazione, entrambe denotate, almeno nel *De immortalitate*, dal termine *felicitas*, Pomponazzi ammette la prima e respinge risolutamente la seconda. Tuttavia anche all'interno della vita naturale egli non sembra ricorrere ad una distinzione terminologica per contrapporre la felicità come meta mondana e la beatitudine come processo di aspirazione o assimilazione al divino. Almeno nel *De immortalitate* le due dimensioni sono accomunate nel termine *felicitas*, mentre quello di *beatitudo* è del tutto assente. Nell'*Apologia*, in cui ricorre solo cinque volte, il concetto di *beatitudo*, assunto nelle accezioni o di «omnium bonorum congregatio» o di *habitus scientialis* con riferimento rispettivamente alle posizioni di Boezio e di Tommaso,²⁷ non sembra avere confini semantici nettamente distinti da quello di *felicitas*. Nel *Defensorium*, sotto l'impulso della polemica antinifiana, il termine *beatitudo* compare ben quarantadue volte, ma non è mai significativamente distinto da quello di *felicitas*. Nel capitolo IV del *De immortalitate*, in cui Pomponazzi contesta le tesi averroistiche, la *copulatio* di intelletto agente e di intelletto possibile, qualificata come *felicitas* e non come *beatitudo*, è respinta per essere affatto innaturale: nessun uomo – egli scrive – è mai stato felice in tali termini.

Se le parole sono conseguenti alle idee, Pomponazzi ha certamente in mente un concetto di felicità inteso come meta a dimensione umana, ma si tratta di una meta che oscilla tra connotazioni teoretiche ed etiche, passando alternativamente dal piano della conoscenza e della contemplazione o della continuità del pensare a quello della scelta del bene contro il male. Per il capitolo IX la continuità del pensiero appartiene alla sfera divina e sopraceleste. Secondo il dettato aristotelico la felicità eccellente ad essa connessa «dura sempre per gli dèi e dura invece per poco tempo per l'uomo»; tuttavia, per la sua matrice aristotelica, la felicità non si identifica con la *copulatio* averroistica, ma consiste più semplicemente nella contemplazione degli enti astratti e nel possesso della sapienza (IX, 33).

²⁶ *De immortalitate*, XIV, 18: «Dico quod hoc non tollit felicitatem eius, dummodo tantum habeat, quantum sibi pro illo statu convenit, et ex parte sui non deficiat. Nam temperati appetitus est tantum appetere, quantum digerere potest; ita viri temperati est contentari eo quod sibi convenit et habere potest».

²⁷ *Apologia*, I, III, 53; I, II, 15. Cfr. S. BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, III, 2; TOMMASO, *Sum. contra Gent.*, III, 48.

Da questo punto di vista la felicità umana è partecipazione alla felicità divina, come il pensiero umano è un'ombra del pensiero divino. Insomma l'oscillazione perettiana sul concetto di felicità è condizionata dal presupposto metafisico, che nel capitolo II si traduce in una gerarchia ontologica interna alla stessa umanità,²⁸ poiché la scelta etica è intermedia tra la vita divina dei filosofi e quella infima degli uomini che scadono al livello di bestie: solo pochissimi sono gli uomini capaci di rendersi «quasi totalmente razionali» e di «soggiogare la vegetativa e la sensitiva»; moltissimi sono coloro che «trascurano del tutto l'intelletto», si «sottomettono esclusivamente alla vegetativa e alla sensitiva» e conducono una vita simile a quelle delle bestie; gli «uomini puri», che operano nella moderazione e secondo le virtù morali, sono in una posizione intermedia, non si subordinano del tutto all'intelletto né si liberano delle facoltà corporee. Si potrebbe interpretare questo passo nel senso di una ripresa di tematiche platonico-aristoteliche, tese a delineare semplicemente le dinamiche interne alla vita psichica, con l'esclusione di ogni orizzonte metafisico. Ma non è così, perché Pomponazzi è assai vicino alla idea platonica di un destino preconstituito che mescola nell'anima dei figli nati dalla terra l'oro o l'argento o il bronzo. Anziché fare riferimento ai conflitti interni al soggetto, egli distingue tre tipologie di soggetti etici. D'altro canto che si tratti di un presupposto metafisico risulta dal fatto che i fini di ciascun soggetto sono strettamente proporzionati al grado di realtà cui essi appartengono. A ciascuna sostanza o a ciascun grado della realtà compete un fine proprio, che non ne trascende la natura, ma è ad essa adeguato.

A ciascuna cosa si deve assegnare come fine non ciò che è bene in misura maggiore, ma solo ciò che si addice a quella natura e che sia ad essa proporzionato... quando si assegna un fine all'uomo, se gli assegniamo lo stesso fine che assegneremmo a Dio e alle Intelligenze, l'assegnazione non sarebbe appropriata perché in tal caso non sarebbe uomo.²⁹

In altri termini il fine proprio dell'uomo non può coincidere con quello che compete a Dio o alle Intelligenze. Tutto si tiene nell'universo in un ordine gerarchico preconstituito: ogni ente o sostanza sta dentro quest'ordine sia sotto il profilo ontologico, sia sotto quello etico. Ovviamente ciò vale anche per l'uomo. Si potrebbe dire che l'umanità è come un singolo individuo: tutti operano per un unico fine, come gli organi del corpo. Pomponazzi ripropone in una versione etico-metafisica l'argomentazione organicistica di Menenio Agrippa, che era già presente in Platone ed Aristotele, per affermare che come nel corpo umano esiste una diversità di organi, il cervello, il cuore e la mano, che esercitano funzioni organiche differenti ma subordinate le une alle altre, le une più perfette, le altre meno perfette, così nel corpo di quel singolo individuo che è l'umanità sussiste una diversità commisurata (*commensurata diversitas*), la quale è metafisicamente giustificata dalla impossibilità che tutti gli enti godano di uguale perfezione:

²⁸ Condivido in proposito le osservazioni di L. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia averroista*, «Rinascimento», XXXII, 1992, pp. 198-201, in ordine alla differenziazione ontologica interna all'umanità. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, cit., pp. LXXIII-LXXXIV, la esclude sottolineando che la diversificazione teorizzata nel *De immortalitate* riguarda 'le funzioni e i compiti individuali, non certo l'essenza'. Ma non va trascurato il fatto che la diversificazione dei compiti e delle funzioni presuppone, come emerge chiaramente dal contesto del cap. XIV, una diversa posizione e un diverso destino degli uomini nel mondo.

²⁹ *De immortalitate*, XIV, 2: «Unicuique rei pro fine assignari, sed solum secundum quod convenit illi naturae et ei proportionatur... Quare et in assignando finem homini, si talem qualem Deo et Intelligentiis assignaremus, non conveniens foret assignatio, quandoquidem sic non esset homo».

Né tutte le cose possono essere di uguale perfezione, ma ad alcune sono date funzioni più perfette, ad altre più imperfette. Se si escludesse questa disuguaglianza, il genere umano o perirebbe o vivrebbe in gravi difficoltà.³⁰

La *mensura* funge dunque come una sorta di destino metafisico: come l'individuo va in rovina se la misura viene superata, così va in rovina l'umanità se è compromesso l'ordine delle cose prestabilito dalla divinità. Dio ha assegnato a ciascuno ciò che è ottimo per sé e per l'universo. Se tutti gli uomini fossero filosofi o se tutti fossero artigiani, l'umanità non potrebbe sussistere. Non tutti possono godere della stessa perfezione. La disuguaglianza (*inaequalitas*) presuppone sì la maggiore o minore perfezione, ma non può mai tradursi in discordia. La *mensura* ristabilisce l'equilibrio tra la diversità e l'ordine gerarchico; essa è come una sinfonia di voci e un dilettevole concerto: ciascuno espleta la propria funzione, ma tutti operano nella direzione di un fine comune. Alla tripartizione delle modalità di separazione dell'anima dal corpo e a quella delle tre modalità del conoscere fa ora riscontro la tripartizione degli intelletti, lo speculativo, il fattivo e l'operativo, la cui funzione è quella di permettere all'uomo di conseguire un fine comune. Tutti possiedono in una qualche misura l'attività speculativa, perché «nessuno ignora i principi che sono come le porte della casa»; nessuno ignora Dio, l'ente, l'uno, il bene, il vero. I principi della metafisica, come quelli della matematica, sono essenziali per la vita della comunità. Ad un grado inferiore si colloca l'intelletto operativo che si occupa dei costumi, degli affari pubblici e dell'amministrazione privata: da esso dipendono la conoscenza del bene e del male e la partecipazione alla vita sociale e della famiglia. Esso è anzi per Platone ed Aristotele l'intelletto propriamente umano. Al livello più basso c'è infine l'intelletto pratico o fattivo che presiede a tutte le attività produttive, senza le quali la vita umana non potrebbe avere una lunga durata.

Che si tratti di un ordinamento ontologico e metafisico ci viene detto subito e senza equivoci. L'intelletto speculativo non è degli uomini ma degli dèi. L'uomo ne partecipa perché partecipa della divinità e possiede proprio in forza dell'intelletto in quanto intelletto una immortalità *secundum quid*. Perciò l'intelletto speculativo è sì comune a tutti gli uomini, ma solo pochissimi ne hanno un possesso integro e perfetto; costoro, pur diversificandosi in matematici, fisici e metafisici, esercitano nella collettività la stessa funzione che il cuore esercita nel corpo.³¹ L'intelletto fattivo è invece comune a tutti gli uomini e alle bestie e coincide con l'istinto e con le abilità produttive. Le bestie se ne servono per costruire i nidi; le donne se ne servono nelle attività del tessere, del cucire e del filare; più in generale gli uomini ne hanno bisogno per l'apprendimento delle arti e dei mestieri, in modo tale che ciascuno sia in grado di esercitare produttivamente la propria arte e di dedicarsi solo ad essa. Di contro l'intelletto

³⁰ Ivi, XIV, 5: «Neque omnia possunt esse aequalis perfectionis, sed quibusdam data sunt perfectiora, quibusdam vero imperfectiora. Haecque inaequalitas si tolleretur, aut genus humanum periret, aut non commode constaret...».

³¹ *De immortalitate*, XIV, 9: «L'intelletto speculativo non è dell'uomo, ma degli dèi... Così, anche se tutti gli uomini posseggono qualcosa di questo intelletto, tuttavia solo pochissimi lo posseggono e possono possederlo interamente e perfettamente. Perciò accade che quella parte del genere umano, che si dedica interamente alla speculazione, sta rispetto al genere umano nello stesso rapporto in cui il cuore sta con il genere delle membra, sebbene ci sia una gamma di gradazioni per cui taluni sono matematici, altri fisici, altri metafisici» («Speculativus namque intellectus non est hominis, verum est deorum... Ideo, etsi omnes homines aliquid huius habent, exacte tamen et perfecte paucissimi et habent et habere possunt. Propter quod contingit quod ea pars generis humani, quae se totam speculationi tradit, eam proportionem tenet in genere hominum, quam cor in genere membrorum, quamquam et latitudo sit, ut quidam mathematici, quidam physici, quidam vero metaphysici sint»).

operativo, che è intermedio tra gli altri due, è proprio di quel Giano bifronte che è l'uomo; essendo esso propriamente umano, ciascuno può possederlo perfettamente. A differenza dell'essere filosofo o dell'essere costruttore che sono ontologicamente segnati nella nostra natura, la virtù e il vizio sono in potere dell'uomo. Ciascuno è detto buono o cattivo per le virtù o per i vizi e ciascuno è libero di compiere tra le une e gli altri una scelta, ma ai fini della conservazione del genere umano tutti hanno il dovere di essere moralmente virtuosi. Il possesso degli altri intelletti non è necessario, anzi non è neppure possibile, né si addice al genere umano. Se tutti fossero filosofi non ci sarebbe un ordinamento sociale. Lo stesso accadrebbe se tutti svolgessero lo stesso mestiere. La società si conserva se c'è una divisione del lavoro, perché, come avevano rilevato Platone ed Aristotele, nessuno può esercitare perfettamente il lavoro degli altri.

Il fine universale dell'uomo è dunque quello di partecipare dell'intelletto speculativo e del fattivo rispetto ad alcunché e di partecipare perfettamente dell'intelletto operativo. Se nelle arti e nelle scienze c'è un *transfert* negativo, per cui l'esercizio dell'una è di impedimento a quello dell'altra, nelle virtù invece il *transfert* è positivo e il possesso dell'una comporta il possesso di tutte. Tutti, dunque, debbono essere buoni e virtuosi, anche se non tutti possono essere filosofi o matematici. Questa *inaequalitas* (disuguaglianza) non deve generare invidia, ma deve generare solidarietà e concordia, poiché è iscritta nell'ordine naturale delle cose. Come nell'universo gli elementi, l'acqua, l'aria, il fuoco e la terra, tendono ad un proprio luogo naturale, così ogni uomo tende a quel fine proprio che a lui si addice come parte del genere umano. Il posto di ciascuno nel mondo è metafisicamente assegnato.³² L'*aequalitas* etica è solo un elemento residuale e serve solo a mascherare e occultare l'*inaequalitas* metafisica. L'equilibrio morale nasconde lo squilibrio metafisico all'interno dell'umanità: gli uomini sono naturalmente mortali e possono conseguire il fine etico che è ad essi universalmente appropriato. L'attività speculativa che, pur debole ed oscura, è la più eccellente tra le cose mortali, è propria degli dèi e desiderare la felicità propria degli dèi equivale a desiderare l'impossibile. Tuttavia solo ad una sparuta minoranza di uomini spetta la vita immortale e divina e il conseguimento del fine più elevato della conoscenza e della sapienza: questa è la parte più perfetta dell'umanità e può pertanto conseguire un fine che non è né accessibile a tutti né confacente all'uomo.³³ Ciò però non preclude la possibilità che gli altri pervengano comunque alla felicità, non solo perché partecipano del fattivo e dello speculativo *secundum quid*, ma soprattutto perché partecipano perfettamente dell'intelletto operativo. Perciò se non possono raggiungere la felicità immortale, che non si addice all'uomo, possono in ogni caso conseguire la felicità naturale e mortale che è strettamente correlata alla loro vita etica.

Pomponazzi è ben lungi dall'essere un riformatore. Il suo conservatorismo etico è probabilmente l'interfaccia del suo conservatorismo sociale: ciascuno deve essere contento del proprio destino e della propria posizione nell'universo. L'ordine sociale è iscritto in quello cosmico. C'è una vena di stoicismo, appena percettibile nel *De immortalitate*, la quale si esprime sia in una concezione fatalistica sia nell'etica della imperturbabilità. La felicità non va confusa

³² Ivi, XIV, 14: «E come ciascun elemento, nell'ambito della totalità, possiede categoricamente il proprio specifico posto... così ogni uomo possiede un fine ultimo che non si addice alla parte se non come parte di tutto il genere umano. Ma è sufficiente condividere un comune fine umano» («Et sicut unumquodque elementum secundum totum cathegorematicè est debite situatum... ita non quilibet habet ultimum finem qui convenit partibus nisi ut pars generis humani. Sufficit autem habere communem finem humanum»).

³³ Ivi, XIV, 15: «Il fine, però, che compete alla parte più perfetta del genere umano non può essere raggiunto da tutti, né si addice all'uomo. Come non ogni membro può avere la perfezione del cuore o dell'occhio – altrimenti non esisterebbe l'essere vivente – così, se ogni uomo si dedicasse all'attività speculativa, non esisterebbe la comunità umana» («qui [finis] tamen competit partibus perfectissimae, non potest neque convenit. Sicut non quodlibet membrum potest habere perfectionem cordis et oculi – immo non constaret animal – sic, si quilibet homo esset speculativus, non constaret communitas humana»).

con la quiete, perché né la volontà né l'intelletto garantiscono la quiete; non esiste una felicità perfettamente quietante; c'è, se mai, una sorta di felicità negativa che consiste nel non lasciarsi turbare e non lasciarsi travolgere dagli eventi: «i turbamenti non sottraggono all'uomo la felicità proprio come un vento qualsiasi non sradica un albero, ma ne scuote le foglie» (XIV, 17). L'etica della commisurazione si traduce coerentemente nel principio della moderazione dell'appetito e del desiderio.

In un ordinamento universale che nella sua disparità e nella sua diseguaglianza ontologica è immodificabile, l'unica felicità conseguibile è quella della accettazione della propria condizione mondana. Anche se talvolta – per la verità molto raramente – il Peretto sembra inclinare verso la posizione pichiana dell'uomo fabbro del proprio destino, in realtà essa non è affatto compatibile con il quadro più generale del suo pensiero che si fonda sul principio fatalistico – esattamente antitetico a quello pichiano – secondo cui l'operare dipende dall'essere (*operari sequitur esse*).

Ciò che rende ambiguo il pensiero etico pomponazziano è la meccanica applicazione del modulo della tripartizione. Esso ha una sua coerenza se adottato sul terreno ontologico della separazione dell'anima dal corpo o su quello gnoseologico delle tre modalità della conoscenza, poiché in tali ambiti è utile ad individuare tre differenti gradi gerarchici della realtà, quello delle sostanze divine, quello delle sostanze materiali e quello intermedio dell'anima umana, ma esteso all'interno di quel singolo individuo che è l'umanità, introduce elementi di confusione e di contraddizione, non tanto perché la gerarchizzazione degli uomini è incompatibile con l'identità della loro natura, quanto perché per un verso i tre intelletti rientrano nella comune natura umana e per un altro verso due di essi, il fattivo e lo speculativo, sono dichiarati in realtà inessenziali. A ciò si aggiunge l'ulteriore contraddizione per cui lo speculativo oscilla tra l'esaltazione e l'idealizzazione del suo carattere divino e il suo declassamento a sapere oscuro e debole, inadeguato ad accedere alle sostanze astratte e immateriali. Ne emergono incongruenze che si riverberano sullo stesso concetto di umanità, che ora è considerata nella compattezza di un singolo individuo entro uno specifico grado ontologico di realtà, ora è articolata in 'molteplici e diverse membra, destinate a diverse funzioni' che non sono ontologicamente 'uguali', ma sono 'l'una precedente e l'altra successiva, l'una più perfetta e l'altra più imperfetta' (XIV, 4-5). Tali incertezze ed oscillazioni inducono forse a pensare che la problematica etica sia tutto sommato marginale nel contesto del *Trattato* o sia forse troppo condizionata o subordinata alla prospettiva della moralità dell'anima. In ogni caso la lacuna più vistosa sembra essere data dalla mancanza di una specifica assiologia o dalla presenza di teleologia semanticamente fluttuante. Ciò emerge chiaramente se si procede ad una collazione dei passi in cui il Mantovano allude alla problematica dei fini:

Ciascuna sostanza, almeno quella perfetta, ha un qualche fine (XIV, 2).

Il fine ha la natura del bene (XIV, 2).

A ciascuna cosa si deve assegnare come fine non ciò che è bene in misura maggiore, ma solo ciò che si addice a quella natura e che sia ad essa proporzionato (XIV, 2).

Se assegnassimo all'uomo lo stesso fine che assegneremmo a Dio, l'uomo non sarebbe tale (XIV, 2).

Nell'umanità come singolo individuo ci sono molteplici e diverse membra, le quali sono destinate a distinte funzioni e a distinti fini prossimi, essendo tutte deputate ad un unico fine (XIV, 3).

Per conseguire il fine comune gli uomini debbono avere in comune tre intelletti... (XIV, 6)... Ma gli uomini non hanno con essi un uguale rapporto (XIV, 8).

Il fine del genere umano è quello di partecipare dei tre intelletti per quali gli uomini comunicano tra di loro e vivono insieme e sono utili gli uni agli altri... Da questo fine l'uomo non può liberarsi (XIV, 12).

Il fine universale dell'uomo è di partecipare dell'intelletto speculativo e del fattivo *secundum quid* e perfettamente dell'operativo (XIV, 14).

Ogni uomo possiede un fine ultimo che non si addice alla parte se non come parte di tutto il genere umano. Ma è sufficiente condividere un unico fine comune (XIV, 14).

Ogni uomo può conseguire il fine che universalmente appropriato all'uomo; il fine che compete alla parte più perfetta non può essere raggiunto da tutti, né si addice all'uomo (XIV, 15).

Perciò abbiamo supposto che a ciascuna cosa sia assegnato un fine proporzionato (XIV, 16).

È evidente che sotto il profilo ermeneutico le perplessità sono non poche. Se il fine è il bene e se il bene è proporzionato alla realtà ontologica di ciascuna natura, perché mai il suo conseguimento necessita dei tre intelletti, dei quali due non sono propri dell'uomo? Se la natura comune dell'uomo è l'intelletto operativo, che è posseduto perfettamente, qual è il ruolo etico (e non politico-sociale) dell'intelletto fattivo e dello speculativo? Si potrebbe forse rispondere che essi sono funzionali alla *commensurata diversitas*. Ma in realtà la diversità è già insita nell'operativo e nello svolgimento delle diverse arti e dei diversi mestieri. Se poi sono funzionali alla comunicazione e alla utilità collettiva, come possono essere 'non propri' della natura umana? Non si corre il rischio di cadere nella fallacia dell'*usteron-proteron*? Se la tripartizione degli intelletti è condizione necessaria per il conseguimento del fine comune, com'è possibile che il fine 'comune' o 'universale' degli uomini sia quello di partecipare di essi sia pure in maniera differenziata? Insomma, se i tre intelletti sono costitutivi della natura umana, come possono esserne anche il fine? Se la vita speculativa è la più eccellente tra le cose mortali, perché non è anche parte integrante della natura umana, tanto da essere condivisa in pieno da tutti gli uomini? Per un verso lo speculativo è deidealizzato e per l'altro resta sullo sfondo dell'etica pomponazziana; per converso l'intelletto operativo non si traduce in una rivalutazione della vita attiva, ma si espleta nella vocazione antiumanistica della accettazione, pessimistica o ottimistica che sia, della propria sorte e della propria condizione.

Ciò che in ogni caso costituisce il lato positivo del pensiero del Mantovano sta nel fatto che egli salva l'etica non – come si potrebbe credere – nella prospettiva di una assenza della divinità, ma più semplicemente in quella di un'assenza della vita ultraterrena. Anzi Dio resta il principio fondatore dell'etica perché al suo volere è rinviata quella intrinsecazione dei compensi alla virtù e al vizio che è apparsa ai più come un riconoscimento dell'autonomia morale dell'uomo. Sebbene l'anima sia mortale, nessun bene resta senza remunerazione e nessun male resta impunito. Non è vero che Dio non è un ottimo governatore dell'universo, né è vero che Egli è iniquo, poiché il premio e la pena sono insiti rispettivamente nella virtù e nel vizio; l'uno e l'altra hanno, infatti, una duplice natura: l'una essenziale e inseparabile, l'altra accidentale e separabile. Il premio essenziale – secondo gli insegnamenti platonici, ma soprattutto aristotelici – è la virtù stessa e il castigo essenziale è il vizio stesso. Il premio e la pena accidentali invece non fanno che sminuire la virtù e il vizio. Se viene meno la pena del danno, che è la pena accidentale, rimane la pena essenziale, che è la colpa stessa. Lo stesso accade per il premio accidentale: anche quando esso manca, la virtù è comunque premio a sé stessa.

Quanto all'inganno prodotto dalle religioni, Pomponazzi, dopo avere riproposto l'argomento tipico della teoria dell'impostura secondo cui almeno due delle tre religioni monoteistiche, la cristiana, la maomettana e la giudaica, sono false con la conseguenza che è ingannata la maggior parte dell'umanità,³⁴ sostiene che l'ipotesi della immortalità è frutto di una

³⁴ Ivi, XIV, 28: «Il quarto dubbio era espresso in questi termini: quasi tutto il mondo sarebbe ingannato poiché tutte le religioni pongono l'anima come immortale. Ad esso si risponde che... è necessario ammettere che o tutto il mondo si inganna o si inganna almeno la maggior parte. Infatti, supposto che ci siano solo tre religioni, quella di Cristo, di Mosè e di Maometto, o sono tutte false, e così tutto il mondo è ingannato, o sono false almeno due di esse, e così è ingannata la maggior parte degli uomini» («At quartum vero, in quo dicebatur quod fere totum

scelta politica. Legislatori e sacerdoti, consapevoli che solo pochi sono indotti alla virtù dalla sola nobiltà della virtù e che molti sono indotti dal premio, dalle lodi, dagli onori o dalla paura delle pene, stabilirono premi come l'oro e le dignità e, trasferendo il sistema delle remunerazioni in un'altra vita, escogitarono lo stratagemma dell'immortalità dell'anima. Poiché quasi nessuno ha una naturale inclinazione alla virtù fu necessario ricorrere alla credenza in una vita ultraterrena e consolidarla nella immaginazione popolare con miracoli, illusioni e frodi di vario genere.³⁵ Certo può sorprendere la radicalità di queste affermazioni, ma esse non devono autorizzare conclusioni arbitrarie. L'interpretazione che se ne deve dare non può andare oltre lo stretto senso letterale del testo. Ciò che Pomponazzi prende a bersaglio è una certa religiosità popolare, non la fede autentica, né l'autorità della Chiesa.

Analogamente nel capitolo XV non va preso come un astuto sotterfugio o come una dichiarazione insincera il riconoscimento della neutralità del problema dell'immortalità dell'anima al pari di quello della eternità del mondo.³⁶ Si è lungo discusso circa il valore e l'interpretazione da dare alla conclusione del *Trattato*. Di primo acchito essa sembra essere incongruente con tutta l'indagine condotta nei capitoli precedenti. Ma se la si esamina più attentamente si scopre che ha una sua intrinseca forza argomentativa, fondata sulla presa d'atto di una sostanziale e reciproca autonomia di fede e ragione. Il fallimento della soluzione mortalistica, difesa da Pomponazzi, e di quella immortalistica, difesa da Tommaso, è dovuto alla comune pretesa di procedere sul terreno della ragione. Se fino al capitolo XV il lettore aveva maturato la convinzione che il filosofo volesse avallare l'ipotesi mortalistica, ora è costretto a mutare la propria interpretazione del *Trattato* e a prendere atto che il suo obiettivo è invece quello di smantellare come inconcludenti o non conclusive entrambe le ipotesi in conflitto, poiché nelle materie che sono oggetto di fede la ragione si rivela uno strumento inefficace. Ne consegue che il capitolo XV ha la funzione di rendere più esplicito e più trasparente l'obiettivo polemico del *Trattato*, che è quello di mettere fuori gioco la teologia tomista che pretende di affidare alla ragione la dimostrabilità dei principi della fede. Più che a rimarcare l'autonomia della ragione dalla fede, Pomponazzi sembra voler delineare i confini della fede che non debbono essere travalicati dalla ragione. Il *Glaubensartikel* si riconferma nella sua verità e validità proprio a causa della insufficienza o dell'inadeguatezza della ragione. Si può sospettare che tale ragionamento sia insincero? Non è facile dare una risposta sicura e convincente all'interrogativo. È però certo che il sospetto di insicurezza andrebbe provato con argomentazioni robuste ed incontestabili.³⁷ Dubito tuttavia che ciò sia possibile, non solo

universum esset deceptum, cum omnes leges ponant animam immortalem esse, ad quod dicitur quod... necesse est concedere, aut quod totus mundus decipitur aut saltem maior pars. Nam supposito quod tantum sint tres leges, Christi scilicet, Moysi et Mahumethi, aut igitur omnes sunt falsae, et sic totus mundus est deceptus, aut saltem duae earum, et sic maior pars est decepta»).

³⁵ Ivi, XIV, 28: «Così i politici hanno escogitato premi eterni ai virtuosi in un'altra vita e ai viziosi afflizioni eterne che incutessero il massimo terrore... E poiché tale stratagemma può andare a genio di tutti gli uomini... il legislatore, consapevole dell'inclinazione degli uomini al male, mirando al bene comune, incurante della verità, preoccupandosi solo dell'onestà, per indurre gli uomini alla virtù, ha sancito che l'anima è immortale» («Ideo posuerunt virtuosos in alia vita praemia aeterna, vitiosos vero aeterna damna, quae maxime terrerent... Et quoniam hoc ultimum ingenium omnibus hominibus potest prodesse... respiciens legislator pronitatem virorum ad malum, intendens communi bono sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem»).

³⁶ Assai utili e convincenti sono in proposito le opportune osservazioni di V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, cit., pp. LXXXV-XCVI. Sulla sincerità della dichiarazione di neutralità, cfr. anche J. CÉARD, *Matérialisme et théorie de l'âme dans la pensée padouane: le 'Traité de l'immortalité de l'âme' de Pomponazzi*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CLXXI, 1981, p. 47.

³⁷ Dello stesso avviso sono P. O. KRISTELLER, *Otto pensatori*, cit., p. 95; V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, cit., p. LXXXVIII.

perché le attestazioni di fede sono frequenti in tutti i testi perettiani, ma anche perché sono sufficientemente articolate nello stesso capitolo XV. L'appello alla divinità come fonte di certezza si accompagna alla garanzia fornita dai testi sacri, dalle testimonianze evangeliche e da un cospicuo corteo di Padri della Chiesa, i quali, a differenza degli antichi maestri greci, vantano la superiorità di avere, oltre alla conoscenza delle cose naturali, anche quella delle cose divine. «Chi, se non un folle – si domanda il Peretto – crederebbe ad infedeli... piuttosto che a cristiani avviati sulla retta via?». E poi ci sono le prove più stringenti e più cogenti: c'è l'autorità di Agostino, c'è la certezza dei miracoli e la testimonianza più decisiva della resurrezione. Insomma Pomponazzi non è Vanini: le cautele vaniniane sono spesso velate di accenti ironici; sono sì coperture protettive, ma sono anche evidentemente tali e sono tali proprio perché il Salentino si preoccupa di instradare il lettore nella corretta interpretazione del suo pensiero. Nessuno si inganna sulla lettura dei suoi testi, la sua insincerità, accomagnata all'ambiguità e all'ironia, è programmatica. Nulla di tutto questo è in Pomponazzi: la sua argomentazione è ponderata, dottrinale; nulla fa sospettare che egli abbia mascherato il proprio pensiero dietro una copertura nicodemistica. Le sue cautele sembrano piuttosto ascrivibili al tipico procedimento euristico per cui spesso egli si pone nell'ottica di chi dubita più che di chi afferma assertivamente e perentoriamente. L'unico elemento certo è che, a suo avviso, le vie della ragione non si incontrano con quelle della fede e come aveva già dichiarato nel *De reactione*,³⁸ quando ciò accade, debbono prevalere i principi della fede. Il *De immortalitate* è in perfetta linea di contiguità con tale metodologia della ricerca. In esso Pomponazzi difende fino al limite del possibile la tesi della mortalità e addirittura la dichiara apertamente come più probabile. Ma proprio la valutazione di *probabilior* ci conferma che egli è ben consapevole della impossibilità di conseguire sul tema dell'anima una certezza al di sopra di ogni dubbio. In Vanini invece tutto il contesto delle due opere è in conflitto con la fede, sicché la sottomissione finale al giudizio della Chiesa è manifestamente incongrua con il testo complessivo e rivela per ciò stesso la sua natura di prudente espediente o di stratagemma difensivo. Al contrario Pomponazzi, anche quando prescinde dalla rivelazione e dalla scrittura, entra sì in conflitto con posizioni teologiche più o meno consolidate – e specificatamente con quelle tomistiche – ma non mette mai in dubbio i principi della fede; anzi, come saggiamente rileva Kristeller,³⁹ la battaglia da lui condotta contro l'intuizione averroistica dell'unità dell'intelletto e l'affermazione che fa dell'immortalità un articolo di fede sembrano avvalorare la conformità del *De immortalitate* almeno alle principali prescrizioni dettate dalla bolla del 1513. La fede e la ragione si collocano sì per Pomponazzi su piani distinti e autonomi,⁴⁰ ma al fallimento della ragione deve di necessità seguire il ricorso all'autorità divina. E poiché in una tematica di così vitale importanza non possiamo restare nel dubbio, in quanto ne va di mezzo la certezza dei fini delle nostre azioni, Dio ci ha sottratto ad esso, ci è venuto in soccorso prima con il Vecchio e poi con il Nuovo Testamento e ci ha manifestato con la parola e con le

³⁸ *De reactione, De modo procedendi in naturalibus*, II, I, 1.

³⁹ P. O. KRISTELLER, *Two unpublished questions on the soul of Pietro Pomponazzi*, «Medievalia et Humanistica», fs. IX, 1955, p. 80; ID., *Otto pensatori*, cit., p. 100.

⁴⁰ P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo*, cit., pp. 1095-1096. Sul divorzio tra fede e ragione in Pomponazzi cfr. A. MAURER, *Between Reason and Faith: Siger of Brabant and Pomponazzi on the Magic Arts*, «Medieval Studies», XVIII, 1956, p. 18: «Siger and Pomponazzi... they both accept – at least verbally – the truth of the Christian Faith, but faith is kept entirely within its own sphere, which is separated from that of reason. Without vital contact with each other, reason and faith thus go their own way and generally in opposite directions. This divorce between faith and reason, destructive of the theology so dear to the Middle Ages, was the legacy of Averroes to his medieval followers and their most significant contribution to the Renaissance». Inclina per un'interpretazione in chiave di ateismo o di miscredenza M. DE ANDREA, *Fede e ragione nel pensiero del Pomponazzi*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XXXVIII, 1946, pp. 278-297. La questione resta invece aperta per E. GILSON, *Autour de Pomponazzi*, cit., pp. 187-188: «Pomponazzi doit ce succès à l'athéisme ou, du moins, à la 'libre pensée' qu'on lui prête et qu'il est d'ailleurs presque également arbitraire de lui attribuer ou de lui refuser».

opere che l'anima è immortale. Non solo ha promesso una vita oltre le morte, ma ce l'ha anche provata con la resurrezione. Al contrario sono deboli ed inconsistenti tutte le ragioni che militano pro o contro l'immortalità dell'anima, perché questa, essendo un articolo di fede, non può essere provata con le argomentazioni razionali dei filosofi che sono per lo più fallaci, ma solo con i principi propri della fede, come la rivelazione e la sacra scrittura, che trascendono la *ratio naturalis*.