

Sensus e sensibilia.

L'Expositio libelli De sensu et sensato di Pietro Pomponazzi

Leonardo Graciotti

2025

The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.

End User Agreement

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>

You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*



In case the dissertation would have found to infringe the polity of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE

ED de Philosophie – ED280

Laboratoire de rattachement : ISJPS (UMR 8103)

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie

Présenté(e) et soutenu(e) publiquement

le 07 MARS 2025 par

Leonardo GRACIOTTI

***Sensus e sensibilia. L'Expositio libelli De sensu et sensato di
Pietro Pomponazzi***

***Sensus et sensibilia. L'Expositio libelli De sensu et sensato
de Pietro Pomponazzi***

Sous la direction de :

M. Guido GIGLIONI, Professore associato, Università di Macerata
Mme Marie Dominique COUZINET, Maître de conférences,
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Membre du Jury

M. Guido Giglioni, Professore associato, Università di Macerata
Mme Marie Dominique Couzinet, Maître de conférences, Université
Paris 1 Panthéon-Sorbonne
M. Pierre-Marie Morel, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-
Sorbonne
Mme Gabriella Zuccolin, Professoressa associata, Università di Pavia
M. Craig Edwin Martin, Professore associato, Università Ca' Foscari di
Venezia

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
ED de Philosophie – ED280

Laboratoire de rattachement : ISJPS (UMR 8103)

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie

Présenté(e) et soutenu(e) publiquement

le 07 MARS 2025 par

Leonardo GRACIOTTI

***Sensus e sensibilia. L'Expositio libelli De sensu et sensato di
Pietro Pomponazzi***

***Sensus et sensibilia. L'Expositio libelli De sensu et sensato
de Pietro Pomponazzi***

Sous la direction de :

M. Guido GIGLIONI, Professore associato, Università di Macerata
Mme Marie Dominique COUZINET, Maître de conférences,
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Membre du Jury

M. Guido Giglioni, Professore associato, Università di Macerata
Mme Marie Dominique Couzinet, Maître de conférences, Université
Paris 1 Panthéon Sorbonne
M. Pierre-Marie Morel, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-
Sorbonne
Mme Gabriella Zuccolin, Professoressa associata, Università di Pavia
M. Craig Edwin Martin, Professore associato, Università Ca' Foscari di
Venezia

Résumé

La thèse porte sur l'*Expositio libelli De sensu et sensato* de Pietro Pomponazzi, à savoir le dernier cours universitaire qu'il a donné à l'Université de Bologne en 1524-1525 et qui nous est parvenu à travers quatre codex différents. Le premier chapitre examine la tradition manuscrite, en considérant le rôle des *reportatores* et des copistes avec une section spécifiquement consacrée à Domenico Bonfioli, élève de Pomponazzi et auteur de la *reportatio* conservée dans le ms. 18. L. 44 (ff. 1r-79v) de la Biblioteca Storica dell'Istituto Campana à Osimo. Le chapitre 2 explore les leçons dites *accessus*, où Pomponazzi introduit le traité aristotélicien et montre comment la collection des *Parva naturalia* – en particulier le *De sensu et sensato* – se place à la croisée de l'enquête purement philosophique sur l'âme et l'étude médico-philosophique du composé âme-corps. Le chapitre 3 analyse les leçons de Pomponazzi sur *De sensu* 2, où Aristote examine les organes des sens (*sensus*). En tentant de faire converger la doctrine aristotélicienne avec la tradition médicale fondée sur l'expérience, Pomponazzi se heurte à de nombreuses difficultés, révélant une inquiétude croissante qui le conduit fréquemment à privilégier le point de vue des médecins. Le quatrième et dernier chapitre examine les leçons sur le *De sensu* 3-5, qui traitent des objets sensibles propres à chaque sens. Encore une fois, la relation avec Aristote est loin d'être sans heurts, car nombre des doutes soulevés aboutissent à de véritables apories, dont certaines demeurent irrésolues même dans le cadre des arguments médicaux. Enfin, l'Annex 1 propose la transcription des treize derniers cours, où Pomponazzi aborde plusieurs questions soulevées par Aristote dans la dernière partie du traité. L'Annex 2 et l'Annex 3 contiennent respectivement la *Tabula quaestionum generalium* rédigée par Bonfioli et une sélection de reproductions photographiques du codex d'Osimo. Dans l'ensemble, cette étude sur l'*Expositio libelli De sensu et sensato* met en lumière non seulement des aspects inexplorés de la philosophie de Pomponazzi, mais aussi des éléments significatifs de la pensée philosophique et scientifique de la Renaissance. Bien que profondément ancrée dans le cadre aristotélicien, l'enquête de Pomponazzi sur les *sensus* et les *sensibilia* reflète une culture pré-cartésienne dans laquelle la sensibilité jouait encore un rôle unificateur essentiel, en jetant un pont entre la *res cogitans* et la *res extensa*, l'âme et le corps, la métaphysique et la physique, la médecine et la philosophie.

Summary

The thesis focuses on Pietro Pomponazzi's *Expositio libelli De sensu et sensato*, his last university course, held at the University of Bologna in 1524-1525 and transmitted in four different codices. Chapter 1 looks at the manuscript tradition, considering the role played by the *reportatores* and copyists, with a dedicated section on Domenico Bonfioli, a pupil of Pomponazzi and author of the *reportatio* preserved in ms. 18. L. 44 (ff. 1r-79v) of the Biblioteca Storica dell'Istituto Campana in Osimo. Chapter 2 explores the so-called *accessus* lectures, where Pomponazzi introduces the Aristotelian treatise and shows how the *Parva naturalia* collection—especially *De sensu et sensato*—lies at the intersection between the purely philosophical inquiry into the soul and the medico-philosophical study of the soul-body compound. Chapter 3 analyses Pomponazzi's lectures on *De sensu* 2, where Aristotle deals with the sense organs (*sensus*). Pomponazzi's attempt to mediate between Aristotelian doctrine and the experience-based medical tradition often proves unsuccessful here, revealing a growing impatience that frequently leads him to favour physicians' positions. Chapter 4, the final one, examines Pomponazzi's lectures on *De sensu* 3-5, which concern the proper sensible of each sense (*sensibilia*). Once again, his engagement with Aristotle appears to be far from unproblematic, as many of the *dubitationes* he raises culminate in genuine aporias—some of which remain unresolved even within the framework of medical arguments. Finally, Appendix 1 provides the transcription of the last thirteen lectures, where Pomponazzi addresses with several issues posed by Aristotle in the final part of the treatise. Appendix 2 and Appendix 3 include, respectively, Bonfioli's *Tabula quaestionum generalium* and a selection of photographic reproductions from the Osimo codex. Overall, the study of the *Expositio libelli De sensu et sensato* not only uncovers unexplored aspects of Pomponazzi's philosophy but also sheds light on significant features of Renaissance philosophical and scientific thought. While deeply rooted in the Aristotelian framework, Pomponazzi's investigation of *sensus* and *sensibilia* reflects a pre-Cartesian culture in which sensibility still played a key unifying role, bridging *res cogitans* and *res extensa*, soul and body, metaphysics and physics, as well as medicine and philosophy.

Mots-clés

Pietro Pomponazzi – *Parva naturalia* – *reportationes* – philosophie et médecine – théorie de la perception sensible – philosophie de la Renaissance – Aristotélisme de la Renaissance – Domenico Bonfioli

Keywords

Pietro Pomponazzi – *Parva Naturalia* – *reportationes* – philosophy and medicine – theory of sense perception – Renaissance philosophy – Renaissance Aristotelianism – Domenico Bonfioli

Sensus e sensibilia

L'Expositio libelli De sensu et sensato di

Pietro Pomponazzi

Leonardo Graciotti

Indice

Ringraziamenti	4
Lista dei segni e delle abbreviazioni	6
Introduzione	7
0.1. <i>Le reportationes</i> dei corsi universitari di Pomponazzi	8
0.2. <i>L'Expositio libelli De sensu et sensato</i>	13
0.3. Pomponazzi e la cultura medica rinascimentale	22
0.4. La struttura e le fonti dell' <i>Expositio</i>	30
I. La tradizione manoscritta	47
1.1. I codici dell' <i>Expositio</i>	52
1.2. Tre diverse famiglie a confronto	58
1.3. Intrecci tra famiglie	66
1.4. Un allievo di Pomponazzi: Domenico Bonfioli	75
II. Il <i>De sensu et sensato</i> tra anima e corpo	85
2.1. <i>Ordo librorum</i> : i <i>Parva naturalia</i> nel <i>corpus Aristotelicum</i>	86
2.2. Il <i>De sensu et sensato</i> tra filosofia e medicina	95
2.3. La percezione sensibile nell'animale	105
2.4. La <i>prudentia</i>	112
2.5. Contraddire Aristotele: tra mutismo e sordità	121
III. <i>De sensibus</i>	128
3.1. Fisiologia della visione	132

3.2. Olfatto, tatto, gusto	148
3.3. La collocazione degli organi di senso	161
3.4. Cuore e cervello: tra filosofia e medicina	168
 IV. <i>De sensibilibus</i>	 180
4.1. La luce, il diafano e i colori	184
4.2. Il sapore	194
4.3. L'odore	205
 Conclusione	 225
 Appendici	
1. <i>Lectioes</i> 41-53	230
2. <i>Tabula quaestionum generalium</i>	288
3. Immagini del codice 18. L. 44 di Osimo	293
 Bibliografia	 303
 Riassunto sostanziale	 326
Résumé substantiel	346

Ringraziamenti

La ricerca che viene qui presentata è il risultato di un lungo e faticoso percorso, iniziato all'Università degli Studi di Macerata e proseguito con il dottorato FINO. Durante questo periodo, ho avuto la fortuna di vivere esperienze meravigliose e di incontrare persone veramente speciali, che sarebbe impossibile ricordare qui. Pertanto, mi limiterò a ringraziare coloro che in questi anni mi hanno orientato, guidato con premura o magari semplicemente accompagnato per un tratto di strada.

Il primo grande ringraziamento lo devo ai miei due *supervisors*, Guido Giglioni e Marie-Dominique Couzinet. Senza di loro, questa ricerca non avrebbe mai preso forma. Insieme a loro, questo lungo e faticoso percorso si è rivelato più agile, più piacevole e, in diverse occasioni, molto divertente. Il loro esempio, la loro vicinanza e i loro insegnamenti sono andati ben oltre il semplice aspetto accademico: per tutto questo sarò loro eternamente grato.

Vorrei poi ringraziare due professori che hanno avuto un ruolo cruciale nella mia formazione filosofica: Maria Grazia Gugliormella, che mi ha introdotto alla filosofia e attraverso *Esercizi spirituali e filosofia antica* di Pierre Hadot mi ha fatto scoprire la bellezza di questo mestiere; e Filippo Mignini, che mi ha mostrato con quanta serietà, costanza e passione questo deve essere svolto.

Un ringraziamento speciale va poi a Silvia Fazzo, per i suoi insegnamenti, la sua gentilezza e la sua caparbia nell'affrontare i testi aristotelici; a Simona Langella, che per prima ha creduto in questo progetto e mi ha dato l'opportunità di portarlo avanti; e a David Lines, che mi ha accolto al Centre for the Study of the Renaissance di Warwick e ha incoraggiato le mie ricerche, fornendomi preziosi suggerimenti.

Ci sono poi moltissimi amici, colleghi e professori ai quali sono enormemente grato per avermi consigliato, sostenuto e accompagnato in questi anni. In particolare, vorrei ringraziare Simone Astorino, Luca Burzelli, Eugenio Canone, Laura Cesco-Frare, Daniele Conti, Tommaso De Robertis, Silvia Fiaschi, Marco Ghione, Costanza Lucchetti,

Mario Meliadò, Pierre-Marie Morel, Cecilia Muratori, Stefano Perfetti, Vittoria Perrone Compagni e Virginia Scribanti.

Un grazie dal profondo del cuore lo devo a Giada Capasso e a Michele Merlicco, i migliori coinquilini che si possa sperare di avere, ma soprattutto amici veri, sui quali sai di poter sempre contare. Non dimenticherò mai le nostre interminabili chiacchierate, le risate, i gelati e i pop-corn, le discussioni sui massimi sistemi del mondo e, soprattutto, le serate cineforum. Insieme a loro, vorrei anche ringraziare Benedetta Petroselli, perché con lei *Issshchia* è ancora più bella.

Il mio più grande ringraziamento va alla mia famiglia, che sa come restare unita e affrontare con coraggio e dignità tutte le difficoltà della vita. E alla mia fidanzata, Federica, perché non è facile sopportare le ansie, i problemi, i pensieri, le polemiche e la pesantezza di chi cerca di fare questo mestiere; ma, soprattutto, perché ha sempre vegliato su di me e camminato al mio fianco, nonostante tutte le difficoltà, passo dopo passo.

Vorrei infine menzionare due persone che, in modo molto diverso, hanno lasciato un'impronta indelebile nella mia vita: Omero Proietti, che mi ha introdotto al pensiero di Pomponazzi, mi ha fatto conoscere i lavori di Bruno Nardi e mi ha mostrato quanto complicata e meravigliosa sia la realtà; e la mia mamma, Lucia, che con amore, pazienza e intelligenza ha saputo guidarmi e sostenermi in ogni singolo passo. A lei devo tutto. E a lei, in particolare, dedico questo lavoro, con il grande rammarico di non essere riuscito ad offrirglielo in tempo.

Lista dei segni e delle abbreviazioni

<...>	integrazione congetturale
(con. ...)	<i>coniecit</i> = scioglimento congetturale dell'abbreviazione
[del. ...]	<i>delevit</i> = espunzione congetturale
[i.e. ...]	<i>id est</i> = integrazione di chiarimento
[n.l. ...]	<i>non liquet</i> = non è chiaro
[sic ...]	correzione congetturale
[var.lec. ...]	<i>varia lectio</i> = variante
Arezzo	Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, ms. 389
Milano	Milano, Veneranda Biblioteca Ambrosiana, ms. Q. 116 sup
Osimo	Osimo, Biblioteca Storica dell'Istituto Campana, ms. 18. L. 44
Parigi	Parigi, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 6536.

Le quattro versioni dell'*Expositio libelli De sensu et sensato*, conservate nei codici sopra citati, sono state da me interamente trascritte. Per gli altri corsi universitari pomponazziani menzionati, mi sono limitato a visionare alcune delle *reportationes* e a trascrivere i passi che mi interessavano. Pur seguendo una metodologia conservativa e limitando al minimo gli interventi, nelle trascrizioni sono state apportate le seguenti modifiche: le contrazioni del dittongo *-ae* in *-e* sono state sciolte in *-ae*; laddove le consonanti risultavano dimezzate o rappiate in maniera impropria, si è seguito il latino classico; i gruppi *-nm-* e *-nq-* sono stati riportati a *-mm-* e *-mq-* dove necessario (es. *inmutare*>*immutare*; *utranque*>*utramque*). Nei testi a stampa e nelle edizioni moderne è stata invece interamente rispettata la grafia originale. Tutti i riferimenti alle opere di Aristotele seguono la numerazione Bekker. Ogni altro riferimento a edizioni o traduzioni specifiche è stato opportunamente segnalato in nota.

Introduzione

Avant le désir de connaissance, le simple goût ; avant l'œuvre de science, pleinement consciente de ses fins, l'instinct qui y conduit : l'évolution de notre comportement intellectuel abonde en filiations de cette sorte.

M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'Historien*

Qualsiasi ricercatore intenda occuparsi delle *reportationes* dei corsi universitari di Pietro Pomponazzi (Mantova, 1462 – Bologna, 1525) dovrà necessariamente partire dagli *Studi* di Bruno Nardi.¹ Grazie a questa raccolta di saggi, pubblicati tra il 1950 e il 1968, sono venute a conoscenza dell'esistenza di un codice presente nella Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo, la mia città natale, contenente alcune *reportationes* di corsi pomponazziani.² In una nota del saggio intitolato *I corsi manoscritti di lezioni e il ritratto di Pietro Pomponazzi*, Nardi avverte di aver preparato lui stesso un elenco dei contenuti del codice di Osimo e di averlo consegnato al Rettore del Collegio Campana, che all'epoca era Mario Blasi, il quale «lo ha inserito in principio del volume per utilità

¹ BRUNO NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965. Come introduzione alla vita e alle opere di Pomponazzi, si vedano: Vittoria Perrone Compagni, *Pomponazzi, Pietro*, «DBI», 84 (2015), pp. 704-711; CRAIG MARTIN, *Pietro Pomponazzi*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Edward N. Zalta, 2017 <<https://plato.stanford.edu/entries/pomponazzi/>> (ultima consultazione: 31/07/2024).

² Si tratta del codice 18. L. 44, al quale Nardi si riferiva con la vecchia segnatura (ms. 45).

degli studiosi».³ La lettera, firmata da Nardi, si trova ancora all'interno del codice, con il luogo e la data di composizione: «Roma, 18 dic. 1952».⁴

1. Le *reportationes* dei corsi universitari di Pomponazzi

Le *reportationes* dei corsi pomponazziani avevano attirato l'attenzione di Nardi già a partire dall'ottobre del 1949, quando, sfogliando il *Catalogus Codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, fu incuriosito dalla presenza del nome di Pietro Pomponazzi in diversi manoscritti della Bibliothèque nationale de France. Le sue ricerche sugli inediti pomponazziani si concretizzarono a partire dal 1950 in una serie di saggi. Nel primo di questi, intitolato *Gli scritti del Pomponazzi*, Nardi evidenziò l'insufficienza dei lavori di Francesco Fiorentino e Luigi Ferri, sostenendo la necessità di prendere seriamente in esame le *reportationes* dei corsi universitari.⁵ Il saggio si concludeva con questa affermazione programmatica:

Da tutto questo mi pare abbastanza evidente, che non possiamo lusingarci d'aver conosciuto a fondo il pensiero del Pomponazzi, finché non saranno presi in esame questi scritti che rappresentano tanta parte del suo insegnamento. Non dirò che intorno al filosofo mantovano sia tutto da rifare; ma è chiaro che molti giudizi sono da rivedere, cominciando dal fissare possibilmente la cronologia dei suoi scritti, onde poter giungere a capire lo sviluppo del pensiero di lui e la sua posizione filosofica nella storia del suo tempo; che forse è un poco diversa da quella che da molti si crede.⁶

³ NARDI, *Studi*, pp. 11-12, nota 6. Nel capitolo in questione, con cui si aprono gli *Studi*, viene riportato un intervento tenuto da Nardi al Convegno di Studi su *Il Mantegna e la pittura nel Rinascimento* nel settembre del 1961.

⁴ Per la lettera di Nardi e una descrizione approfondita del codice 18. L. 44, si veda: LEONARDO GRACIOTTI, COSTANZA LUCCHETTI, *Pietro Pomponazzi nella Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo: il codice 18. L. 44*, «Bruniana & Campanelliana», 27/1-2 (2021), pp. 117-134. Il codice 18. L. 44 è ora disponibile online su <<http://bibliotecadigitale.istitutocampana.it/2021/01/20/18-l-44-ex-45-miscellanea-filosofica/>> (ultima consultazione: 31/07/2024).

⁵ NARDI, *Studi*, pp. 91-103. Cfr. FRANCESCO FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI con molti documenti inediti*, Le Monnier, Firenze 1868; LUIGI FERRI, *La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito dell'Angelica di Roma*, Salviucci, Roma 1876. Quella di Fiorentino era giudicata da Nardi come «la prima opera seria intorno al pensiero di Pietro Pomponazzi», ma non per questo priva di «alcuni difetti fondamentali» (NARDI, *Studi*, p. 91). Ben più severo è invece il giudizio nei confronti di Ferri.

⁶ Ivi, *Studi*, p. 103.

Mentre il saggio era ormai in fase di stampa, Nardi venne a conoscenza delle *Note sull'insegnamento di Pietro Pomponazzi* pubblicate da Cesare Oliva per il «Giornale critico della filosofia italiana», nelle quali, per la prima volta, veniva richiamata l'attenzione degli studiosi sui moltissimi manoscritti contenenti lezioni inedite di Pomponazzi.⁷ Nel suo saggio, Oliva poneva due questioni fondamentali: quella del valore storico-filosofico da attribuire alle *reportationes* dei corsi universitari rispetto alle opere edite; quella del rapporto tra l'attività di docente e di scrittore nella produzione filosofica pomponazziana.⁸ Per quanto riguarda la prima, Oliva affermava che la natura specifica di tali documenti – sulla quale dovremo soffermarci più avanti – rende «impossibile stabilire con una norma generale il valore delle lezioni per la ricostruzione della filosofia del Mantovano»; piuttosto, «bisogna esaminare caso per caso l'attendibilità delle singole redazioni», per poi confrontarle tra loro e con le opere a stampa.⁹ In questa direzione, egli rispondeva alla seconda questione, sottolineando come tutti i trattati composti da Pomponazzi – fatta eccezione per il *De incantationibus* e il *De fato* – abbiano avuto origine dalle questioni che emergevano nelle lezioni private o nelle aule universitarie durante la lettura e il commento dei testi aristotelici. Per queste ragioni, concludeva Oliva,

non possono essere trascurati gli stretti rapporti tra i trattati e le lezioni e, nello studio complessivo della filosofia del Mantovano, bisogna tenere ben presente tutta l'importanza che queste ultime offrono per la conoscenza dello svolgimento del suo pensiero. Di conseguenza acquista notevole valore l'ordinamento cronologico dei corsi.¹⁰

Spinto dal lavoro di Oliva, considerato fino a quel momento il «migliore studio sulla vita e le opere di Pomponazzi», P. O. Kristeller si mise alla ricerca degli inediti pomponazziani e nel 1951 pubblicò per la «Revue Internationale de Philosophie» un articolo intolato *A New Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the Soul from His Paduan Period*.¹¹ Tracciando in nota un quadro delle ricerche svolte fino a quel momento,

⁷ CESARE OLIVA, *Note sull'insegnamento di Pietro Pomponazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 7 (1926), pp. 83-103, 179-190, 254-275.

⁸ Ivi, pp. 94-103.

⁹ Ivi, p. 98.

¹⁰ Ivi, pp. 98-103.

¹¹ P. O. KRISTELLER, *A New Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the Soul from His Paduan Period*, «Revue Internationale de Philosophie», 5/16 (2) (1951), pp. 144-157. Nella prima nota del

Kristeller sottolineò da un lato l'assenza di edizioni critiche delle tre maggiori opere del mantovano (*De immortalitate animae*, *De incantationibus* e *De fato*), dall'altro la carenza di studi approfonditi sugli inediti, con l'eccezione della «parziale e imperfetta» edizione del corso sul *De anima* pubblicata da Ferri nel 1876.¹² Oltre a questo, egli diede notizia di tre manoscritti da lui visionati presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, contenenti alcune *reportationes* dell'insegnamento padovano, dedicando poi il resto del saggio esclusivamente al codice VIII. D. 81 e, nello specifico, a tre questioni sull'anima sollevate da Pomponazzi in un corso padovano del 1504 – annunciando di volerle pubblicare al più presto.¹³

Kristeller mostrò che, a quella data, Pomponazzi giudicava ancora l'interpretazione averroista come la più coerente con i testi aristotelici, sottolineando contro Tommaso d'Aquino l'incompatibilità tra cristianesimo e aristotelismo. Tuttavia, la dottrina aristotelico-averroistica era considerata una «maxima fatuitas» ed iniziava a farsi strada un qualche interesse – benché piuttosto esitante – per la posizione di Alessandro d'Afrodisia, che poi sarebbe emersa chiaramente nel *De immortalitate animae* del 1516. A conclusione dell'articolo, Kristeller scriveva:

The case of these three short questions will also show how much more may be expected from a careful study and partial publication of the manuscript treatises and commentaries of Pomponazzi, and extensive further studies will be needed before we can hope to understand the history and significance of Italian Aristotelianism which is still the most neglected phase of Renaissance thought.¹⁴

Venuto a conoscenza dei codici napoletani segnalati da Kristeller, Nardi decise di mettere mano al ms. VIII. D. 81 e, nel 1953, pubblicò un saggio intitolato *Il problema dell'immortalità dell'anima negli scritti anteriori al "De immortalitate animae"*, nel

saggio, Kristeller scrive: «The best study of Pomponazzi's life and works is a long article by C. Oliva [...]» (ivi, p. 144, nota 1).

¹² Ivi, pp. 145-147: «Whereas those works of Pietro Pomponazzi that were printed during his lifetime or later in the sixteenth century have been more or less extensively studied and in part translated, and reedited, no critical editions of any of these works have been attempted. A number of unpublished treatises and especially of lectures and commentaries are known to exist, and many manuscripts containing them have been listed, but only few of them have been consulted even superficially, and only one commentary on Aristotle's *De anima* that is based on his Bolognese lectures and seems to be of doubtful value has been published in a partial and imperfect edition».

¹³ Ivi, p. 150.

¹⁴ Ivi, p. 157.

quale tracciò le tappe dello sviluppo del pensiero pomponazziano circa la questione dell'immortalità dell'anima, dal secondo periodo padovano (1499-1509) fino alla pubblicazione del trattato *De immortalitate animae* (Bologna, 1516).¹⁵ In modo più esteso ed accurato rispetto a Kristeller, Nardi evidenziò le oscillazioni e le incertezze che Pomponazzi, almeno a partire dal 1504, nutriva rispetto alla posizione aristotelico-averroistica e alessandrista sulla questione dell'anima. Se da un lato Pomponazzi appariva ancora averroista nell'interpretazione dei testi aristotelici, dall'altro, egli giudicava tale posizione come assurda, strizzando l'occhio ad altre posizioni filosofiche, quali quella di Alessandro e di Avicenna.

Oltre a questo corso padovano sul *De anima*, Nardi prese in esame alcuni inediti del periodo bolognese. Nel commento al primo libro della *Fisica* del 1513 e poi nel corso sul *De anima* del 1514-1515, i dubbi pomponazziani sull'interpretazione averroistica del pensiero di Aristotele si facevano sempre più intensi e, allo stesso tempo, cominciavano ad emergere alcuni argomenti centrali del *De immortalitate animae*.¹⁶ Il punto di svolta fu il corso sul primo libro *De caelo* del 1515-1516, nel quale Pomponazzi, rilanciando l'interpretazione scotista del pensiero di Aristotele, riconosceva che, «in via Aristotelis», l'anima deve dirsi generata e corruttibile.¹⁷ In altre parole, Pomponazzi era ormai giunto a quelle conclusioni che pubblicherà nel celeberrimo trattato del 1516: l'interpretazione averroistica del pensiero aristotelico non è corretta; aristotelismo e dottrina cristiana non possono accordarsi; l'anima, secondo Aristotele, è strettamente legata al corpo e ne subisce le medesime sorti.

Dopo aver trovato a Bologna il testamento di Pomponazzi, e averlo pubblicato in un saggio del 1954, Nardi continuò a lavorare sulle lezioni inedite e, nel 1955, diede alle stampe altri due saggi, riguardanti questioni strettamente connesse al problema dell'immortalità dell'anima: uno sull'*Origine dell'anima umana* e l'altro su *Il preteso desiderio naturale dell'immortalità*.¹⁸ Nello stesso anno, egli decise di pubblicare un elenco provvisorio, in ordine cronologico, dei *Corsi inediti di lezioni di Pietro*

¹⁵ NARDI, *Studi*, pp. 149-199.

¹⁶ Per questo corso sul *De anima*, Nardi propose inizialmente come data il 1512-1513; poi, si corresse, proponendo il 1514-1515 (ivi, pp. 72-73).

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 195-199. A questo corso sul *De caelo* si riferisce il domenicano Girolamo Natale da Ragusa, l'allievo di Pomponazzi che avrebbe stimolato la preparazione del *Tractatus de immortalitate animae*. Si veda VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, in PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 1999, pp. V-VI; ivi, p. 4.

¹⁸ NARDI, *Studi*, pp. 231-246, 247-268.

Pomponazzi, in base ai manoscritti che aveva potuto visionare personalmente fino a quel momento.¹⁹ Il saggio si apriva con la seguente affermazione:

L'attività scientifica di Pietro Pomponazzi è strettamente legata al suo insegnamento universitario a Padova e a Bologna. Anche le trattazioni speciali, come il *De reactione*, il *De intensione et remissione formarum*, il *De immortalitate animae*, il *De incantationibus*, il *De fato*, il *De nutritione et auctione*, traggono origine da discussioni sollevate, nel corso dei suoi commenti aristotelici, dai suoi concorrenti e perfino dagli alunni, sia nelle aule scolastiche, sia al circolo ove si prolungavano le lezioni avviate dalla cattedra. Soltanto l'*Apologia* e il *Defensorium* furono scritti in risposta al Contarini e al Nifo che avevano attaccato il suo libretto *De immortalitate animae*.²⁰

Con questo esordio, Nardi ribadiva e, in parte, correggeva quanto sostenuto circa trent'anni prima da Oliva, ovvero che tutta l'attività scientifica pomponazziana – compresi il *De incantationibus* e il *De fato* – ha un rapporto strettissimo con i corsi universitari.²¹ Gli unici trattati considerati indipendenti dal suo insegnamento erano l'*Apologia* e il *Defensorium*: entrambi erano legati alla polemica esplosa dopo la pubblicazione del *De immortalitate animae*, opera a sua volta derivante da questioni sorte in aula.²² Pur insistendo sulla provvisorietà di questi risultati, integrati poi da contributi successivi, Nardi si proponeva di rispondere all'esigenza, manifestata da Oliva e ribadita da lui stesso nel saggio del 1950, di riordinare cronologicamente i corsi pomponazziani.²³

Nello stesso anno, Kristeller mandava alle stampe le due questioni inedite promesse quattro anni prima: la *quaestio* sull'immortalità dell'anima e quella sull'unità dell'intelletto, tratte dalla lettura pomponazziana del terzo libro del *De anima* nel 1504.²⁴ Oltre questo, Kristeller dava notizia di altri cinque manoscritti pomponazziani da lui

¹⁹ Ivi, pp. 54-87. Il saggio rimane fondamentale per chiunque intenda occuparsi delle *reportationes* dei corsi pomponazziani. A questo si deve oggi affiancare: CHARLES H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors Pi-Sm*, «Renaissance Quarterly», 33/4 (1980), pp. 645-665, ripubblicato in ID., *Latin Aristotle Commentaries, II, Renaissance Authors*, Olschki, Firenze 1988, pp. 347-362 (a questa edizione si farà riferimento d'ora in poi).

²⁰ NARDI, *Studi*, p. 54.

²¹ Cfr. OLIVA, *Note*, p. 98. Si veda *supra*, p. 9.

²² Si veda *supra*, p. 11, nota 17.

²³ Si veda *supra*, p. 8, nota 6; p. 9, nota 10.

²⁴ P. O. KRISTELLER, *Two unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi*, «Medievalia et Humanistica», 9 (1955), pp. 76-101 (ripubblicato in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1993, pp. 370-392). Cfr. NARDI, *Studi*, pp. 66-67; LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, p. 358.

scoperti nel 1952, tra cui il ms. VIII E. 42 della Biblioteca Nazionale di Napoli. Queste segnalazioni spinsero Nardi a pubblicare un nuovo saggio nel 1958, nel quale, oltre a fornire ulteriori informazioni sui corsi inediti, correggeva alcuni errori dell'elenco presentato tre anni prima e segnalava – in maniera piuttosto pungente – alcune sviste di Kristeller.²⁵ Nel frattempo, anche Richard Lemay, allievo di Kristeller, aveva avuto modo di contribuire alla caccia agli inediti pomponazziani, mentre preparava la sua edizione critica del *De fato*.²⁶

Le ricerche di Nardi e Kristeller, alle quali ho potuto dare qui soltanto uno sguardo panoramico, hanno il merito, tra gli altri, di aver attirato l'attenzione degli studiosi sulle *reportationes* dei corsi universitari pomponazziani. Da allora, infatti, sono emerse diverse edizioni (interi e parziali) di questi corsi, che, insieme alle nuove edizioni e traduzioni dei trattati, hanno permesso di inquadrare in maniera più chiara e autentica la personalità e il pensiero filosofico di Pomponazzi.²⁷ Eppure, lo studio delle *reportationes* risulta ad oggi tutt'altro che concluso: la maggior parte di questi materiali resta ancora inedita e in attesa di essere studiata. Un lavoro del genere implica uno stretto connubio tra filologia e filosofia, sul quale Nardi ha più volte insistito e che, come Kristeller, ha saputo realizzare alla perfezione.²⁸ Procedendo per quanto possibile sulle spalle dei giganti, questa ricerca si configura come una prima e dettagliata analisi dell'inedita *Expositio libelli De sensu et sensato*, con la speranza di presentarne al più presto un'edizione completa.

2. L'*Expositio libelli De sensu et sensato*

²⁵ NARDI, *Studi*, pp. 277-301. Nardi sottolinea a più riprese che Kristeller non ha visionato personalmente i codici da lui segnalati e che quindi le notizie da lui riferite sono parsimoniose e, in alcuni casi, imprecise (cfr. ivi, pp. 16-18, 277-278). Inoltre, non senza ironia, aggiunge: «Altri codici di scritti pomponazziani inediti sono stati segnalati dall'infaticabile Kristeller, che, correndo da una biblioteca d'Europa all'altra e compulsando cataloghi su cataloghi, attira l'attenzione degli studiosi su opere manoscritte insospettite e stimola chi, come il sottoscritto, non è così dinamico come lui, e ama piuttosto la vita sedentaria del ruminante, sedotto dall'esempio del simpatico liutaio fiorentino che, a giustificazione della sua pigrizia, soleva citare il detto d'Aristotele: "sedendo et quiescendo anima fit sapiens"» (ivi, p. 290).

²⁶ PIETRO POMPONAZZI, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, a cura di Richard Lemay, Thesaurus Mundi, Lugano 1957.

²⁷ Per quanto riguarda le edizioni ad oggi disponibili dei corsi inediti, si veda la sezione specifica in bibliografia.

²⁸ Sul giudizio che ebbe Eugenio Garin del lavoro di Nardi, e che poi fu ripreso da Cesare Vasoli e Tullio Gregory, è uscito di recente un bel articolo di Luca Bianchi, che ha giustamente messo in evidenza e riesaminato alcune valutazioni troppo parziali e arbitrarie. Cfr. LUCA BIANCHI, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 102/1 (2023), pp. 7-24.

Tra i diversi corsi universitari pomponazziani ancora inediti, l'*Expositio libelli De sensu et sensato* ha attirato fin da subito la mia curiosità, principalmente per due ragioni. La prima è di ordine cronologico: il corso sul *De sensu et sensato*, tenuto a Bologna tra il 1524 e il 1525, rappresenta l'ultima tappa della biografia intellettuale di Pomponazzi, cioè le sue ultime parole sulla filosofia aristotelica prima della morte, avvenuta il 18 maggio del 1525.²⁹ Già Francesco Fiorentino, in un saggio del 1878, intitolato *Di alcuni manoscritti aretini del Pomponazzi*, scriveva a proposito di questo corso che: «Non piccola soddisfazione per gli ammiratori del Pomponazzi è questa di trovar conservate quasi le estreme parole del suo diuturno insegnamento».³⁰

La seconda e più rilevante ragione è di ordine contenutistico: nel 1524 Pomponazzi decise, per la prima volta, di leggere e commentare i *Parva naturalia* di Aristotele, ovvero quelle operette di “psico-fisiologia” che indagano le operazioni e le affezioni comuni all'anima e al corpo, e che quindi sviluppano le tematiche psicologiche affrontate nel *De anima*.³¹ Nei suoi circa trentasette anni di insegnamento, Pomponazzi aveva avuto modo di leggere e commentare più volte i testi canonici della filosofia naturale di Aristotele e,

²⁹ Il corso sul *De sensu et sensato* terminò il 6 aprile del 1525. Secondo Nardi, Pomponazzi continuò a svolgere le proprie lezioni di filosofia naturale anche dopo quella data, fino a pochi giorni prima della morte (cfr. NARDI, *Studi*, p. 85). In effetti, molti indizi suggeriscono che egli avesse iniziato ad occuparsi del *De memoria et reminiscencia*, con l'intento di portare a termine la lettura dell'intero *corpus* dei *Parva naturalia*. Ne *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello Studio bolognese dal 1348 al 1799*, pubblicati da Umberto Dallari, il nome di Pomponazzi compare per l'ultima volta nell'anno accademico 1524-1525, nella cattedra di *philosophia ordinaria de sero*. Dallari riporta anche la seguente annotazione presente nel rotolo: «Die 18 maii 1525. Excellentissimus philosophus d. m. Petrus Pomponaccius mantuanus dum esset in cursu lectionum suae philosophiae, quam profitebatur in hoc almo bononiensi literarum gymnasio celeberrimo scholasticorum conventu, febris valida correptus, post aliquot dies, quibus cum morbo complicatus est, die supradicta vitam cum morte commutavit; ex cuius obitu hoc gymnasium ornamenti plurimum sui amississe fateamur oportet». Cfr. UMBERTO DALLARI, *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello Studio bolognese dal 1348 al 1799*, 3 voll., Fratelli Merlani, Bologna 1888-1991, II (1889), p. 42. Pomponazzi riuscì sicuramente a portare a termine il corso sul *De sensu et sensato*. Se dunque è vero, come testimonia questa annotazione, che egli dovette interrompere le lezioni improvvisamente e venne a mancare dopo pochi giorni, è evidente che aveva appena iniziato ad occuparsi di un altro testo aristotelico, cioè, verosimilmente, del *De memoria et reminiscencia*.

³⁰ Il saggio venne poi ripubblicato con il titolo *L'insegnamento del Pomponazzi secondo i quaderni di uno scolaro* in FRANCESCO FIORENTINO, *Studi e ritratti della Rinascenza*, a cura di Luisa Fiorentino, Laterza, Bari 1911, pp. 63-79.

³¹ Come introduzione generale ai *Parva naturalia*, si vedano: DAVID ROSS, *Introduction*, in ARISTOTELE, *Parva naturalia*, edizione con introduzione e commento di D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955, pp. 1-68; PIERRE-MARIE MOREL, *Introduction*, in ARISTOTELE, *Petits traités d'histoire naturelle*, traduzione e presentazione di P.-M. Morel, GF Flammarion, Parigi 2000, pp. 9-60; ANDREA L. CARBONE, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *L'anima e il corpo*. *Parva naturalia*, introduzione, traduzione e note di A. L. Carbone, Bompiani, Milano 2002, pp. 7-64; PAOLO COSENZA, *Introduzione generale ai Parva naturalia*, in ARISTOTELE, *Parva naturalia*, 3 tomi, traduzione, introduzione e commento a cura di P. Cosenza, Loffredo Editore, Napoli 2013, t. I, pp. 27-93.

in particolare, *De anima*.³² Anzi, la sua stessa fama, ora come allora, è dovuta in larga misura alla pubblicazione del *De immortalitate animae* (1516), che gli aveva procurato tanto successo quante grane.³³ La lunga polemica che seguì a tale pubblicazione non inficiò minimamente la carriera accademica di Pomponazzi. Al contrario, egli divenne una vera e propria celebrità nel mondo accademico italiano, al punto che i Riformatori dello Studio di Bologna dovettero fare carte false per trattenerlo. Nel dicembre del 1518 Pomponazzi firmò un contratto di otto anni che gli garantiva un ricco stipendio, l'esonero dall'obbligo delle ballottazioni e, soprattutto, il privilegio di scegliere liberamente i testi aristotelici da commentare in aula. Così si legge in un documento datato 22 dicembre 1518, contenuto nel volume XV dei cosiddetti libri *Partitorum* del Senato bolognese:

Inoltre, lo stesso Reverendissimo Vicelegato e Magnifico Vessillifero, in tutti i modi sopra menzionati, hanno acconsentito al medesimo D. M. Pietro ciò che particolarmente ha richiesto e domandato, cioè che, siccome nello studio di Bologna non tutti i libri di Aristotele si leggono, ma soltanto alcune parti di tali libri, che sono solite essere riprese in anni alterni, sia permesso e lecito allo stesso Pietro di leggere e interpretare tutto Aristotele o le parti più utili e necessarie dei suoi libri, oppure quelle che altri Dottori di filosofia ordinaria sono soliti leggere secondo i rotuli, oppure parti diverse da quelle, come sarà più utile e proficuo agli uditori, e come un ponderato giudizio suggerirà.³⁴

³² Per i corsi sul *De anima*, si vedano: NARDI, *Studi*, pp. 60-61, 65-67, 71-74, 77, 79; LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, pp. 357-360.

³³ Sul Pomponazzi affair, si vedano: ÉTIENNE 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», 28 (1961), pp. 163-279; MICHAEL TAVUZZI, *Silvestro da Priero and the Pomponazzi Affair*, «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme», 19/2 (1995), pp. 47-61; VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *L'Apologia: bilanci, anticipazioni, polemiche*, in PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*, introduzione, traduzione e commento di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2011, pp. VII-LVIII; LEEN SPRUIT, *The Pomponazzi Affair. The Controversy over the Immortality of the Soul*, in *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, a cura di Henrik Lagerlund, Benjamin Hill, Routledge, New York, Londra 2017, pp. 225-246.

³⁴ BARTOLOMEO PODESTÀ, *Di alcuni documenti inediti riguardanti il suddetto Pomponazzi lettore nello studio bolognese*, «Atti e Memorie della Regia Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna», 6 (1868), pp. 133-180 (in particolare, p. 176): «Praeterea ipsi Reverendissimus Vicelegatus et Mignificus Vexillifer modis in omnibus antedictis consenserunt eidem D. M. Petro hoc precipue expetenti ac requirenti quod cum in studio Bononiensis non omnes libri Aristotelis legantur sed quaedam partes tantum librorum huiusmodi, in quas alternis annis recurri solet, liceat ac licitum sit ipsi D. M. Petro totum Aristotelem legere et interpretari sive eius librorum partes magis utiles et necessarias, seu easdem quas alii Doctores ad philosophiam ordinariam rotulati legere solent, seu diversas ab illis, prout magis auditoribus utile ac proficuum erit, et maturum Consilium suadebit». Dei documenti pubblicati da Podestà, si è servito Fiorentino nel capitolo dedicato alla vita di Pomponazzi: cfr. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi*, pp. 9-70.

Dunque, Pomponazzi aveva ottenuto, per sua esplicita richiesta, massima libertà di scelta. Certo non possiamo escludere che egli subisse comunque qualche pressione da parte dell'ambiente universitario, né che la scelta dei testi fosse dettata da motivi estranei a quelli prettamente filosofici. Sta di fatto, però, che nell'ultima fase del suo insegnamento universitario Pomponazzi «stava ormai allargando il suo impegno esegetico a *tutta* la filosofia naturale di Aristotele», rivolgendo una sempre maggiore attenzione «agli aspetti più teoretici della filosofia del vivente».³⁵ Oltre al corso sul *De sensu et sensato*, risalgono a questo periodo anche l'*Expositio librorum De generatione et corruptione* (1519-1522), l'*Expositio super libris I-III De partibus animalium* (1521-1524), l'*Expositio in IV libris Metheororum* (1522-1524) e il trattato *De nutritione et auctione* (Bologna, 1521) – quest'ultimo dedicato a questioni strettamente connesse con il *De generatione et corruptione* e con la biologia aristotelica.³⁶ A tal proposito, è significativo il titolo di un contributo scritto da Giancarlo Zanier nel 1992, che recita: *La biologia teoretica nell'ultima fase del pensiero pomponazziano*.³⁷

Le ragioni che spinsero Pomponazzi ad esplorare questo versante della filosofia aristotelica possono essere molteplici. Anzitutto, bisogna ricordare che, per un filosofo rinascimentale, interessato alla psicologia aristotelica, non era affatto insolito occuparsi di questioni legate alla fisica, alla biologia e alla medicina. Come spiegano Katharine Park e Eckhard Kessler, nel Rinascimento – proseguendo sulla scia della tradizione medievale – la psicologia non veniva trattata come una disciplina a sé stante; essa piuttosto aveva a che fare con l'intera filosofia naturale di Aristotele. Nello specifico, continuano i due autori, «prima del diciassettesimo secolo, quando Cartesio, Stahl e altri procedettero con la separazione delle nozioni di vita e anima, non vi era alcuna divisione tra la psicologia e quella che noi oggi chiamiamo biologia».³⁸ Benché il *De anima* rimase

³⁵ STEFANO PERFETTI, *Introduzione*, in PIETRO POMPONAZZI, *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, a cura di S. Perfetti, Olschki, Firenze 2004, p. XVI.

³⁶ Cfr. NARDI, *Studi*, pp. 79-86; LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, pp. 356-357, 360-361. I tre testi citati, come anche il *De sensu et sensato*, furono commentati per la prima volta proprio in questi ultimi anni di insegnamento.

³⁷ GIANCARLO ZANIER, *La biologia teoretica nell'ultima fase del pensiero pomponazziano*, in Danilo Facca, G. Zanier, *Filosofia, filologia, biologia: itinerari dell'aristotelismo cinquecentesco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1992, pp. 105-130.

³⁸ KATHARINE PARK, ECKHARD KESSLER, *Psychology: The concept of psychology*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, a cura di Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, E. Kessler, Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 455-463 (in particolare, p. 455): «Thus before the seventeenth century, when Descartes, Sthal and others moved to divorce the notion of life and soul, there was no clear division between psychology and what we now call biology».

uno dei testi principali all'interno del *curriculum in artibus* delle università rinascimentali, i *Parva naturalia* e i libri sugli animali suscitarono un sempre maggiore interesse proprio per le loro tematiche medico-filosofiche. In questo senso, l'*Expositio* pomponazziana del *De sensu* si colloca perfettamente in un clima generale di rinnovato interesse per i *Parva naturalia*, che ebbe luogo proprio agli inizi del XVI secolo.³⁹

Nella sua introduzione all'edizione del corso sul *De partibus animalium*, Stefano Perfetti suggerisce che la pubblicazione di una nuova traduzione latina della *Parafrasi* di Averroè al *De partibus animalium* (Roma, 1521), ad opera di Jacob Mantino, potrebbe aver giocato un ruolo importante nella scelta pomponazziana di concentrarsi su questo testo.⁴⁰ Lo stesso si potrebbe dire anche per il corso sul *De sensu*: è possibile che la scelta del testo sia stata, almeno in parte, motivata dalla pubblicazione di nuove traduzioni latine e nuovi commentari, che potevano supportarlo nella comprensione dell'opera. In particolare, come vedremo, Pomponazzi si serve costantemente delle edizioni di Leonico Tomeo e Juan Ginés de Sepúlveda – il quale, tra l'altro, era uno degli studenti e collaboratori a cui Pomponazzi si appellava per confrontare il testo greco, che non era in grado di leggere.⁴¹

³⁹ Tra il 1518 e il 1523 videro la luce diverse nuove edizioni dei *Parva naturalia*: FRANÇOIS VATABLE, *Ex physiologia Aristotelis, libri duodeviginti*, Henri Estienne (Stephanus), Parigi 1518; ID., *Parvorum naturalium libri*, Tipografia di Jacob Thanner, Lipsia 1520; PIETRO ALCIONIO, *Habes hoc in codice lector... ex opere de animalibus decem, quorum primus est De communi animalium gressu, secundus De sensu et sensibilibus, vel potius de communibus animae et corporis functionibus...*, Bernardino Vitali, Venezia 1521; JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Libri Aristotelis, quos vulgo Latini Parvos naturales appellant, e graeco in latinum sermonem conversi*, Girolamo Benedetti, Bologna 1522; NICCOLÒ LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, Bernardino Vitali, Venezia 1523; AGOSTINO NIFO, *Parva naturalia*, Eredi di Ottaviano Scoto, Venezia 1523 (non compare il *De sensu et sensato*). Per le prime cinque, si veda: F. EDWARD CRANZ, *A bibliography of Aristotle Editions (1501-1600)*, seconda edizione con addenda e revisioni di Charles B. Schmitt, Valentin Koerner, Baden-Baden 1984, pp. 18 (107.850), 19 (107.865), 21 (107.880), 22 (107.886), 118 (107.822A).

⁴⁰ PERFETTI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, pp. XVII-XVIII.

⁴¹ Oltre a questi testi, Pomponazzi conosceva anche l'edizione di Pietro Alcionio (menzionata in Arezzo, f. 303r), ma è probabile che non se ne sia servito molto, visto che il suo caro Sepúlveda gli aveva dedicato un trattatello intitolato *Errata Petri Alcyonii in interpretatione Aristotelis*, che pare avesse mortificato Alcionio al punto tale da costringerlo ad acquistare e bruciare tutte le stampe. Si veda DANIELA DE BELLIS, *Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista*, «Physis», 17 (1975), pp. 71-93 (in particolare, p. 81, nota 36). Per quanto riguarda i collaboratori di Pomponazzi, Nardi riporta un passo del corso sul *De partibus animalium* dove si legge: «Quia multi sunt viri greci a quibus quotidie adisco, D. Lazarus noster, Iohannes Hispanus, Petrus Iacobus Neapolitanus et alli, ego rogo eos ut me corrigant ubi male dixero, ut vobiscum adiscam; nam magis amo scientiam quam me» (NARDI, *Studi*, p. 200). Il supporto proveniva da umanisti esperti di greco, i quali potevano sopperire all'impossibilità pomponazziana di leggere il testo greco, confessata da lui stesso anche nell'*Expositio libelli De sensu et sensato*: «In hoc textum graecum non vidi, quia ignoro litteras graecas, et ideo quis textus sit conformior graeco ignoro» (Arezzo, f. 296r).

Ad ogni modo, la lettura dei *Parva naturalia* non è di per sé qualcosa di eccezionale. La loro riscoperta nell'occidente latino risale al XII secolo, quando, per opera di Giacomo da Venezia e altri anonimi traduttori, venne prodotta la *translatio vetus*.⁴² Da allora, questi trattati entrarono a far parte del *corpus* di testi per l'insegnamento universitario della *philosophia naturalis* e vennero ampiamente letti e commentati, soprattutto a seguito della *translatio nova* compiuta tra il 1260 e il 1270 da Guglielmo di Moerbeke.⁴³ Li troviamo così negli statuti dell'Università di Bologna del 1405, dove vengono indicati singolarmente e, per lo più, come letture *extraordinariae*.⁴⁴ Inoltre, i *Rotuli dei lettori* – stilati ogni anno dai Riformatori dello Studio di Bologna per indicare quali insegnanti erano assegnati a ciascuna materia e, in alcuni casi, quali testi dovevano leggere – confermano la presenza dei *Parva naturalia* almeno per tutto il XVI secolo.⁴⁵ La scelta pomponazziana non rappresenta dunque una novità in senso assoluto. Ciò che colpisce è piuttosto il fatto che Pomponazzi, all'età di sessantadue anni, quando ormai era all'apice della sua carriera accademica, decise di dedicarsi per la prima volta ai trattati dei *Parva naturalia*, generalmente considerati tra le “opere minori” di Aristotele.

D'altra parte, è possibile che lo specifico ambiente istituzionale dell'Università di Bologna, dove la medicina giocava un ruolo di prim'ordine, abbia influito su questa scelta. Non è improbabile, infatti, che Pomponazzi abbia deciso di (o sia stato incoraggiato a) soddisfare gli interessi di alcuni studenti di medicina, per i quali la

⁴² Per una rapida panoramica sulla storia della ricezione dei *Parva naturalia*, si vedano: GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI, *La tradizione dei Parva naturalia nell'insegnamento universitario medievale (secoli XIII e XIV)*, in *Parva naturalia. Saperi medievali, natura e vita. Atti dell'XI convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale: Macerata, 7-9 dicembre 2001*, a cura di Chiara Crisciani, Roberto Lambertini, Romana Martorelli Vico, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa, Roma 2004, pp. 125-141; BÖRJE BYDÉN, *Introduction: The Study and Reception of Aristotle's Parva naturalia*, in *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, a cura di B. Bydén, Filip Radovic, Springer, Cham 2018, pp. 1-50.

⁴³ Per una panoramica generale sui commenti ai *Parva naturalia*, si veda la voce *Parva Naturalia, Commentaries on Aristotles's* di PIETER DE LEEMANS in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, a cura di Henrik Lagerlund, Springer, Dordrecht 2020, pp. 1385-1397.

⁴⁴ Nello specifico, limitandoci ai *Parva naturalia*, troviamo il *De somno et vigilia* tra le letture *extraordinariae* del primo anno; il *De sensu et sensato* tra quelle *ordinariae* del secondo anno; il *De memoria et reminiscencia*, il *De inspiratione et respiratione* e il *De morte et vita* tra quelle *extraordinariae*, sempre del secondo anno; infine, il *De longitudine et brevitae vitae* e il *De motu animalium* (considerato parte dei *Parva naturalia*) tra le letture *extraordinariae* del terzo anno. Cfr. CARLO MALAGOLA, *Statuti delle università e dei collegi dello studio bolognese*, Zanichelli, Bologna 1888, pp. 274.

⁴⁵ Per approfondimenti sulle università italiane del Rinascimento e, nello specifico, sull'Università di Bologna, si vedano: PAUL F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora, Londra 2002; DAVID A. LINES, *The Dynamics of Learning in Early Modern Italy. Arts and Medecine at the University of Bologna*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Londra 2023. Per quanto riguarda i testi previsti dal *curriculum* filosofico e da quello medico, si veda: *ivi*, pp. 85-97.

filosofia naturale rappresentava una tappa obbligata del *curriculum* medico, pensando così di allargare la propria platea di ascoltatori.⁴⁶ La fama di Pomponazzi a Bologna era ormai tale che le sue lezioni difficilmente rischiavano di non raggiungere il numero minimo di partecipanti; tuttavia, l'incremento del proprio gruppo di studenti frequentanti poteva rappresentare per i professori un'ottima occasione di guadagno economico.

Da un punto di vista esegetico-filosofico, possiamo notare come talvolta Pomponazzi evidenzia la necessità di approfondire in maniera progressiva il pensiero aristotelico, partendo dalle tematiche più generali per poi procedere fino a quelle più specifiche e particolari. In questo senso, come abbiamo visto, non vi era alcunché di strano nel passare da uno studio generale della psicologia aristotelica, mediante la lettura del *De anima*, ad un'indagine più approfondita e dettagliata degli esseri viventi, come quella che emerge nei *Parva naturalia* e nei libri sugli animali.⁴⁷ Anzi, questo era proprio il percorso ideale che Pomponazzi suggeriva ai suoi studenti di medicina, ricordando loro a più riprese che:

[...] il conoscere in modo universale fermandosi a quel livello è un conoscere imperfetto, così come lo è il conoscere soltanto in modo particolare, come conoscono questi medici empirici. Al contrario, è necessario conoscere in entrambi i modi.⁴⁸

Pomponazzi, da un lato, coglie ogni possibile occasione per evidenziare l'importanza dello studio della filosofia naturale in ambito medico, criticando tutti quei medici pratici che pretendevano di poter svolgere al meglio il loro mestiere facendone a meno.⁴⁹ Dall'altro, però, egli sembra voler mettere alla prova la coerenza della gnoseologia, della

⁴⁶ Nel corso sul *De partibus animalium*, così come nel corso sul *De sensu*, Pomponazzi evidenzia l'importanza di questi studi sia da un punto di vista filosofico sia in ambito medico. Cfr. POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 141, 24-25: «Est ergo iste liber multum necessarius medico et philosopho»; Osimo, ms. 18. L. 44, f. 2v: «Et hunc librum necesse est physicis ac medicis videre, qui volunt esse perfecti»). Lo stesso, come vedremo, viene ribadito da Domenico Bonfioli, allievo di Pomponazzi e autore della *reportatio* di Osimo (cfr. *infra*, pp. 77-78).

⁴⁷ Sulla «connessione 'progressiva'» del percorso esegetico di Pomponazzi, si veda ancora: PERFETTI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. XVII, nota 25.

⁴⁸ Osimo, f. 2v: «[...] scire in universali ibi stando est imperfecte scire, similiter etiam scire solum in particolari, ut sciunt isti medici empirici, sed oportet utroque modo scire». Si veda, *infra*, p. 97, nota 38.

⁴⁹ Cfr. *infra*, p. 97, nota 39.

biologia e della psico-fisiologia aristotelica, sia con l'intero sistema filosofico del *corpus Aristotelicum*, sia con le nuove acquisizioni delle discipline medico-scientifiche.⁵⁰

Sotto questo aspetto, mi sembra azzardata e imprecisa l'affermazione di Zanier che, riguardo alle ragioni che spinsero Pomponazzi verso la "biologia teoretica", scrisse:

Rimane il fatto, comunque lo si interpreti, che negli ultimi anni il vecchio (a sentir lui) professore bolognese commenterà i *Meteorologica*, il *De sensu et sensato*, il *De partibus animalium*, e stenderà un'opera di fisiologia: indagini fisiche dove i principii del Maestro non potevano venir messi in discussione, ancorché fossero magari soltanto punti di partenza per «questioni difficilissime» per le quali è concesso al più un approccio probabilistico.⁵¹

Pomponazzi non abbandonerà mai completamente il sistema aristotelico. Ma questo, in parte, è dovuto anche al suo ruolo universitario di *magister* di filosofia naturale e di commentatore di Aristotele. D'altra parte, è proprio analizzando dall'interno certe tematiche che Pomponazzi comincia ad avvertire le difficoltà del sistema. Gli stimoli provenienti sia dall'ambiente padovano che da quello bolognese (senza dimenticare il soggiorno ferrarese, presso la corte di Alberto Pio da Carpi), oltre che quelli derivati dalle personali amicizie, dalle nuove pubblicazioni e dall'esperienza diretta o indiretta, costrinsero Pomponazzi a fare progressivamente i conti con tutta la filosofia di Aristotele – i cui principi sono considerati veri, ma fino a prova contraria – proprio per vedere fino a che punto quei principi generali fossero in grado di resistere. Le conclusioni, molto spesso, erano aporetiche ed egli onestamente ammetteva che «là dove c'è contrasto fra i ragionamenti e l'esperienza sensata *oportet stare sensui*», e che «le dimostrazioni apodittiche d'Aristotele e d'Averroè sono bolle belle e buone».⁵²

L'*Expositio libelli De sensu et sensato* ci permette dunque di indagare e approfondire l'ultimissima fase dello sviluppo del pensiero pomponazziano. Eppure, il corso è stato finora quasi completamente ignorato. Fiorentino fu il primo a darne notizia, quando ricevette la segnalazione dell'esistenza di due codici contenenti materiali

⁵⁰ Come vedremo, l'aristotelico Pomponazzi non ha alcun problema a sottolineare le contraddizioni che emergono tra le varie opere aristoteliche né ad evidenziare i contrasti con le tesi sostenute dai medici. Pur cercando sempre di comprendere, conciliare e giustificare la posizione di Aristotele, Pomponazzi si trova spesso a doverla rifiutare, sia per incoerenza logica che per contrasto con l'esperienza diretta.

⁵¹ ZANIER, *La biologia teoretica*, p. 119.

⁵² NARDI, *Studi*, p. 377. Il passo, tradotto da Nardi, è ripreso dalla lezione del 18 marzo 1523 del corso sui *Meteorologica*.

pomponazziani presso la Biblioteca Città di Arezzo, ovvero i mss. 389 e 390. Tuttavia, egli non fornì alcuno studio serio di questi codici e, rispetto all'*Expositio* sul *De sensu et sensato*, contenuta nel ms. 389, si limitò a rilevare alcuni esempi del sarcasmo pomponazziano nei confronti di Aristotele.⁵³ Un'ulteriore segnalazione fu fatta da Oliva, il quale menzionò tutti e quattro i codici contenenti l'*Expositio* – il ms. 389 della Biblioteca Città di Arezzo, il ms. lat. 6536 della Bibliothèque nationale de France di Parigi, il ms. Q. 116 sup. dell'Ambrosiana di Milano (del quale non veniva fornita alcuna segnatura) e il ms. 18. L. 44 (ex 45) della Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo – senza però visionarli personalmente: le sue informazioni provenivano tutte da cataloghi e letteratura secondaria, ed egli non entrò nel merito dei contenuti.⁵⁴

D'altra parte, Nardi ebbe modo di visionare i quattro codici contenenti questa *Expositio* e ne fornì una prima rapida descrizione.⁵⁵ Franco Graiff fu poi il primo a mettere seriamente mano a questo corso pomponazziano, pubblicando in appendice ad un articolo del 1979 alcuni estratti della *Quaestio de nutritione ex odoribus*.⁵⁶ Tuttavia, la *quaestio* pubblicata da Graiff non copre nemmeno tre delle cinquantatré lezioni pomponazziane. L'ultimo ad aver lavorato sull'*Expositio libelli De sensu et sensato* è stato Luca Burzelli, che ha pubblicato di recente un importante studio su Pomponazzi e la teoria degli elementi nel Rinascimento.⁵⁷ In questo suo libro, Burzelli ha analizzato e pubblicato per la prima volta alcuni estratti di corsi inediti pomponazziani, tra cui alcuni passi dell'*Expositio* riguardanti la teoria degli elementi.⁵⁸ La scelta metodologica di pubblicare alcuni estratti relativi ad un tema specifico ha il vantaggio, da lui giustamente sottolineato, di fornire una visione complessiva del pensiero pomponazziano rispetto ad una determinata problematica; d'altra parte, le edizioni complete di ciascun corso, nonostante le difficoltà e la fatica che esse comportano, sono e restano un *desideratum*.⁵⁹ La ricerca qui proposta

⁵³ FIORENTINO, *Studi e ritratti*, pp. 78-79.

⁵⁴ OLIVA, *Note*, pp. 86, 88, 265.

⁵⁵ NARDI, *Studi*, 84-86.

⁵⁶ FRANCO GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Annali dell'Istituto di filosofia», 1 (1979), pp. 69-130, (in particolare, pp. 110-116).

⁵⁷ LUCA BURZELLI, *Pietro Pomponazzi and the Renaissance Theory of the Elements. A Study with Editions of Unpublished Texts*, Leuven University Press, Leuven 2024. Colgo qui l'occasione per ringraziare Luca per aver condiviso con me le sue esperienze di lavoro sulle *reportationes* pomponazziane e i risultati dei suoi studi.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 231-240.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. VIII-IX.

intende procedere proprio in questa direzione, prendendo in esame l'intera *Expositio libelli De sensu et sensato*, ad oggi ancora inedita e complessivamente non studiata.

3. Pomponazzi e la cultura medica rinascimentale

La fama di Pomponazzi non è certamente legata al mondo della medicina. Il suo nome compare raramente nei manuali di storia della medicina e l'interesse degli studiosi per il suo pensiero ruota generalmente attorno a tutt'altre questioni.⁶⁰ Indagando il rapporto tra filosofia e medicina nell'Italia medievale e rinascimentale, in un saggio pubblicato nel volume celebrativo del settantesimo compleanno di Hans Jonas (1978), Kristeller affermava che, a partire dal XV secolo, si registra un cospicuo numero di filosofi aristotelici che non ebbe mai a che fare con la medicina, come per esempio Gaetano da Thiene, Pietro Pomponazzi e Jacopo Zabarella. Tuttavia, proseguiva Kristeller, bisogna riconoscere che molti medici avevano un qualche interesse per la filosofia, così come molti filosofi per la medicina.⁶¹ Alcuni anni dopo, in un fondamentale saggio intitolato *Aristotle among the Physicians*, Charles B. Schmitt ripropose la questione del rapporto tra filosofia e medicina nelle università italiane tardo medievali e rinascimentali. Il nome di Pomponazzi viene qui menzionato due volte, come esempio di quei professori di filosofia che sembrerebbero considerare la loro disciplina come fine a se stessa, cioè indipendente dall'educazione dei medici e dagli sviluppi della medicina.⁶² In altre parole,

⁶⁰ Ci sono ovviamente alcune eccezioni, come per esempio: GIANCARLO ZANIER, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del "De incantationibus" di Pomponazzi*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 50-72; ID., *La biologia teoretica*; CRAIG MARTIN, *Francisco Vallés and the Renaissance Reinterpretation of Aristotle's Meteorologica IV as a Medical Text*, «Early Science and Medicine», 7 (2002), pp. 1-30; IAN MACLEAN, *Heterodoxy in Natural Philosophy and Medicine: Pietro Pomponazzi, Guglielmo Gratarolo, Girolamo Cardano*, in *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, a cura di John Brooke, I. Maclean, Oxford University Press, New York 2005, pp. 1-29. Tuttavia, lo studio del rapporto tra Pomponazzi e la cultura medica rinascimentale e moderna meriterebbe ulteriori approfondimenti, soprattutto tenendo conto della circolazione dei corsi universitari inediti.

⁶¹ P. O. KRISTELLER, *Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy*, in *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday, May 10, 1978*, a cura di Stuart F. Spicker, D. Reidel, Dordrecht, Boston 1978, pp. 29-40 (in particolare, p. 36): «Beginning with the fifteenth century, we find an increasing number of Aristotelian philosophers who never went into medicine, including Gaetano da Thiene, Pietro Pomponazzi, and Jacopo Zabarella. Yet we must be prepared to recognize that many physicians had a normal and professional interest in philosophy and many philosophers in medicine».

⁶² CHARLES B. SCHMITT, *Aristotle among the Physicians*, in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, a cura di Andrew Wear, R. K. French, Iain M. Lonie, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 1-15. A proposito di Pomponazzi, Schmitt scrive: «Nonetheless, when one reads modern scholarly works on university philosophy in Renaissance Italy – those on Pomponazzi and the immortality controversy, for example – one has the impression that the philosophers were treating their subject as an

Pomponazzi non solo non ebbe mai a che fare con la medicina, ma neppure considerava il suo insegnamento come propedeutico agli studi medici. Entrambe queste affermazioni mi sembra che debbano essere parzialmente riconsiderate, soprattutto alla luce dei corsi universitari relativi all'ultima fase dell'insegnamento pomponazziano.

La filosofia e la medicina avevano un legame strettissimo nelle università italiane del tardo Medioevo e del Rinascimento, testimoniato non soltanto dagli statuti universitari, ma anche dalle frequenti citazioni del famoso adagio medievale *ubi desinit physicus, ibi incipit medicus* – la cui origine risale proprio al *De sensu et sensato* di Aristotele.⁶³ Lo stesso Pomponazzi era fortemente legato alla cultura e all'ambiente medico, sia padovano che bolognese, come è stato perfettamente messo in luce in un testo, quasi irreperibile e mai menzionato, pubblicato da Luigi Samoggia nel 1964 con il titolo di *Il naturalismo di Pietro Pomponazzi nella medicina rinascimentale*.⁶⁴ Anzitutto, non bisogna dimenticare che Pomponazzi si era laureato in arti a Padova nel 1487 e poi in medicina nel 1496, quando aveva già ottenuto la cattedra di filosofia ordinaria *primo loco*. Nell'ambiente padovano egli aveva potuto seguire le lezioni di medicina di Pietro Roccabonella, che più tardi verrà ricordato con affetto nel *De fato*.⁶⁵ Negli stessi anni, Pietro Trapolino, un altro suo caro maestro, collega e amico padovano, era passato dalla cattedra di filosofia naturale a quella di medicina pratica (1493) e poi a quella di medicina

end in its own right rather than as a subaltern to medical studies, as the curricular structure would have it» (ivi, p. 1). E poi ancora: «One can read some Italian philosophers of the sixteenth century – Pomponazzi, for example – and get little impression that they saw themselves as contributing to the education of physicians or to the advance of medical studies» (ivi, p. 13).

⁶³ Su questo adagio, si vedano: SCHMITT, *Aristotle among the Physicians*, pp. 9-15; GRENDLER, *The University of the Italian Renaissance*, p. 269, nota 7; LUCA BIANCHI, «*Ubi desinit physicus, ibi medicus incipit*», in *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, a cura di Gabriella Zuccolin, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 5-28. Sullo stretto legame tra filosofia e medicina, in particolare nelle università italiane, si vedano: KRISTELLER, *Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy*, pp. 29-40; JEROME J. BYLEBYL, *The School of Padua: humanistic medicine in the sixteenth century*, in *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, a cura di Charles Webster, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 335-370; NANCY G. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generation of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton 1981 (in particolare, si vedano i capitoli 5 e 6, pp. 118-202); SIMONE MAMMOLA, *La ragione e l'incertezza. Filosofia e medicina nella prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2012.

⁶⁴ LUIGI SAMOGGIA, *Il naturalismo di Pietro Pomponazzi nella medicina rinascimentale*, Gamma Tipografia, Bologna 1964. Ringrazio per questa preziosa segnalazione Sarah Seinitzer. Il libro di Samoggia, che meriterebbe oggi di essere ripubblicato, nonostante i diversi limiti e imperfezioni, è reperibile soltanto in quattro biblioteche italiane: Biblioteca delle Arti (Bologna), Biblioteca della Fondazione scienza e tecnica (Firenze), Biblioteca e Archivio dell'Istituto lombardo – Accademia di scienze e lettere (Milano) e Biblioteca interdipartimentale di Medicina sperimentale e medicina molecolare (Roma).

⁶⁵ PIETRO POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, 2 voll., saggio introduttivo, traduzione e note di Vittoria Perrone Compagni, testo latino di Richard Lemay, Nino Aragno, Torino 2004, II, pp. 848-849.

teorica (1495).⁶⁶ Altra figura di rilievo nella formazione di Pomponazzi fu Nicoletto Vernia, anch'egli fortemente interessato alla medicina, tanto che ottenne la laurea nel 1495, ovvero trentasette anni dopo essersi addottorato *in artibus* (1458).⁶⁷

Oltre ai maestri di Pomponazzi, molti dei suoi allievi, amici, colleghi e avversari avevano una formazione medica e fecero carriera in ambito medico.⁶⁸ Tra questi, possiamo menzionare uno dei più illustri medici del rinascimento italiano, ovvero Girolamo Fracastoro, il quale fu allievo di Pomponazzi a Padova e venne fortemente influenzato dal suo pensiero.⁶⁹ Un altro esempio rilevante è quello del medico e anatomista Jacopo Berengario da Carpi, il cui rapporto con Pomponazzi meriterebbe di essere ulteriormente approfondito. Per il momento, ci limitiamo a ricordare che entrambi insegnavano a Bologna ed erano strettamente legati sia ad Alberto Pio da Carpi che a Ercole Gonzaga. Proprio al cardinale Gonzaga, Berengario dedicava la sua edizione dei *Libri anatomici* di Galeno (1529), ricordando nell'epistola prefatoria l'episodio che lo avrebbe convinto a pubblicare quest'opera: una cena a casa di Ercole Gonzaga, insieme a Pietro Pomponazzi, Lazzaro Bonamico e Gianfrancesco Forno.⁷⁰ Infine, possiamo citare Ludovico Panizza, medico mantovano e amico di Pomponazzi, al quale è dedicato il *De incantationibus*. Il trattato, che ebbe origine da una questione di carattere medico sollevata da Panizza, ovvero quella delle guarigioni miracolose, fu pubblicato a Basilea

⁶⁶ Su Trapolino, si vedano: NARDI, *Studi*, pp. 104-121; CORALBA COLOMBA, *Trapolino, Pietro*, «DBI», 96 (2019), pp. 586-587.

⁶⁷ Secondo Marco Forlivesi, la laurea in medicina di Vernia fu soltanto una formalità pratico-legale, dato che egli si era sempre qualificato come dottore in arti e medicina. È probabile, dunque, che la laurea gli servisse soltanto per evitare contestazioni relative al suo esercizio della pratica medica con la quale forse accresceva le proprie entrate (cfr. MARCO FORLIVESI, *Vernia, Nicoletto*, «DBI», 98 (2020), pp. 811-816). Sulla laurea in medicina e l'attività di medico di Vernia, si veda: ENNIO DE BELLIS, *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Olschki, Firenze 2012, pp. 119-121. L'interesse di Vernia per la medicina è attestato anche dalla sua presa di posizione sulla famosa "disputa delle arti" con la *Quaestio an medicina nobilior atque praestantior sit iure civili* (cfr. *ivi*, pp. 57-65).

⁶⁸ Come vedremo, lo stesso autore della *reportatio* di Osimo, Domenico Bonfioli, si addottorò in arti e medicina, e raggiunse l'apice della sua carriera accademica insegnando medicina (cfr. *infra*, pp. 75-76).

⁶⁹ Cfr. FRANCESCA MARIA CRASTA, *Fracastoro, Girolamo*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Scienze. Ottava appendice*, a cura di Antonio Clericuzio, Saverio Ricci, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, 8 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2013, IV, pp. 206-209.

⁷⁰ GALENO, *Libri anatomici*, Giovanni Battista Faelli, Bologna 1529, f. 3r-v. Nell'epistola Pomponazzi viene descritto come «suae aetatis philosophorum facile princeps». Cfr. R. K. FRENCH, *Berengario da Carpi and the Use of Commentary in Anatomical Teaching*, in *The Medical Renaissance*, pp. 42-74. Lazzaro Bonamico è forse il più celebre degli allievi, collaborati e amici di Pomponazzi, il quale lo nominò tra i cinque commissari per l'esecuzione del suo testamento e gli affidò la gestione dei suoi beni e, soprattutto, dei suoi manoscritti. Si vedano: NARDI, *Studi*, pp. 204-230; RINO AVESANI, *Bonamico, Lazzaro*, «DBI», 11 (1969), pp. 533-540; RITA RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del De fato: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento*, Olschki, Firenze 2007, pp. 175-178. Su Gianfrancesco Forno, si veda *infra*, p. 33, nota 96.

nel 1556 dal medico Guglielmo Grataroli ed ebbe una larga diffusione proprio in ambito medico.⁷¹ A proposito di quest'opera, Nancy G. Siraisi ha scritto:

Equally, the presence of numerous medical examples in Pomponazzi's treatise *On the Natural Causes of Marvelous Effects* reveals how much one of the best-known radical Aristotelian philosophers of the early sixteenth century gained from medical studies at Padua.⁷²

Pomponazzi indica come data di sottoscrizione del *De incantationibus* il 19 agosto del 1520. Qualche settimana dopo, il 23 settembre del 1520, a Bologna morì Elena Duglioli, donna estremamente devota e dotata di straordinarie capacità fin dall'infanzia. Su di lei si era creato un vero e proprio culto, fondato sulla sua presunta verginità, dopo oltre quindici anni di matrimonio con Benedetto Dall'Olio.⁷³ Il culto si intensificò dopo la morte e in molti vollero vedere, adorare e baciare il suo corpo come fosse una reliquia. Nei giorni e nelle settimane successive, secondo quanto racconta un documento anonimo sulla sua vita, scritto una decina di anni dopo, sul corpo della donna iniziarono una serie di esperimenti anatomici, tesi a verificare l'effettiva realizzazione di due miracoli che lei stessa aveva comunicato al suo confessore: anzitutto, Gesù le aveva rimosso il cuore dal corpo nel 1507; poi, tre anni dopo, quando aveva circa trent'anni, le erano venute le mestruazioni e il suo seno aveva iniziato a produrre latte; in un secondo momento, Gesù le avrebbe comunicato che quel latte sarebbe rimasto nel suo seno vergine fino alla fine del mondo.⁷⁴ A questo erano finalizzati gli esperimenti sul corpo della donna: verificare la presenza del cuore e quella del latte nel seno. La seconda questione, in particolare,

⁷¹ PIETRO POMPONAZZI, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di Vittoria Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 93-98. Per la diffusione del *De incantationibus* in ambito medico, si veda: ZANIER, *Ricerche sulla diffusione*, pp. 50-72. Il *De incantationibus* ebbe una notevole circolazione già prima della sua pubblicazione, e le idee di Pomponazzi sui miracoli erano certamente ben note: il suo nome, infatti, compare nelle lezioni tenute a Padova tra il 1540 e 1550 dal medico veronese – e allievo di Pomponazzi – Giovanni Battista Da Monte. Queste lezioni furono pubblicate in GIOVANNI BATTISTA DA MONTE, *Lectiones in secundam Fen primi Canonis Avicennae*, Officina Erasmiana di Vincenzo Valgrisi e Baldassarre Constantini, Venezia 1557 (si veda, in particolare, p. 466). Cfr. ZANIER, *Ricerche sulla diffusione*, pp. 24-26 (il riferimento alla pagina delle *Lectiones* sopra citate che si trova alla nota 38 di pagina 25 è errato).

⁷² NANCY G. SIRAI, *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton University Press, Princeton 1997, p. 10.

⁷³ MARINA ROMANELLO, *Duglioli, Elena*, «DBI», 41 (1992), pp. 799-802.

⁷⁴ Per la vicenda di Elena Duglioli faccio riferimento al capitolo intitolato *The Evidence of the Senses* nello splendido libro di KATHARINE PARK, *Secrets of Women. Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, Zone Books, New York 2006, pp. 161-206. La «Leggenda anonima di Elena Duglioli» che riporta le vicende legate al suo corpo dopo la morte si trova nel ms. B4314 della Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna. Le mie notizie al riguardo poggiano su quanto riportato da Park.

risultava estremamente tecnica e complicata, perché chiamava in causa due processi naturali ben noti agli aristotelici, ovvero quello della putrefazione e della concozione, entrambi legati al calore corporeo. Ad ogni modo, secondo l'anonimo documento sulla vita di Elena, ad un certo punto vennero chiamati ad esprimere il proprio giudizio sulla questione due importanti filosofi dell'Università di Bologna: Ludovico Boccadiferro e Pietro Pomponazzi. Quest'ultimo confermò la miracolosa presenza del latte e l'eccezionale conservazione del seno, laddove il primo, pur riconoscendo l'eccezionalità di questi due fatti, non ammise alcunché di miracoloso.⁷⁵

Come giustamente sottolinea Katharine Park, una conclusione del genere da parte dell'autore del *De incantationibus* risulta quanto meno sorprendente. Certo, l'anonimo documento lascia molto a desiderare in termini di affidabilità; ma il punto in questione è un altro: chiunque lo abbia scritto e per quanto possa aver inventato, intorno al 1530 si sentiva pienamente legittimato ad invocare il nome di Pomponazzi in questioni del genere, affiancando a quello dei più rinomati medici dell'epoca, come per esempio Berengario da Carpi (anch'egli coinvolto nel caso di Elena). Del resto, trattandosi di questioni strettamente legate alla filosofia aristotelica e, nello specifico, al quarto libro dei *Meteorologica*, non era poi così assurdo convocare due esperti aristotelici per esprimere la loro opinione al riguardo.⁷⁶

Se e quanto Pomponazzi operasse come medico o fosse consultato per questioni mediche, non lo sappiamo: sarebbero qui necessarie ulteriori ricerche d'archivio e c'è il rischio concreto di non trovare nulla. D'altra parte, i corsi universitari, soprattutto quelli del periodo bolognese, ci mostrano un Pomponazzi spesso alle prese con i medici e con questioni mediche, oltre che impegnato a sottolineare – anche con modi eccessivamente enfatici – il primato della filosofia sulla medicina. Così, per esempio, in un corso sulla *Fisica* tenuto a Bologna tra il 1513 e il 1514, Pomponazzi spiegava che la medicina è un'arte fattiva («dicitur de medicina quae est ars factiva»), cioè al servizio del corpo («deservit enim corpus»), il cui obiettivo è quello di conservare la giusta proporzione tra i quattro elementi («habet conservare proportionem debitam»)⁷⁷. Perciò, come tutte le

⁷⁵ PARK, *Secrets of Women*, pp. 175-176.

⁷⁶ Tra l'altro, come evidenzia ancora Park, sia Boccadiferro che Pomponazzi furono autori di commenti sul quarto libro dei *Meteorologica* (cfr. *ivi*, p. 175, nota 46).

⁷⁷ Su questo corso, si vedano: NARDI, *Studi*, pp. 69-71; LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, pp. 349-350. Faccio qui riferimento alla *reportatio* contenuta in Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, ms. 390, ff. 1r-80v.

attività di questo tipo, la medicina non garantisce alcuna forma di beatitudine, o felicità («videtur quod in istis non consistat felicitas»), la quale non ha nulla a che fare con il corpo, ma riguarda, piuttosto, l'anima.⁷⁸ Pomponazzi proseguiva affermando che le scienze fattive sono state definite meccaniche perché strettamente legate all'applicazione pratica e manuale («cum manibus exercetur»); d'altra parte, secondo Tommaso d'Aquino, nel commento all'ottavo libro della *Politica*, l'aggettivo *mechanicus* servirebbe a qualificare tali scienze come adulterine, derivando pseudo-etimologicamente dal verbo latino *moechor* (commettere adulterio): «come infatti commette adulterio colui che persegue una moglie diversa dalla propria, così queste scienze fanno sì che il nostro intelletto persegua una natura e un fine diversi dal proprio».⁷⁹

Il fatto che la medicina rientri tra queste scienze adulterine, secondo Pomponazzi, non deve suscitare alcuno stupore. La medicina, infatti, è senz'altro una scienza meccanica, benché, rispetto alle altre scienze di questo tipo, sia la più illustre e la meno meccanica («inter tamen mechanicas est praeclarissima et minus mechanica aliis»). La medicina si prende cura del corpo e della salute, ma induce il nostro intelletto all'adulterio, costringendolo a guardare verso le cose esterne e, soprattutto, ad utilizzare le mani («facit tamen mechari intellectum nostrum quia est ad extrinseca et oportet uti manu in ea»). Infatti, «come disse Averroè nel primo capitolo del primo libro del *Colliget*, la medicina è un'arte meccanica e servile che si esercita con le mani; inoltre, per quanto questa disciplina sia necessaria e benefica, non per questo risulta essere più nobile».⁸⁰ D'altra parte, lo stretto legame con la filosofia è ciò che garantisce alla medicina il primato rispetto alle altre discipline, come per esempio la giurisprudenza («Ideo non est

⁷⁸ Ivi, f. 1v.

⁷⁹ Ivi, f. 2r: «Sicut enim mehus qui insequitur uxorem alienam ita istae scientiae faciunt intellectum nostrum sequi aliena a natura et fine suo». Il commento all'ottavo libro della *Politica* che appariva sotto il nome di Tommaso d'Aquino è in realtà di Pierre d'Auvergne, il quale scrive: «Et secundum hoc scientia libera vel liberalis dicta est ab antiquis secundum quam homo per se disponitur secundum intellectum ad finem proprium, illa autem secundum quam disponitur in ordine ad bonum corporis per se et ad bona exteriora servilis, quia ordinatur ad bonum eius, secundum hoc quod debet servire in homine, ut mechanica, quia mechari facit quodammodo intellectum circa ea quae non sunt propria sibi, secundum quod huiusmodi» (PIERRE D'AVERGNE, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, edizione, introduzione e note a cura di Lidia Lanza, Reichert, Wiesbaden 2021, p. 591, 142-148).

⁸⁰ Arezzo, ms. 390, f. 2r: «Unde ut dixit Averroes in I *Colliget*, I capitulo, medicina est ars mechanica et servilis quae manibus exercetur; et quantumcumque iste habitus sit necessarius et fructuosus, non tamen est multum nobilis». Cfr. AVERROÈ, *Colliget libri VII*, I, 1, in ARISTOTELE, *Opera cum Averrois commentariis*, 12 voll., Giunta, Venezia 1562 [rist. Minerva, Francoforte sul Meno 1962], X (suppl. I), ff. 1r-172v, (in particolare, f. 4rB): «Et Aristoteles appropriat hanc artem inter artes Mechanicas in virtute».

mirum si iuristae sunt ignobiliores ipsis medicis et, cum medicina subalternetur ipsi naturali philosophia, bene ratiocinatur»).⁸¹

Sul rapporto tra filosofia e medicina Pomponazzi ritornò più volte negli anni successivi. Per esempio, nel corso sul *De partibus animalium*, in una lunga digressione sul primato della filosofia rispetto a tutti i saperi umani («philosophia omnia humana excedit»), egli affermava che la medicina è la *minus mechanica* tra le arti fattive, e dunque la migliore, perché ha per oggetto il corpo umano («respicit substantiam perfectam quae est corpus humanum»).⁸² Poco dopo, però, aggiungeva:

Allo stesso modo, prendiamo in considerazione il medico, che tra i meccanici è il più nobile. Non è forse vero che anche il medico, qualunque cosa abbia, la riceve dal filosofo e nulla possiede di suo eccetto il lavoro, che è vilissimo? Ditemi, infatti, da dove provengono le conoscenze del medico circa le complessioni, le passioni ecc. se non dal filosofo? Non è forse vero che Avicenna dice: «il medico deve prestare fede al filosofo naturale sul fatto che gli elementi sono quattro, le complessioni sono nove ecc.»? Qualsiasi cosa dunque il medico possiede, eccetto il lavoro che è vilissimo, lo riceve dal filosofo.⁸³

Il peso di certe affermazioni pomponazziane va però calibrato con attenzione, insieme all'eccessiva enfasi con cui, in certi momenti, elogia la filosofia – ai quali fanno da contrappeso quei luoghi in cui si lamenta sia del trattamento del filosofo in società che della sua inevitabile ignoranza.⁸⁴ In questo senso, rispetto al passo sopra citato, Perfetti scrive:

⁸¹ Arezzo, ms. 390, f. 2v. Il copista che ha raccolto e trasmesso questi appunti pomponazziani sintetizza il passo in una nota marginale con la formula «medicus est mechanicus». Un mio contributo su questo motto pseudo-aristotelico è in fase di pubblicazione.

⁸² POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 115, 54-59.

⁸³ Ivi, p. 118, 144-151: «Item accipiamus medicum, qui inter mechanicos est nobilior. Nonne etiam medicus, quicquid habet, habet a philosopho et nihil de suo est preter laborem, qui est vilissimus? Unde enim habet, dicas mihi, medicus de complexionibus, de passionibus etc., nisi a philosopho? Nonne Avicenna dicit: «medicus phisico credere debet, quod elementa sunt quatuor, quod complexionibus sunt novem etc.»? Quicquid ergo habet medicus preter laborem, qui est vilissimus, habet a philosopho».

⁸⁴ Per esempio, in una lezione del corso sul *De generatione et corruptione* si legge: «Philosophia ergo ha du' gran mali in sé. Unum est paupertas. Nam philosophia non est de pane lucrando, nam nihil est minus necessarium vitae quam philosophia, nam philosophia est ad se; sed quia sumus homines, oportet edere, vestirsi, et ideo multi retrahuntur propter hoc a philosophia. Aliud, quod est maius (et minus tollerabile), est incertitudo. Nam philosophia est pulchra, si esset certa sicut mathematica. Nam methaphisica et philosophia sunt coniecturales et fere in omnibus sunt opiniones et è come uno giocare» (il passo, riportato in PERFETTI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. LXVII, si trova nel ms. Regin. lat. 1279 della Biblioteca Vaticana al f. 240r). Altre affermazioni del genere, come vedremo, compaiono nell'*Expositio libelli De sensu et sensato*.

Forse però la subordinazione della medicina rispetto alla filosofia vale solo per ciò che qui è richiamato a mo' di esempio, ossia i *communia naturalia*. Infatti, quando il Peretto arriva all'esposizione vera e propria sulle parti degli animali, nel secondo libro, non esita più a ricorrere con regolarità ad informazioni tratte esplicitamente dalla letteratura medica a sua disposizione, antica, medievale e contemporanea (si va dagli Aforismi di Ippocrate al contemporaneo Berengario da Carpi, passando per Galeno, Avicenna, Avenzoar, Averroè, Pietro d'Abano, Torrigiano de' Torrigiani, Dino del Garbo, Mondino de' Liuzzi, Gentile da Foligno, Jacques Despars e Ugo Benzi).⁸⁵

Come vedremo, a questa letteratura medica Pomponazzi fa riferimento anche nell'*Expositio libelli De sensu et sensato*. Egli, inoltre, rilancia qui la questione del rapporto tra filosofia e medicina: il medico viene esplicitamente considerato come subordinato al filosofo naturale, dal quale riceve le cause e i principi della sua arte («*medicus philosopho naturali subalternatur, quoniam ab illo sumpsit causas et principia suae artis*»).⁸⁶ Il motivo è semplice: la medicina si occupa degli effetti (*quia*), cioè di come curare la malattia; la filosofia, invece, indaga le cause (*propter quid*) della malattia, sia quelle universali che quelle particolari. La medicina è dunque un'arte pratica, alla base della quale sta la conoscenza filosofica.⁸⁷ In questa prospettiva, i *Parva naturalia* rappresentano il luogo di incontro (o scontro) ideale tra la filosofia e la medicina: Pomponazzi si troverà quindi costretto ad affrontare qui diverse questioni di carattere medico-filosofico.

Del resto, come si è detto, egli aveva già intrapreso questa direzione con la stesura del *De nutritione et autione* (1521).⁸⁸ Non bisogna poi dimenticare il già citato corso sui *Meteorologica*, tenuto a Bologna negli stessi anni, dal quale provengono le *Dubitationes in quantum meteorologicorum Aristotelis*, pubblicate postume da Niccolò Bevilacqua (Venezia, 1563).⁸⁹ Questo testo meriterebbe di essere studiato in maniera approfondita,

⁸⁵ PERFETTI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. LXIV.

⁸⁶ Osimo, f. 4r.

⁸⁷ Ivi, f. 5r-v. Si pensi alla definizione di medicina fornita da Averroè nel *Colliget*: «Et dicimus quod ars medicinae est ars operativa exiens ex principiis veris» (Averroè, *Colliget*, I, 1, f. 3rE). Sul rapporto tra filosofia e medicina nell'*Expositio libelli De sensu et sensato*, si veda: LEONARDO GRACIOTTI, *Medicine and Philosophy in Pomponazzi's Expositio libelli De sensu et sensato (1524-1525)*, «Micrologus. Nature, Science and Medieval Societies», 31* Special Issue (2023), pp. 295-310.

⁸⁸ Cfr. ZANIER, *La biologia teoretica*, pp. 119-130.

⁸⁹ PIETRO POMPONAZZI, *Dubitationes in quantum Meteorologicorum Aristotelis librum*, Francesco de Franceschi, Venezia 1563.

tenendo conto delle varie *reportationes* del corso sui *Meteorologica*. Si incontrano qui moltissime questioni medico-filosofiche, come per esempio quella esaminata da Craig Martin sul motivo per cui i medici sono in disaccordo con Aristotele sul problema della digestione (*dubitatio* XLIX).⁹⁰ La ragione, secondo Pomponazzi, risiede nel fatto che i medici non hanno un rapporto diretto con il testo di Aristotele, ma si limitano a leggere i *quaestionarii*, cioè, letteralmente, coloro che torturano il pensiero aristotelico.⁹¹

Infine, non è irrilevante il fatto che molte delle *reportationes* pomponazziane sono state trascritte e conservate proprio da medici e che molti dei successivi possessori di questi codici furono dei medici. Su questo aspetto ha posto l'accento Samoggia, ma ulteriori ricerche andrebbero svolte in questa direzione, per poter comprendere se e quanto i corsi universitari inediti, o almeno parte di essi, ebbero una diffusione negli ambienti e nella cultura medica.⁹²

4. La struttura e le fonti dell'*Expositio*

L'*Expositio libelli De sensu et sensato* si articola in 53 lezioni. La struttura è quella classica dei commentari scolastici (*commentum cum quaestionibus*). Si comincia con una lezione introduttiva (*accessus*), nella quale il trattato viene presentato rapidamente e collocato all'interno del *corpus Aristotelicum*.⁹³ Pomponazzi illustra in maniera sintetica l'organizzazione delle opere aristoteliche di filosofia naturale, per poi discutere la questione dell'ordine di lettura dei libri (*ordo librorum*), il motivo del titolo generale di *Parva naturalia* (*cur dicuntur Parva naturalia*), l'ordine interno di questi trattati (*divisio et ordo Parvorum naturalia*), il titolo del *De sensu*, la sua utilità e il suo scopo (*titulus, utilitas et propositum libri*). A quel punto, nel corso è possibile individuare due momenti

⁹⁰ Cfr. MARTIN, *Francisco Vallés*, pp. 1-30 (in particolare, pp. 10-13).

⁹¹ POMPONAZZI, *Dubitationes*, f. 29v, 18-21: «Aristoteles enim expresse dicit oppositum. Sed non est mirum Ugonem in parva re tam foede errasse, olim namque, immo nostris temporibus, non legebantur textus Aristotelis, sed solum Quaestionarii, et involutaria ignarantium». Secondo Martin, questo giudizio pomponazziano non è corretto, ed egli conclude: «Although Pomponazzi considers medical writings and uses them to criticize Aristotle, his work neither revolutionized the role of medical theory for the reinterpretation of Aristotelian meteorology nor changed the intellectual position of medicine with respect to natural philosophy among commentators on *Meteorologica* IV. Medicine remained subalternate to natural philosophy» (MARTIN, *Francisco Vallés*, p. 13).

⁹² Cfr. SAMOGGIA, *Il naturalismo di Pietro Pomponazzi*, pp. 61-63.

⁹³ Sulla pratica dell'*accessus ad auctores*, si veda: EDWIN A. QUAIN, *The Medieval Accessus ad auctores*, «Traditio», 3 (1945), pp. 215-264.

principali, che si alternano a vicenda e, talvolta, si sovrappongono: la lettura (*lectio*) e l'esposizione (*expositio*) del testo aristotelico (*littera*); l'esame delle questioni e dei dubbi (*examen quaestionum et dubitationum*) sorti durante la lettura. Il punto di partenza è sempre il testo di Aristotele, letto e commentato in traduzione latina, e suddiviso per lemmi, il cui esordio è indicato dai *reportatores* tramite sottolineatura. Anzitutto, viene chiarita la terminologia aristotelica (*declaratio terminorum*) e, se necessario, vengono confrontate le diverse edizioni disponibili (*littera antiqua*, *littera nova*, *littera modernorum*). Si procede poi con il commentato del testo (*expositio litteralis*) e si analizzano le diverse *sententiae* dei commentatori, con digressioni più o meno frequenti e più o meno lunghe. Il secondo momento è quello dell'*examen*, dove dubbi e questioni vengono affrontati in maniera più libera ed estesa. L'esposizione pomponazziana si fa qui più concitata, ed egli mette in mostra tutte le sue abilità filosofiche.

L'alternanza fra la lettura e l'analisi delle questioni è ritmata dal testo aristotelico, ma non presenta una struttura rigida. L'impostazione generale è la seguente:

Lezione 1	<i>Accessus</i>
Lezioni 2-10	<i>De sensu</i> , I-II, 436a1-439a5
Lezioni 10-13	<i>Examen primi capituli</i> : i sensi e la natura degli organi di senso
Lezioni 13-15	<i>De sensu</i> , III, 439a6-439b14
Lezioni 15-16	<i>Examen</i> : la definizione del colore
Lezioni 17-19	<i>De sensu</i> , III, 439b14-440b28
Lezioni 19-20	<i>Examen</i> : la generazione dei colori intermedi
Lezioni 20-23	<i>De sensu</i> , IV, 440b28-442a11
Lezioni 23-25	<i>Examen</i> : la definizione del sapore
Lezione 26	<i>De sensu</i> , IV, 442a12-442a29
Lezioni 26-28	<i>Examen</i> : le specie dei sapori
Lezioni 29-33	<i>De sensu</i> , IV-V, 442a29-443b17
Lezioni 33-34	<i>Examen</i> : la generazione degli odori
Lezioni 34-37	<i>De sensu</i> , V, 443b17-445b2
Lezioni 37-40	<i>Examen</i> : gli odori
Lezioni 41-43	<i>De sensu</i> , VI, 445b3-446a19

Lezione 43	<i>Examen: utrum species sensibilibus dividuntur in infinitum</i>
Lezioni 44-45	<i>De sensu, VI, 446a20-447a11</i>
Lezione 45-47	<i>Examen: utrum sensibile prius medium mutet quam sensum</i>
Lezioni 48-51	<i>De sensu, VII, 447a12-449a13</i>
Lezioni 51-52	<i>Examen: utrum contingat simul duo sentire</i>
Lezione 53	<i>De sensu, VII, 449a20-449b4 + dubitationes</i>

Anche durante la lettura del testo, Pomponazzi si trova spesso costretto ad affrontare delle questioni complesse, oppure ad accennarle rapidamente e a rinviarne la discussione al momento dell'*examen*. Non è dunque possibile separare nettamente la fase della *lectio* da quella dell'*examen*, benché la seconda risulti generalmente più interessante rispetto alla prima. Le lezioni, inoltre, risultano strettamente connesse tra loro, attraverso costanti richiami a quanto detto precedentemente («Dictum est in superiori lectione»; «In lectione praeterita dictum est»; «In praeterita lectione audivistis»; ecc.) e anticipazioni su quello che verrà («De hoc dicemus postea»; «paucula hic tangam et in examine magis»; «ut dicemus infra»; ecc.). In questo modo, agli studenti veniva mostrata non soltanto la continuità del testo aristotelico, ma anche il programma d'azione previsto dal maestro («Et ideo nos prius videbimus verba Philosophi, deinde illa examinabimus»; «Primo adducam Divus Thomas et Leonici [...] secundo dicam quae mihi videntur»; «Divus Thomas et alii dubitationes tangunt, quas dicam in examine»; «Haec est sententia Philosophi in praesenti parte, quae, ut dicemus in examine, multas habet dubitationes»; ecc.). Non mancano infine i riferimenti agli altri trattati dei *Parva naturalia*, che attestano il progetto pomponazziano di commentare l'intera collezione: «sicut videbitis a Philosopho in *De memoria et reminiscencia*»; «ut declarabimus, deo dante, in libro *De inspiratione et respiratione*»; «ut dicemus in libro *De morte et vita*»; ecc.).

Le *quaestiones* e *dubitationes* sollevate sono per lo più quelle tradizionali, legate alle esposizioni dei commentatori aristotelici. Come ha rilevato Perfetti per il corso sul *De partibus animalium*, anche qui Pomponazzi istituisce – seppur in modo virtuale – un clima seminariale, nel quale gli studenti non sono soltanto dei passivi uditori e il *magister*

si trasforma in un *condiscipulus*.⁹⁴ La strategia pedagogica pomponazziana prevedeva anzitutto il riconoscimento della grande difficoltà di certe questioni, di fronte alle quali il *magister* confessava la sua incertezza e gli studenti erano direttamente chiamati a riflettere («vos considerabitis diligenter de hac re»). Emblematica, in questo senso, è la conclusione che incontriamo alla lezione 16, l'ultima prima della pausa natalizia: «Has frivolas dubitationes, in istis diebus festivis ne omnino otio et ludo dediti sitis, vobis pensitandas relinquo».⁹⁵ Oltre a questo, Pomponazzi trasformava spesso il suo monologo in un dialogo, benché illusorio, nel quale egli vestiva i panni dei suoi studenti, cercando di immaginare tutte le possibili domande e obiezioni («Si autem quis dicat»; «cum dicis [...] respondeo»; «cum quaeris [...] dico quod»; ecc.). Tuttavia, è molto probabile che, talvolta, le domande provenissero realmente dalla platea o che emergessero in altre sedi. Così, infatti, si legge nella lezione 43: «Quod autem dicebat heri Furnus noster [...]».⁹⁶

Questo clima non soltanto doveva stimolare l'interesse degli studenti, ma garantiva anche a Pomponazzi la massima libertà di movimento. Egli procedeva illustrando le posizioni delle diverse *auctoritates*, per poi criticarle e metterle in contrasto tra loro e con il testo aristotelico. Quando poi forniva la propria opinione sulla tematica in questione, Pomponazzi finiva spesso per mettere Aristotele in contraddizione con sé stesso e con l'evidenza empirica, incoraggiando i suoi studenti a considerare ulteriori soluzioni («Et

⁹⁴ PERFETTI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, pp. XXIV-XXVI.

⁹⁵ Arezzo, f. 294v. La stessa conclusione è riportata in Osimo, f. 24v e in Parigi, f. 34r: «Et ideo, ne istis festis vellitis omnino vos ludo deditos esse, has propositas quaestiones per eo tempore vobis pensitandas relinquo».

⁹⁶ Osimo, f. 65r. In nota l'autore della *reportatio* di Osimo scrive: «Obiectio Furni Mutenensis». L'autore dell'obiezione era Gianfrancesco Forno da Modena, brillante studente di Pomponazzi che nel 1520 aveva ottenuto la cattedra di Logica a Bologna. La fama di Forno crebbe dopo che egli partecipò ad una disputa filosofica a Modena durante il Capitolo Generale dei Domenicani, alla quale partecipò anche Pomponazzi. L'episodio viene citato da Pomponazzi in una lezione dell'*Expositio libri De generatione et corruptione*, nella quale egli presenta Forno come suo *filius* e *discipulus* (Cfr. NARDI, *Studi*, pp. 79-80, 253, nota 4). Il soggiorno modenese di Pomponazzi e Forno è diventato poi parte di una delle *Novelle* (III, 38) di Matteo Bandello. Cfr. MATTEO BANDELLO, *Novelle*, a cura di Giuseppe Guido Ferrero, UTET, Torino 1978 (prima ed., 1974), pp. 739-742. Su questa novella, si veda: LUCA BADINI CONFALONIERI, *Bandello e Pomponazzi: la parte del filosofo*, in ID., *Il cammino di madonna Oretta. Studi di letteratura italiana dal due al Novecento*, Edizione dell'Orso, Alessandria 2004, pp. 63-72. Secondo Tiraboschi, Forno fu professore straordinario di filosofia a Pisa tra il 1521 e il 1524. Cfr. GIROLAMO TIRABOSCHI, *Biblioteca modenese o notizie della vita e delle opere degli scrittori nati degli stati del serenissimo signor duca di Modena*, 7 voll., Società Tipografica, Modena 1781-1786, II (1782), pp. 348-351. Tuttavia, almeno dal 1523, egli era entrato a far parte della cerchia di Ercole Gonzaga, come testimoniato da una lettera di Vincenzo de' Preti (precettore di Ercole) ad Isabella D'Este. Si veda ALESSANDRO LUZIO, *Ercole Gonzaga allo studio di Bologna*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 8 (1886), pp. 374-386 (in particolare, p. 381): «Il studio [...] segue gagliardamente mattino e sera, et sin qui M. Lazaro spera benissimo de lui, né M.^{ro} Petro si diffida ponto per li principij mostra [*sic nostra*], secondo dice anche m. Zo. Fran.^{co} Forno, qual non manca di farlo ben instrutto in questi principii».

ideo videtur quod Philosophus non bene dicat»; «Ideo vos considerabitis. Mihi videtur quod Philosophus sibi non constat»; «Quare mihi videtur quod ratio Philosophi nulla sit, vos considerabitis tamen»⁹⁷. La sua principale preoccupazione, dal punto di vista pedagogico, era quella di trasmettere una determinata postura filosofica: l'atteggiamento scettico ed eretico nei confronti di qualsiasi *auctoritas*. A tal fine, egli si serviva anche di esempi, racconti, proverbi e aneddoti irriverenti, pronunciati in dialetto mantovano o in un latino maccheronico, molto vicino al volgare, che, come sosteneva Nardi, «meriterebbe di essere studiato come tipo di linguaggio antiumanistico in un periodo nel quale la retorica umanistica imperava sovrana»⁹⁸.

Al linguaggio antiumanistico, con cui Pomponazzi si metteva in netto contrasto con i *grammatici* dell'epoca, fa però da contraltare una rigorosa esegesi testuale, che talvolta lo conduceva in terreni per lui troppo scivolosi, come quello della critica testuale. Pomponazzi non era certamente un filologo e le sue scarse competenze linguistiche lo costringevano spesso a procedere «per mendicata suffragia», chiedendo il supporto di allievi e collaboratori con competenze umanistiche.⁹⁹ Tuttavia, egli non si sottraeva al compito di ricostruire il pensiero esatto di Aristotele e, seppur con qualche incertezza, in moltissime occasioni lo vediamo impegnato a correggere l'edizione latina che andava leggendo e a prendere posizione sulle più recenti traduzioni.¹⁰⁰ Per esempio, verso la fine della lezione 4, mentre stava analizzando *De sensu* 436b18-437a1, sottolinea due errori nella propria edizione del testo:

Ci sono tuttavia due errori nel testo. Il primo dove si dice *habentibus vitam causa salutis insunt*: non deve stare il termine *vitam*, come se il senso fosse che i tre sensi suddetti appartengano a tutti

⁹⁷ L'utilizzo del principio di fallibilità di Aristotele non è certamente una prerogativa di Pomponazzi. Su questo punto, si veda: LUCA BIANCHI, *'Aristotele fu un uomo e poté errare': sulle origini medievali della critica al 'principio di autorità'*, in ID., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 101-132. Per un'analisi dettagliata delle diverse strategie di applicazione del principio di autorità, si vedano: EVA DEL SOLDATO, *Early Modern Aristotle. On the Making and Unmaking of Authority*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020; LUCA BIANCHI, *Aristotle Redivivus and His Alter-Egos*, «Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge», 6 (2021), pp. 209-234.

⁹⁸ NARDI, *Studi*, p. 60. Per citare soltanto un esempio, alla lezione 44, mentre spiegava che i sensibili passano da un estremo all'altro attraverso il medio, Pomponazzi affermava: «De odore enim patet, quoniam si quis faciat crepitum in ano, statim percipit illum odore; non autem ita cito qui magis distans est. Unde in communi proverbio solet dici "chi prima la [n.l. sentu], del suo cul è [n.l. nesu]"» (Osimo, f. 66r). Non sono riuscito a ricostruire la storia di questo proverbio, il cui significato è tuttavia evidente. Si veda appendice, *infra*, p. 242.

⁹⁹ PERFETTI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, pp. XXXIV-XXXV.

¹⁰⁰ Cfr. LEONARDO GRACIOTTI, *Pomponazzi filologo aristotelico*, «Aristotelica», 1 (2022), pp. 87-100.

gli esseri viventi – cosa che è falsa, poiché molti esseri viventi mancano di questi tre sensi. Dunque, si deve dire *habentibus eos*. Poi, quando si dice *ut praesentia*, deve stare *ut praesentientia*.¹⁰¹

Nel passo del *De sensu* sopra citato, Aristotele afferma che i sensi che operano a partire da uno stimolo esterno, come l'odorato, l'udito e la vista, si trovano negli animali che sono in grado di muoversi e servono a garantire la loro preservazione. L'edizione del *De sensu* che Pomponazzi aveva tra le mani era probabilmente quella curata dal suo maestro, Nicoletto Vernia.¹⁰² Questa traduzione latina, accompagnata dal commento di Averroè, riproduceva la *translatio nova* di Guglielmo di Moerbeke, la quale, tuttavia, manteneva ancora dei residui della *vetus*, come appunto quelli qui evidenziati da Pomponazzi.¹⁰³ Egli spiega che, così tradotto, il testo lascia intendere che tutti gli esseri viventi (*habentibus vitam*) siano in possesso dell'olfatto, dell'udito e della vista – il che non è affatto vero. Al contrario, Aristotele voleva dire che questi tre sensi, in tutti gli animali che ne sono dotati (*habentibus eos*), sono finalizzati alla preservazione. L'animale, inoltre, si mantiene in vita percependo anticipatamente il cibo con i sensi: dunque, si deve leggere *ut praesentientia* (cioè, “percependo anticipatamente”) e non *ut praesentia* (cioè “come presente”). In questo, come in moltissimi altri casi, Pomponazzi impiega le sue competenze esegetiche e la sua dimestichezza con il pensiero aristotelico per sopperire alle carenze linguistiche e filologiche, e correggere il testo.¹⁰⁴ In questo

¹⁰¹ Osimo, f. 6v: «Sunt tamen due incorectiones in littera. Primo ubi dicit *habentibus vitam causa salutis insunt*: non debet stare *vitam* quoniam sensus esset quod omnibus habentibus vitam inessent hi tres sensus dicti, quod est falsum, quoniam multa habent vitam carentia his sensibus; ideo debet dicere *habentibus eos*. Secundo cum dicit *ut praesentia*, debet stare *ut praesentientia*».

¹⁰² ARISTOTELE, *Opera, cum commento Averrois*, 3 voll., 6 tomi, Andrea Torresano, Bartolomeo Bravi, Venezia 1483, II. 2 (*De anima, De sensu et sensato, De memoria et reminscientia, De somno et vigilia, De longitudine et brevitate vitae, Meteorologica, De substantia orbis*), sig. J1r-J4r (d'ora in poi citerò questa edizione come segue: Vernia, *De sensu*). Su questa edizione, si veda: DE BELLIS, Nicoletto Vernia, pp. 83-86.

¹⁰³ Per la traduzione di Moerbeke, si veda: TOMMASO D'AQUINO, *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminscientia* (*Sancti Thomae de Aquino Opera omnia XLV. 2*), a cura di René-Antoine Gauthier, Commissio Leonina, Vrin, Roma, Parigi 1985. Sulla *translatio vetus*, si vedano: GRIET GALLE, *The Anonymous Translator of the Translatio Vetus of De sensu*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 50 (2008), pp. 105-150; EAD., *The Dating and Earliest Reception of the Translatio Vetus of Aristotle's De sensu*, «Medioevo», 33 (2008), pp. 7-96; DAVID BLOCH, *Nicholaus Graecus and the Translatio vetus of Aristotle's De sensu*, «Bulletin de philosophie médiévale», 50 (2008), pp. 83-104.

¹⁰⁴ È interessante notare che, in entrambi i casi citati, le correzioni apportate da Pomponazzi all'edizione Vernia compaiono anche nella moderna edizione curata da Gauthier, il quale segnala nell'apparato critico le varianti «*habentibus vitam*» e «*praesentia*» (cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 11).

compito, egli era certamente facilitato dalla presenza delle nuove traduzioni umanistiche, con le quali si confronta costantemente, senza però accettarle acriticamente.

Concentriamoci ora sulle fonti principali utilizzate da Pomponazzi per commentare il *De sensu et sensato*. La prima è certamente la *Sentencia libri De sensu et sensato* di Tommaso d'Aquino, la cui *editio princeps* era stata stampata da Girolamo Duranti a Padova nel 1493.¹⁰⁵ Il *Divus Thomas* è il costante punto di riferimento di Pomponazzi, soprattutto quando si tratta di esporre la *littera*: molto spesso, infatti, viene invocato esplicitamente, ma altrettanto frequentemente viene seguito in modo silenzioso e quasi letterale. In generale, il commento di Tommaso è giudicato in maniera molto positiva e, in diverse occasioni, Pomponazzi dichiara di preferire la sua esposizione a tutte le altre. Alla lezione 24, infatti, si legge:

Ho detto spesso che, secondo me, questo libro fu tra le ultime opere di Tommaso, ed egli si esprime meglio che nelle altre, perché in vecchiaia aveva a disposizione Alessandro d'Afrodisia e ritrattò molte cose.¹⁰⁶

La possibilità di leggere Alessandro d'Afrodisia, secondo Pomponazzi, rese più accurate le ultime esposizioni tomistiche. Nonostante ciò, Pomponazzi non risparmia le critiche e Tommaso si trasforma spesso in uno dei bersagli principali della sua argomentazione. Si incontrano quindi espressioni del tipo: «Expositio Divus Thomas mihi non placet»; «etsi in se vera sint quae dicit Divus Thomas, nullo tamen pacto possunt aptari litterae et intentioni Philosophi»; «sic non vadit Divus Thomas ad litteram»; «Sed quamvis Divus Thomas bene dicat contra primam responsionem, tamen in sua responsione delirat».

La presenza più massiccia, insieme a Tommaso, è sicuramente quella di Averroè, del quale Pomponazzi poteva leggere il *Compendium libri Aristotelis De sensu et sensato*, affiancato al testo di Aristotele nell'edizione Vernia.¹⁰⁷ Anche su Averroè il giudizio complessivo di Pomponazzi è piuttosto positivo, benché le sue argomentazioni non siano

¹⁰⁵ Cfr. GAUTHIER, *Préface*, in TOMMASO, *Sentencia De sensu*, pp. 13*-14*. Oltre all'*editio princeps*, Pomponazzi poteva avere accesso alla seconda edizione, stampata da Venezia nel 1507 da Boneto Locatello per conto degli Eredi di Ottaviano Scoto (cfr. *ibid.*).

¹⁰⁶ Osimo, f. 31v: «Dixi saepe quod, iudicio meo, hic liber fuit inter ultima opera Divus Thomas, et melius dixit quam in aliis, quia habuit Alexander in senio <et> multa retractavit».

¹⁰⁷ Cfr. VERNIA, *De sensu*, sig. J4r-5v. Per l'edizione moderna del commento di Averroè al *De sensu*, si veda: AVERROÈ, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, a cura di Emily L. Shields, Harry Blumberg, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1949.

sempre giudicate *ad mentem Aristotelis*. Non mancano poi delle frecciate polemiche, sia contro Averroè che contro i moderni che lo seguono. Per esempio, alla lezione 33, chiedendosi in che modo respirano gli animali che sono privi di polmoni, Pomponazzi concludeva affermando che non è possibile avere una risposta certa, per poi aggiungere: «Questo tuttavia lo sapeva Averroè, o pensava di saperlo, nella sua unione con l'intelletto».¹⁰⁸ Oltre al commento al *De sensu*, Pomponazzi fa spesso riferimento al commento al *De anima*, così come al *De substantia orbis* e al *Colliget*, due testi che a Bologna erano entrati a far parte del *curriculum* medico almeno a partire dal 1405.¹⁰⁹

Tra i filosofi arabi menzionati nell'*Expositio* troviamo anche Avicenna, del quale Pomponazzi utilizza ampiamente il *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, tradotto in latino intorno alla metà del XII secolo.¹¹⁰ Oltre a quest'opera, troviamo anche numerosi riferimenti al *Canone*.¹¹¹ La presenza di Avicenna, come vedremo, è piuttosto significativa, perché permetteva a Pomponazzi di confrontare il testo di Aristotele con le posizioni di Galeno e dei medici.

Insieme ad Avicenna, poi, viene spesso citato Alberto Magno. Pomponazzi conosceva sicuramente il *De homine* e, soprattutto, il suo commento al *De sensu et sensato*, che viene citato in maniera esplicita e, in alcuni casi, quasi letterale.¹¹² Per

¹⁰⁸ Osimo, f. 55r: «Hoc autem scivit Averroes, aut expectabat scire, in sua copulatione intellectus». Il riferimento ironico pomponazziano, qui come in molti altri luoghi, è all'ideale dell'unione mistica tra il filosofo e l'intelletto divino. Al contrario, nella prospettiva pomponazziana, seppur il filosofo è quasi un dio in terra, la *copulatio intellectus* non è altro che una «summa dementia» e il filosofo resta confinato nei limiti della propria dimensione corporea come qualsiasi altro animale. Cfr. NARDI, *Studi*, p. 43. Su questo aspetto, si veda: LUCA BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, in ID., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, pp. 41-61 (in particolare, pp. 58-60).

¹⁰⁹ MALAGOLA, *Statuti delle università*, pp. 274-275. Per le edizioni a stampa delle opere di Averroè, si veda: DAG NIKOLAUS HASSE, *Success and Suppression. Arabic Science and Philosophy in the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Londra 2016, pp. 341-357. Lo stesso Pomponazzi aveva tenuto un corso sul *De substantia orbis* a Padova nel 1507 (cfr. NARDI, *Studi*, pp. 67-68; LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, pp. 355-356).

¹¹⁰ Cfr. SIMONE VAN RIET, *La traduction latine du «De Anima»*, in AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, edizione critica a cura di S. van Riet, introduzione sulla psicologia di Avicenna a cura di Gérard Verbeke, Peeters, Brill, Lovanio, Leida 1972, pp. 91*-156*. Sulla diffusione del *De anima* di Avicenna nell'Occidente latino, si veda: DAG NIKOLAUS HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, The Warburg Institute, Nino Aragno, Londra, Torino 2000.

¹¹¹ Sulla diffusione del *Canone* di Avicenna in Italia, si veda: NANCY G. SIRAI, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton University Press, Princeton 1987. Nelle due appendici del suo libro, Siraisi segnala le edizioni latine (almeno sessanta) parziali e intere del *Canone* stampate tra il 1500 e il 1674, oltre che i numerosi commenti (cfr. *ivi*, pp. 359-376). Per le edizioni a stampa delle opere di Avicenna, si veda: HASSE, *Success and Suppression*, pp. 357-364.

¹¹² Per l'edizione moderna del *De homine*, si veda: ALBERTO MAGNO, *De homine (Alberti Magni Opera omnia. XXVII. 2)*, a cura di Henryk Anzulewicz, Joachim R. Söder, Aschendorff, Münster i. W.

esempio, alla lezione 13, leggiamo: «Hanc quaestionem a nullo vidi, nisi ab Alberto hic [*i.e. De sensu et sensato*], et in libro *De homine*, qui dicit quod gustus potest summi duplici, uno modo pro potentia discretiva saporum, alio modo ut est quidam tactus». ¹¹³ E poi, poco sotto: «Dixi vobis dum legerem textum, quod forte hoc <patet> ex experientia, sicut refert Albertus, quod tempore suo quidam miles fuit vulneratus in tempore sinistro et dextrum oculum amisit in quo nulla apparebat macula, quia corruptae fuerent viae illorum nervorum». ¹¹⁴ Il commento di Alberto poggiava però ancora sulla *translatio vetus* e Pomponazzi si trova spesso costretto ad intervenire per correggerlo, dichiarando inconsistenti le sue argomentazione, soprattutto laddove contrastavano con quelle di Tommaso. ¹¹⁵

Per quanto riguarda i commentatori greci, nell'*Expositio* troviamo alcuni riferimenti a Temistio (*Paraphrasis De anima*) e, soprattutto, ad Alessandro d'Afrodisia. ¹¹⁶ Del commento di quest'ultimo al *De sensu et sensato*, però, Pomponazzi aveva soltanto una conoscenza indiretta, cioè mediata dai commenti di Tommaso, Jean de Jandun e, soprattutto, Niccolò Leonico Tomeo. ¹¹⁷ Così si legge alla lezione 30:

2008. Si noti che un'edizione di quest'opera venne curata e pubblicata a Venezia nel 1519 da Marcantonio Zimara, allievo di Pomponazzi a Padova (cfr. *ivi*, p. XXXII). Per una panoramica sulla vita e le opere di Zimara, si veda: BRUNO NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 321-363, 322-355. Per l'edizione moderna del commento al *De sensu*, si veda: ALBERTO MAGNO, *De nutrimento et nutritio, De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscencia* (*Alberti Magni Opera omnia*. VII. 2 A), a cura di Silvia Donati, Aschendorff, Münster i. W., 2017. L'*editio princeps* di quest'opera venne stampata a Venezia nel 1517 dagli Eredi di Ottaviano Scoto (cfr. DONATI, *Einleitung*, in ALBERTO MAGNO, *De sensu*, p. LIV).

¹¹³ Osimo, f. 19v. Per questi riferimenti pomponazziani, si vedano: ALBERTO MAGNO, *De sensu*, pp. 21, 24-29, 23, 27-29, 54, 17-19; ID., *De homine*, pp. 239-240, 25-18.

¹¹⁴ Osimo, f. 20r. Cfr. ALBERTO MAGNO, *De sensu*, p. 51, 50-54: «Et mirabile de hoc accidit in tempore nostro, quod miles vulneratus in tempore sinistro dextrum amisit oculum, quod utique contingit ex cancellatione nervorum ab oculis ad interius capitis directorum, sicut supra diximus».

¹¹⁵ Per esempio, alla lezione 41, si legge: «Divus Thomas hic multum vadit ad litteram. Albertus autem nihil intellexit» (Osimo, f. 63v). Alla lezione 30, invece, Pomponazzi afferma con una nota di sarcasmo: «Albertus autem, quod Magnus dicitur forte ex multitudine operorum quae compilavit, et in grammatica, et in rethorica, et in omnibus [...]» (Osimo, f. 48r).

¹¹⁶ Per le traduzioni latine della *Parafrasi* di Temistio al *De anima* e i successivi commenti a quest'opera, si veda: ROBERT B. TODD, *Themistius*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, a cura di Virginia Brown, James Hankins, Robert A. Kaster, 10 voll., The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2003, VIII, pp. 78-86. Per l'edizione moderna della traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, si veda: TEMISTIO, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, a cura di Gérard Verbeke, Brill, Leida 1973. Per la moderna traduzione inglese, costruita sul testo greco, si veda: ID., *On Aristotle On the Soul*, a cura di Robert B. Todd, Bloomsbury, Londra, New York 2014.

¹¹⁷ Pomponazzi cita quasi costantemente il commento di Alessandro riferendosi a Leonico Tomeo, con espressioni del tipo: «ut refert iste Leonicus»; «si recte recenset iste Leonicus»; ecc. Lo stesso vale, seppur con minor frequenza, per le *Quaestiones* di Jean de Jandun che del commento di Alessandro facevano ampio uso. Cfr. AURÉLIEN ROBERT, *John of Jandun on minima sensibilia*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 25 (2014), pp. 365-402. Per l'utilizzo di Alessandro nel commento

E in questo modo deve essere spiegato il testo, come fanno Tommaso e Leonico Tomeo, e questa sembra l'intenzione di Aristotele. Ed egli [i.e. Leonico Tomeo] dice che questa è l'interpretazione di Alessandro, che io non conosco, ma che così risulta da quanto lo stesso Alessandro afferma nel suo commento al *De anima*, e anche dalle parole che cita questo Leonico da Alessandro. Lì Alessandro pone una questione, ma egli è così oscuro che non è possibile comprenderlo. Se le parole che riporta Jean de Jandun siano quelle di Alessandro, per me è dubbio. Ma questa esposizione, seppur sia di Alessandro, cosa che non affermo, a me tuttavia non piace.¹¹⁸

Da questo passo risulta chiaramente che Pomponazzi non conosceva il commento di Alessandro al *De sensu*; d'altra parte, aveva presente il suo trattato sull'anima, pubblicato da Girolamo Donato nel 1495 a Brescia e poi ristampato nel 1502 e nel 1514 a Venezia, oltre che naturalmente quello sul fato.¹¹⁹ Nell'*Expositio* poi troviamo spesso dei riferimenti ai *Problemata* dello Pseudo-Alessandro, che Pomponazzi attribuisce con qualche dubbio ad Alessandro d'Afrodisia, citandone sia la traduzione compiuta da Teodoro Gaza nel 1453 che quella di Giorgio Valla, stampata a Venezia nel 1488.¹²⁰

di Tommaso, si veda: AUGUSTE MANSION, *Le commentaire de Saint Thomas sur le De sensu et sensato d'Aristote. Utilisation d'Alexandre d'Aphrodise*, in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Âge*, 2 voll., Vrin, Parigi 1930, I, pp. 83-102. Per il commento al *De sensu* di Alessandro, si veda: ALESSANDRO D'AFRODISIA, *On Aristotle On Sense Perception*, traduzione di Alan Towey, Bloomsbury, London 2000; CARLA DI MARTINO, *Le Commentaire du De sensu par Alexandre d'Aphrodise*, in *Les Parva naturalia d'Aristote*, a cura di Christophe Grellard, Pierre-Marie Morel, Publications de la Sorbonne, Parigi 2010, pp. 77-100.

¹¹⁸ Osimo, f. 48v: «Et secundum hunc modum exponenda est littera, sicut exponit Divus Thomas et Leonicus. Et hec videtur intentio Aristotelis, et inquit ille quod haec est mens Alexandri, quod ego nescio. Re vera hoc apparet ex dictis ipsius Alexandri in sua paraphrasi *De anima*, et ex verbis etiam quae citat iste Leonicus ex Alexandro. Ibi movet Alexander dubitationem, tamen ille est tam obscurus ut nequeat intelligi. An verba quae dicit Johannes sint Alexandri, mihi dubium est. Sed ista expositio, etsi sit Alexandri, quod non affirmo, mihi tamen non placet».

¹¹⁹ L'*Enarratio de anima ex Aristotelis institutione* non è un vero e proprio commento al *De anima*, bensì un trattato indipendente, che presuppone il commentario all'opera di Aristotele. Cfr. PAOLO ACCATTINO, PIERLUIGI DONINI, *Introduzione*, in ALESSANDRO D'AFRODISIA, *L'anima*, a cura di P. Accattino, P. Donini, Bari, Roma 1996, pp. V-XXXVI; MADDALENA BONELLI, *Girolamo Donato: Alexander Aphrodisiensis Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*, «Κόρα: Revue des études anciennes et médiévales», 9/10 (2011/2012), pp. 471-488.

¹²⁰ Pomponazzi solleva questo dubbio alla lezione 6, dove si legge: «Alexander in suis *Problematis* (sive fuerit Alexander Aphrodisiensis, sive Alexander medicus, ut aliis placuit, quem saepe citat Mesue in suis receptaculis) dicit quod [...]» (Osimo, f. 9r). Per le edizioni a stampa delle opere di Mesue, si veda: HASSE, *Success and Suppression*, pp. 391-396. In generale, nel corso dell'*Expositio*, i *Problemata* vengono attribuiti ad Alessandro d'Afrodisia: «Et hoc est quod dicit ibi Alexander, in quarta sectione, secundum sectionem Gage, ut in secunda, secundum sectionem Vallae [...]» (Osimo, f. 11r). Oltre alla traduzione di Gaza dei *Problemata* dello pseudo-Alessandro, Pomponazzi utilizza moltissimo quella dei *Problemata* di Aristotele, la cui prima *editio princeps* venne stampata a Mantova nel 1473 e la seconda, con alcune revisioni, a Roma nel 1475. Per questa traduzione di Gaza, si veda: JOHN MONFASANI, *The Pseudo-Aristotelian Problemata and Aristotle's De animalibus in the Renaissance*, in *Natural Particulars*:

Un altro testo che viene più volte menzionato nel corso dell'*Expositio*, e che Pomponazzi dichiara di aver consultato spesso, è il *De causis plantarum* di Teofrasto.¹²¹ Nella lezione di *accessus*, egli spiega che i *Parva naturalia* si collocano a metà strada tra l'indagine aristotelica svolta nel *De anima* e quella relativa agli animali (*De animalibus*) e alle piante (*De plantis*); di quest'ultima, però, non possediamo alcun trattato (*non habemus librum De plantis*). E aggiunge:

Ma poiché Aristotele fece il libro *De animalibus*, si crede che abbia composto anche un libro *De plantis*, o almeno che lo avrebbe se fosse vissuto più a lungo. Tuttavia, Teofrasto lo compilò, basandosi su ciò che Aristotele aveva detto qua e là.¹²²

Questo viene ribadito anche alla lezione 30, quando, trattando del sapore, Pomponazzi afferma:

Aristotele poi si scusa per non aver compiuto un'indagine approfondita sul sapore stesso, perché, come molti mi hanno detto, egli sembra qui mancare, non dicendo in che modo si genera il sapore dolce e quello amaro. Ma questo, afferma egli stesso, deve essere rinviato al luogo proprio, ovvero al libro *De plantis*, dove si tratta del sapore perché principalmente si trova nelle piante. Questo non era invece il luogo adatto, perché si tratta del sapore in generale. E sebbene Aristotele non abbia composto un trattato *De plantis*, come riferisce Alessandro, oppure questo non è giunto a noi, tuttavia il suo successore Teofrasto lo compilò. Su questo punto, si guardi di lui tutto il sesto libro del *De causis plantarum*, dove tratta dei sapori. E ciò pertiene principalmente a quel libro, poiché tutte le piante hanno il sapore, e soprattutto in quelle si trova il sapore.¹²³

Nature and the Disciplines in Renaissance Europe, a cura di Anthony Grafton, Nancy Siraisi, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 205-247.

¹²¹ Osimo, f. 50r: «Hic advertendum est quod, sicut supra etiam dixi, ego non intelligo Philosophum in hac re. Frequenter enim vidi Theophrastum, et ipsum Aristotelem in XII et XIII particula *Problematum*, et numquam potui intelligere quid sit odor». Qui il riferimento implicito è al *De causis plantarum*.

¹²² Ivi, f. 1r: «Sed quia Aristoteles fecit librum *De animalibus*, ideo credit quod etiam fecerit librum *De plantis* vel fecisset saltem si vixisset. Compilavit autem ipsum Theophrastus ex his quae diffuse sparserat Philosophus».

¹²³ Ivi, f. 48r: «Postea excusat se Philosophus a maiori indagine de ipso sapore, quoniam sicut multi mihi dixerunt, Aristoteles sic videtur diminutus <esse>, quia non dixit quo modo generatur sapor dulcis et amarus. Sed hoc, inquit ipse, reliquendum est loco suo, scilicet libro *De plantis*, ubi agitur de sapore, quia maxime ille reperitur in plantis. Hic autem non erat locus, quoniam agitur hic de sapore in universali. Et quamvis Philosophus non fecerit tractatum *De plantis*, sicut refert Alexander, vel non habetur apud nos, tamen Theophrastus ei succedens compilavit ipsum. Vide autem de hoc ab ipso totum VI De causis plantarum, ubi de saporibus agitur, et hoc maxime pertinet ad illum librum, quoniam omnes plantae habent saporem, et maxime in illis reperitur».

Nelle *reportationes* dell'*Expositio* il nome di Teofrasto viene indistintamente associato al trattato *De plantis* o *De causis plantarum*. Non viene invece preso in considerazione il trattato pseudo-aristotelico *De plantis*.¹²⁴

Per quanto riguarda i commentatori latini, oltre a Tommaso e ad Alberto, viene più volte citato Jean de Jandun, del quale Pomponazzi menziona esplicitamente le *Quaestiones super Parvis naturalibus*, la cui *editio princeps* era stata pubblicata a Venezia da uno dei suoi allievi padovani, ovvero Marcantonio Zimara.¹²⁵ Egli sembra apprezzare quest'opera, soprattutto per il massiccio utilizzo del commento di Alessandro d'Afrodisia.¹²⁶ Tuttavia, anche in questo caso, non vengono risparmiate le battute sarcastiche, come per esempio, quella che si incontra alla lezione 30:

Questa parte è certamente la più difficile tra tutte quelle della filosofia, e mi meraviglio del fatto che i nostri espositori abbiano proceduto così superficialmente. Benché forse Jean de Jandun abbia avuto buone intenzioni, tuttavia gli mancavano le capacità. E siccome su questo punto io stesso non sono soddisfatto, ancor meno credo che lo siate voi.¹²⁷

Pomponazzi aveva ovviamente piena dimestichezza con i commenti di Jandun, tanto che alla lezione 52, trattando di una questione relativa alla visione, avanza l'ipotesi che Jandun nelle *Quaestiones* sul *De sensu* abbia modificato alcune posizioni rispetto alle *Quaestiones* sul *De anima* perché non aveva ancora avuto modo di leggere quel testo.¹²⁸

¹²⁴ Sullo pseudo-aristotelico *De plantis*, si vedano: LUCIANA REPICI, *Il De plantis pseudo-aristotelico nella tradizione antica e medievale*, in *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, a cura di Agostino Paravicini Bagliani, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 77-94; MARIA FERNANDA FERRINI, *Introduzione*, in [ARISTOTELE], *Le piante*, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2012, pp. 7-241. Sulla ricezione di Teofrasto nell'Occidente latino, si vedano: LUCIANA REPICI, *Teodoro Gaza traduttore e interprete di Teofrasto: la ricezione della botanica antica tra Quattro e Cinquecento*, «Rinascimento», 43 (2003), pp. 417-503; MARIE CRONIER, *Les traités botaniques de Théophraste, entre Byzance et l'Italie*, in *Περὶ φυτῶν. Trattati greci di botanica in Occidente e in Oriente*, a cura di Maria Fernanda Ferrini, Guido Giglioni, EUM, Macerata 2020, pp. 163-214.

¹²⁵ Cfr. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, p. 504. Per l'edizione di Jandun, si farà riferimento a JEAN DE JANDUN, *Quaestiones super Parvis naturalibus*, Girolamo Scoto, Venezia 1557. Su Zimara, si veda *supra*, p. 37, nota 112.

¹²⁶ Cfr. *supra*, p. 38, nota 117.

¹²⁷ Osimo, f. 48r: «Ista pars profecto difficillima est inter omnes partes philosophiae, et miror de expositoribus nostris qui ita nude processerint. Etsi Johannes Gandavensis forte habuerit bonam voluntatem, tamen ei desunt vires. Et cum in hac re mihi ipsi non satisfaciam, minus credo vobis satisfacere».

¹²⁸ Ivi, f. 76r: «Et ideo dubitatur: numquid, cum video album et nigrum simul, an illa sit una visio secundum numerum vel plures, quae est quaestio valde desiderata. Multi dixerunt quod non sit una, immo fere omnes moderni philosophi, et Scotus, Gregorius ac Johannes Gandavensis, qui in III *De anima* tenuit quod non, hic autem mutavit sententiam, et ad argumenta respondet sicut alii, quod forte evenit, quia ille

Per quanto riguarda i *novi interpretes*, abbiamo detto che Pomponazzi utilizzava la traduzione di Sepúlveda (1522) e, soprattutto, quella di Leonico Tomeo (1523). Il rapporto di Pomponazzi con il primo era sicuramente molto positivo.¹²⁹ Nell'*Expositio libelli De sensu et sensato* egli sottolinea il fatto che “lo Spagnolo” era stato suo allievo a Bologna e che da poco aveva completato un’edizione dei *Parva naturalia*.¹³⁰ Lo stesso si vede nel corso sul *De partibus animalium*, dove Pomponazzi annuncia che un suo allievo, “Giovanni lo Spagnolo”, aveva da poco terminato la traduzione del *De motu animalium*.¹³¹ Viceversa, nella prefazione alla sua traduzione del *De incessu animalium*, inserita nell’edizione dei *Parva naturalia* e dedicata ad Alberto Pio da Carpi, Sepúlveda dichiara di aver inviato questi opuscoli a Niccolò Leonicensio e a Pomponazzi per avere da loro dei suggerimenti in proposito.¹³² La traduzione latina dei *Parva naturalia* da parte dell’umanista cordovano doveva rappresentare un supporto importante per Pomponazzi, almeno per due motivi: in primo luogo, perché era costruita a partire dal testo greco dell’edizione Aldina (Venezia, 1497), tenendo conto, però, anche di una certa tradizione manoscritta; in secondo luogo, perché si distacca completamente dalle precedenti traduzioni, evitando di procedere *de verbo ad verbum* e cercando di rispettare la purezza della norma latina, pur mantenendosi il più possibile fedele ad Aristotele.¹³³ Ad ogni modo, Pomponazzi si riferisce a questo suo allievo spagnolo sempre in modo positivo.

tunc non viderat hunc librum, sicut eum non viderunt [*del. eum*] Scotus et Gregorius». Gli altri due autori citati sono Duns Scoto e Gregorio da Rimini.

¹²⁹ Come introduzione generale a Sepúlveda e alle sue traduzioni, si veda: ALEJANDRO COROLEU, *The Fortune of Juan Ginés de Sepúlveda's Translations of Aristotle and of Alexander of Aphrodisias*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 59 (1996), pp. 325-332.

¹³⁰ Osimo, f. 3r: «Et notetis quod textus noster hic habet *maxime* adverbium, iste autem Leonicus ac ille Hispanus (quod hos libros nuper traduxit, qui fuit olim mei gymnasii auditor)».

¹³¹ POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 6, 116-118: «[...] et iste liber dicitur *De motu animalium*, et istum librum non habemus translatum, licet meus scholaris dominus Ioannes Hispanus nuper traslataverit».

¹³² La prefazione è stata riportata per intero in ALEJANDRO COROLEU, *A Philological Analysis of Juan Ginés de Sepúlveda's Latin Translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, «Euphrosyne», 23 (1995), pp. 175-195. Cito di seguito il passo interessato: «Nam quod Nicolaus Leonicensius, vir graece et latini multiplex doctrina clarus, et Petrus Pomponatius praeceptor meus, familiaris tuus huius aetatis, celeber in primis philosophus, quibus superiore anno ea opuscula emendandi gratia alteri Ferrariam miseram, alteri Bononiae dederam, interpretationem meam vel, me absente, non improbassent, ipsorum potius humanitate ac benevolentia factum esse interpretabar» (ivi, p. 194).

¹³³ Cfr. PARASKEVI GATSIΟΥFA, *La versión latina del tratado aristotélico De sensu (Parva naturalia) de Sepúlveda*, in *Acta Conventus Neo-Latini Albasitensis. Proceedings of the Seventeenth International Congress of Neo-Latin Studies (Albacete 2018)*, a cura di Florian Schaffnerath, María Teresa Santamaría Hernández, Brill, Leiden, Boston 2020, pp. 273-283. Nella epistola introduttiva, dedicata a Giulio de' Medici, Sepúlveda illustra i presupposti metodologici della sua traduzione e compie un breve *excursus* sulle precedenti traduzioni.

Diverso invece doveva essere il suo rapporto con Niccolò Leonico Tomeo.¹³⁴ Anzitutto, colpisce il fatto che quasi sempre, in tutte e quattro le redazioni dell'*Expositio*, Leonico Tomeo venga citato come «iste Leonicus» o semplicemente come «iste novus interpres», quasi come a voler esprimere un qualche disprezzo. In effetti, nel corso dell'*Expositio*, questo pronome viene utilizzato in diverse occasioni per riferimenti dispregiativi: per esempio, nella prima lezione, egli critica «isti medici empirici» che non si curano della filosofia; poi ancora, alla lezione 39, i filosofi vengono distinti da «isti grammatici», i quali non si preoccupano della verità, ma soltanto di abbellire i loro discorsi.¹³⁵ Certo non è facile capire effettivamente che cosa si celi dietro quell'«iste» e non è detto che abbia sempre un valore negativo. D'altra parte, alcune affermazioni pomponazziane su Leonico Tomeo risultano piuttosto eloquenti. Per esempio, alla lezione 11, leggiamo:

Tuttavia, c'è un punto che bisogna tener fermo, ovvero che secondo Aristotele la visione avviene per ricezione interna. Nonostante questo nuovo interprete [*i.e.* Leonico Tomeo], uomo dottissimo, dica che possono essere conciliati a vicenda gli Accademici e i Peripatetici, in questo tuttavia non mi sembra per niente affatto dotto. Anzi, sembra che questa sua opinione sia una mera stupidaggine.¹³⁶

Sull'atteggiamento concordistico di Leonico Tomeo, Pomponazzi ritorna in modo critico nella lezione 27, dove lo accusa ironicamente di essere un uomo più buono che colto, per il fatto che, come altri, cerca di conciliare Galeno con Aristotele («magis bonus homo est quam doctus, quoniam semper utrosque nititur simul conciliare»).

¹³⁴ Come introduzione a Niccolò Leonico Tomeo, si vedano: DANIELA DE BELLIS, *La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo*, «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova», 13 (1980), pp. 37-75; ID., *Niccolò Leonico Tomeo interprete*, pp. 71-93; EMILIO RUSSO, *Leonico Tomeo, Niccolò*, «DBI», 64 (2005), pp. 617-621; ALLEGRA BAGGIO CORRADI, *Niccolò Leonico Tomeo's Dialogi (1524). The Philosophy of a Renaissance Scholar*, tesi di dottorato, The Warburg Institute, University of London, 2022.

¹³⁵ Osimo, ff. 2v, 60v. Lo stesso si nota nel corso sul *De partibus animalium*, dove, per esempio, si parla in senso negativo di «isti legulei» e «isti grammaticuli» (POMPONAZZI, *De partibus animalium*, pp. 117, 117-118, 119, 191). Chiaramente gli esempi qui riportati non sono affatto dimostrativi, ma permettono soltanto di formulare un'ipotesi, che andrebbe meglio verificata confrontando le *reportationes* degli altri corsi inediti.

¹³⁶ Arezzo, f. 282r: «Unus tamen est quod pro constanti est tenendum, videlicet opinionem Aristotelis esse quod visio fit intus suscipiendo. Licet iste novus interpres, vir doctissimus, dicat quod possunt conciliari ad invicem Academici et Peripathetici, in hac tamen re nequaquam mihi videtur doctus. Immo videtur quod haec eius opinio sit mera fatuitas».

¹³⁷ Osimo, f. 37r.

In alcuni casi, Leonico Tomeo viene criticato per non aver compreso il testo di Aristotele («Et hic Divus Thomas, ac Leonicus, pace sua, dixerim non intellexerunt Philosophum»), oppure per essersi espresso in modo non chiaro («Mihi videtur quod Thomas bene exponat, etsi Leonicus dicat idem, tamen involute»)¹³⁸ In un’occasione, poi, la sua traduzione di un passo del *De sensu* viene confrontata con quella di Sepúlveda, giudicata più consona al testo aristotelico («expositio Hyspani videtur magis consona textui quam expositio Leonici»)¹³⁹ In generale, però, Pomponazzi fa un ampio uso della traduzione di Leonico Tomeo, soprattutto quando si tratta di intervenire sulla propria edizione del testo per correggerla o chiarire alcune ambiguità.¹⁴⁰ Il suo commento, invece, viene solitamente rifiutato, anche se, come abbiamo visto, rappresentava per Pomponazzi una fonte centrale di accesso al commento di Alessandro d’Afrodisia.

Il rapporto tra Pomponazzi e Leonico Tomeo andrebbe approfondito, ma è probabile che vi fossero degli attriti personali, oltre che filosofici. Non è forse un caso che Ercole Gonzaga – allievo di Pomponazzi a partire dal dicembre del 1522 e a lui strettamente legato – si rifiutò di finanziare il progetto di Leonico Tomeo di pubblicare una traduzione con commento del *De partibus animalium*.¹⁴¹ In una lettera del febbraio 1526 al futuro cardinale, con chiaro intento di *captatio benevolentiae*, Leonico Tomeo dichiarava di volergli dedicare l’opera e di essere intenzionato a portare avanti questo progetto, iniziato qualche anno prima da Pomponazzi e da lui interrotto a causa della morte («ut quod Pomponatius tuus, vir sine controversia eruditissimus, morte preventus prestare non potuit, id utcumque a me nunc tibi tribueretur»)¹⁴² Il riferimento era probabilmente al corso sul *De partibus animalium*, la cui lettura del terzo libro fu interrotta nel 1524 a causa del manifestarsi dei primi sintomi del “mal della pietra”, ovvero quei calcoli renali che lo portarono alla morte l’anno seguente.¹⁴³ Ad ogni modo,

¹³⁸ Osimo, ff. 46v, 67r.

¹³⁹ Arezzo, f. 297r.

¹⁴⁰ L’edizione dei *Parva naturalia* di Leonico Tomeo, «umanisticamente perfetta e concettualmente appropriata, si impose subito e restò classica», tanto che venne comunemente utilizzata non soltanto a Bologna, ma anche a Padova e a Pisa – dove studiò medicina Galileo Galilei, il quale nella sua libreria aveva a disposizione proprio questa edizione dei *Parva naturalia* (DE BELLIS, *Niccolò Leonico Tomeo interprete*, pp. 81-82).

¹⁴¹ Si ricordi che Ercole Gonzaga era presente a quel corso e, alla morte di Pomponazzi, fu colui che si incaricò di riportarne il corpo a Mantova, dove fece erigere un monumento, attualmente situato nella Basilica di Sant’Andrea.

¹⁴² Lo scambio epistolare tra Ercole Gonzaga e Leonico Tomeo è conservato nel ms. Vaticano Rossiano 997 ed è descritto da DE BELLIS, *Niccolò Leonico Tomeo interprete*, pp. 88-90.

¹⁴³ In quell’occasione, Pomponazzi decise di redigere il suo testamento: cfr. NARDI, *Studi*, pp. 204-230.

Ercole Gonzaga si limitò a rispondere in modo cordiale, ringraziandolo per il dono offertogli. La risposta, però, infastidì Leonico Tomeo, che ovviamente cercava qualcosa di più di un semplice ringraziamento e, perciò, scrisse nuovamente ad Ercole Gonzaga per lamentarsi. A quel punto, egli rispose piuttosto meravigliato, sottolineando come il suo maestro Pomponazzi, a differenza dell'umanista veneziano, non si era mai preoccupato di ricercare la fama mediante i suoi scritti; e aggiunge:

Benché avesse commentato quasi tutti i libri di Aristotele e sapesse che erano stati tutti trascritti dagli uditori e quindi riprodotti in testi, mai tuttavia si impegnò affinché fossero pubblicati.¹⁴⁴

Oltre ai commentatori antichi, medievali e rinascimentali, nell'*Expositio libelli De sensu et sensato* troviamo moltissimi riferimenti ai medici, a cominciare da Galeno. Non è facile però stabile con certezza di quali e quante opere avesse conoscenza diretta. Per esempio, nella lezione 26, trattando dei sapori, egli rinvia ad un luogo preciso del *Canone* di Avicenna e poi cita il *De simplicibus medicina* di Galeno, specificando però di non averlo visto personalmente (*quem tamen ego non vidi*).¹⁴⁵ Il nome di Galeno si incontra spesso lungo tutta l'*Expositio*, ma Pomponazzi sembra poggiare per lo più su fonti indirette e non sempre fornisce riferimenti ad opere precise.¹⁴⁶ In molti casi, è il copista del codice di Osimo, ovvero Domenico Bonfioli, a segnalare a margine i riferimenti precisi alle opere citate implicitamente o indirettamente dal *magister*. Di certo, Pomponazzi conosceva bene le principali posizioni medico-filosofiche di Galeno sia per conoscenza diretta che attraverso le opere di Pietro d'Abano, Dino del Garbo, Gentile da Foligno e molti altri medici che vengono più volte citati.

Come credo si possa ricavare da questa rapida introduzione, i corsi inediti pomponazziani contengono una vastissima quantità di informazioni, che non riguardano soltanto coloro che si occupano di Pomponazzi, ma, più in generale, chiunque si interessi

¹⁴⁴ Cfr. DE BELLIS, *Niccolò Leonico Tomeo interprete*, p. 89: «Cum omnium fere librorum Aristotelis sensus explicuisset eosque omnes ab auditoribus exceptos itaque in literas relatos sciret, numquam tamen laboravit ut prodirent».

¹⁴⁵ Osimo, f. 35r. Per la storia della ricezione di quest'opera, si vedano: CAROLINE PETIT, *La tradition latine du traité des simples de Galien: étude préliminaire*, «Medicina nei secoli», 25/3 (2013), pp. 1063-1090; IOLANDA VENTURA, *Note sulla traduzione latina del Kitāb al-adwiyā al-mufrada (Liber de simplicibus medicina) di Al-Ghāfiqī*, «Medicina nei secoli», 31/3 (2019), pp. 837-866.

¹⁴⁶ Per esempio, alla lezione 27, viene citato Galeno attraverso le critiche rivoltegli da Averroè nel commento al *De anima* e nel *Colliget*, senza alcun riferimenti alle sue opere (cfr. *infra*, p. 202, nota 85).

della cultura e del pensiero filosofico nel Rinascimento. La mia ricerca si propone di fornire un contributo in questa direzione, attraverso un inquadramento generale dell'*Expositio libelli De sensu et sensato*.

Nel primo capitolo verrà analizzata la tradizione manoscritta del corso pomponazziano, tenendo in considerazione il ruolo giocato da *reportatores* e copisti. In particolare, si cercherà di giustificare le ragioni per cui un'eventuale edizione del corso dovrà fondarsi, primariamente, sulla redazione del codice 18. L. 44 della Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo, senza dimenticare il suo "vero" autore, cioè Domenico Bonfioli: a questo allievo di Pomponazzi, ad oggi completamente dimenticato, sarà dedicato un intero paragrafo. Nel secondo capitolo si comincerà ad esaminare l'*Expositio* pomponazziana, cercando di evidenziare la posizione mediana dei *Parva naturalia* e, nello specifico, del *De sensu et sensato*, tra l'indagine prettamente filosofica riguardante l'anima e quella medico-filosofica circa il composto anima-corpo. Il terzo capitolo sarà dedicato alla prima parte del *De sensu et sensato*, ovvero quella relativa agli organi di senso. Nello specifico, mostrerò il modo in cui Pomponazzi si approccia al testo aristotelico e alle esposizioni dei commentatori, cercando di mantenersi in un equilibrio precario tra Aristotele e la tradizione medico-filosofica. Il quarto ed ultimo capitolo affronterà la seconda parte del *De sensu et sensato*, ovvero quella relativa ai sensibili propri di ciascun senso. In realtà, come vedremo, Pomponazzi seguirà l'argomentazione aristotelica, discutendo soltanto dei colori, dei sapori e degli odori. Ma, anche in queste lezioni, il rapporto con Aristotele si rivela tutt'altro che pacifico e molteplici sono le *dubitationes* che rimangono irrisolte.

Le ultime tredici lezioni del corso pomponazziano sono dedicate all'ultima parte del *De sensu et sensato*, nella quale Aristotele solleva alcune questioni riguardanti i sensibili e la percezione sensibile. La trascrizione di queste lezioni finali sarà presentata qui in una prima appendice, così da dare un assaggio del linguaggio, delle fonti e delle argomentazioni pomponazziane. In una seconda appendice sarà poi riportata la *Tabula quaestionum generalium*, stilata da Bonfioli e inserita nel codice di Osimo alla fine dell'*Expositio libelli De sensu et sensato*.

I. La tradizione manoscritta

L'unico «onnipotente» autore è dunque il copista, colui che scrive il testo. L'unico che abbia con esso un rapporto di piena e fisica identificazione, nonché un ruolo fatale nel suo destino.

L. CANFORA, *Il copista come autore*

Lavorare sui corsi universitari di Pietro Pomponazzi significa avere a che fare con un “genere letterario” molto particolare, che è quello delle *reportationes*, ovvero degli appunti di lezione raccolti dagli studenti.¹ In realtà, almeno per quanto riguarda l'*Expositio libelli De sensu et sensato*, possiamo escludere che si tratti propriamente di “appunti” registrati in presa diretta, sotto la viva voce del *magister*: la regolarità grafica (per esempio, nell'allineamento, nell'impaginazione e nel modulo di scrittura), la fluidità del discorso, le modifiche e le aggiunte posteriori (talvolta interi periodi inseriti a margine o nell'interlinea), nonché i diversi errori tipici dei copisti, lasciano pensare che le quattro redazioni siano trascrizioni in “bella copia” di appunti esemplati e rielaborati più volte. Inoltre, è piuttosto improbabile che tali lezioni fossero state dettate o revisionate da

¹ Fondamentali sono gli studi di Jacqueline Hamesse, la quale definisce la *reportatio* non come un “genere letterario”, ma come un metodo di trasmissione dei testi. Fra i suoi diversi e importanti saggi, si vedano almeno: *Les problèmes posés par l'édition critique des reportations*, «Franciscan Studies», 46 (1986), pp. 107-117; «Reportatio» et transmission de textes, in *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages*, a cura di Monika Asztalos, Almqvist & Wiksell International, Stoccolma 1986, pp. 11-36; *Reportations, graphies et ponctuation*, in *Grafia e interpunzione del latino nel Medioevo. Seminario Internazionale, Roma, 27-29 settembre 1984*, a cura di Alfonso Maierù, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987, pp. 135-151; *La méthode de travail des reportateurs*, «Medioevo e Rinascimento», 3 (1989), pp. 51-67; *La technique de la reportation*, in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècle). Actes du colloque international*, a cura di Olga Weijers, Louis Holtz, Brepols, Turnhout 1997, pp. 405-421.

Pomponazzi. Non è ancora chiaro con esattezza se e quanto fosse diffusa la dettatura nell'aule delle università rinascimentali.² Secondo Oliva, la doppia lezione – *in voce* e *in scriptis* – era caduta in disuso verso la fine del XV secolo con la diffusione della stampa, tanto che, alla fine del XVI secolo, appariva del tutto inconsueto e inopportuno che alcuni lettori dello studio di Padova cercassero di conquistare il favore degli studenti tramite la dettatura.³

Del modo in cui si svolgevano le lezioni pomponazziane ci danno testimonianza Paolo Giovio (1483-1552), allievo di Pomponazzi a Padova, e Ludovico Castelvetro (1505-1571). Il primo scrive:

Pietro Pomponazzi mantovano, mio insegnante di filosofia, ottenne il primo posto tra i Peripatetici illustri. Esponeva infatti Aristotele insieme ad Averroè, con voce piacevole e chiara, con uno stile che era preciso e controllato quando presentava, agile ed energico quando confutava; inoltre, quando forniva definizioni e distinzioni, usava uno stile così serio e pacato che gli studenti prendevano nota, scrivendo dai loro banchi le frasi pronunciate.⁴

Giovio ci descrive un doppio atteggiamento da parte di Pomponazzi durante le lezioni: egli appariva calmo e distaccato nell' esporre i testi che leggeva, ma piuttosto appassionato quando si impegnava ad esaminare criticamente quanto aveva presentato. La distinzione tra questi due momenti, benché non sia sempre così netta, trova riscontro nelle *reportationes*: alla *lectio*, o *expositio*, di una porzione di testo aristotelico, si alterna costantemente l'*examen* delle questioni più importanti. Gli studenti, seduti ai propri banchi, registravano come meglio potevano le parole del maestro.

Qualche informazione in più viene fornita da Castelvetro, il quale, a proposito di Giovanni Grillenzoni, allievo di Pomponazzi a Bologna, racconta:

² Tuttavia, come sottolinea David Lines, le frequenti proibizioni fanno pensare che questa pratica fosse piuttosto comune (cfr. LINES, *The Dynamics of Learning*, p. 77).

³ OLIVA, *Note*, pp. 94-96. A tal proposito, è interessante la testimonianza di Antonio Riccoboni (1541-1599) che, nel suo *De gymnasio patavino*, racconta in modo sprezzante di come, sul finire del Cinquecento, nello studio di Padova si era pericolosamente diffusa la pratica della dettatura, tipica delle scuole gesuitiche. Si veda ANTONIO RICCOBONI, *De Gymnasio Patavino*, presso Francesco Bolzetta, Padova 1598, f. 103r-v.

⁴ PAOLO GIOVIO, *Portraits of Learned Men*, edizione e traduzione di Kenneth Gouwens, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Londra 2023, p. 246: «Petrus Pomponatius Mantuanus in philosophia praeceptor meus inter peripateticos illustres primum suggestus locum obtinuit. Enarrabat enim Aristotelem simul ac Averroem suavi ac praeclara voce, elocutione autem emendata et leni quum proponeret, volubili et concitata quum infringeret, porro quum diffiniret atque decerneret adeo gravi sedataque ut auditores in subselliis scriptitando explicatas sententias notis exciperent».

Udì molti anni Peretto Pomponaccio che leggeva pubblicamente la Filosofia, et udillo finché morì; et lui morto si diede alla Medicina; et udì Girolamo Firenzuola et fu con lui a vederlo medicare gli infermi. Ora avea la mano tanto veloce, che scriveva ciascuna parola la quale il Pomponaccio diceva leggendo, non lasciando da parte ancora i motti, de' quali il Pomponaccio abbondava più che non conveniva a filosofo. Et perché Egli non iscriveva nulla delle sue letture, per la mano del Grillenzoni si sono conservate, il quale avendone fatta copia a molti sono al presente tanto divulgate, quantunque non siano stampate, che non è niun Lettore pubblico di Filosofia, che non le abbia et non se ne abbellisca leggendo.⁵

La testimonianza di Castelvetro, che ben conosceva Grillenzoni, e che probabilmente aveva ascoltato lui stesso le lezioni di Pomponazzi a Bologna, fornisce degli elementi molto interessanti sulle *reportationes*.⁶ Anzitutto, sappiamo che Grillenzoni si trasferì da Modena allo studio bolognese nell'ultimo periodo dell'insegnamento pomponazziano e che ascoltò le sue lezioni fino alla morte del maestro, per poi dedicarsi allo studio della medicina sotto la guida di Girolamo Firenzuola.⁷ Grazie alla sua mano veloce, egli raccolse parola per parola quanto detto dal maestro, il quale, secondo Castelvetro, non metteva mai per iscritto le proprie lezioni. Queste, dunque, si sono conservate tramite quegli studenti che, come Grillenzoni, le hanno trascritte e fatte copiare più volte, al punto da avere un'enorme diffusione, benché non fossero state stampate. Inoltre, Castelvetro sottolineava in modo pungente che, a quel tempo, non vi era alcun maestro di filosofia che non possedesse questi materiali pomponazziani e non se ne abbellisse nelle proprie lezioni.

Se Pomponazzi non metteva per iscritto quanto esponeva ai suoi studenti, e neppure dettava o revisionava i loro appunti, è evidente che non è possibile risalire ad un vero e proprio archetipo: una redazione, per così dire, "originaria" dell'*Expositio libelli De sensu et sensato* non è mai esistita. Le testimonianze che oggi ci restano delle parole pronunciate

⁵ *Racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo di M. L. C. Modenese scritte per suo piacere*, in *Appendice* a GIUSEPPE CAVAZZUTI, *Lodovico Castelvetro*, Società Tipografica Modenese – Antica Tipografia Soliani, Modena 1903, p. 4.

⁶ Per la biografia di Castelvetro, si veda: VALERIO MARCHETTI, GIORGIO PATRIZI, *Castelvetro, Ludovico*, «DBI», 22 (1979), pp. 8-20.

⁷ Per la biografia di Grillenzoni, si veda: GUIDO DALL'OLIO, *Grillenzoni, Giovanni*, «DBI», 59 (2002), pp. 436-438. Sui rapporti tra Grillenzoni e Pomponazzi, si veda: PAOLA ZAMBELLI, "Aristotelismo eclettico" o polemiche clandestine? *Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, a cura di Olaf Pluta, Grüner, Amsterdam 1988, pp. 535-572 (in particolare, pp. 539-545).

da Pomponazzi a lezione sono piuttosto il punto d'arrivo di un lungo processo, che inizia dalla voce del *magister*, prosegue per le menti e le mani di diversi studenti, fino ad arrivare alle penne dei copisti – più o meno colti, più o meno interessati ai contenuti filosofici. Come scrive Luciano Canfora, in tutt'altro contesto, «è il copista il vero artefice dei testi che sono riusciti a sopravvivere», cioè «colui che materialmente scrive il testo. Le parole che lo compongono prima sono passate attraverso il filtro, e il vaglio, della sua testa, poi sono state messe in salvo grazie alla destrezza della mano nel tener dietro alla dettatura interiore».⁸

Le quattro redazioni dell'*Expositio libelli De sensu et sensato* sono dunque delle copie, trascritte da almeno quattro diversi copisti. Per copista, però, non si intende necessariamente uno scriba di professione: il copista può anche essere uno studente, che ha raccolto personalmente le parole del maestro a lezione o che ha ricevuto gli appunti raccolti da altri, e che decide di rielaborarli, trascriverli e annotarli. In ogni caso, sia che si tratti di uno scriba di professione che di uno studente, il copista «deve essere considerato innanzi tutto come lettore», perché «la sola forma di effettiva appropriazione di un testo consiste nel copiarlo»: in questo senso, egli diventa «protagonista attivo del testo», cioè quasi una sorta di «co-autore».⁹ Il Pomponazzi che ci parla attraverso questi documenti non è dunque un unico autore. La presenza del copista aleggia costantemente nelle *reportationes*, costringendoci a procedere lentamente e con estrema cautela, senza per questo pretendere di liberarcene.

La peculiarità del “genere letterario” delle *reportationes* impone una metodologia particolare rispetto ai tradizionali criteri applicati in filologia. Anzitutto, cerchiamo di chiarire rapidamente la terminologia che verrà qui utilizzata, assumendoci il rischio di affermare l'ovvio o, peggio ancora, di cadere in eccessive semplificazioni. Per *reportatio* intendiamo la «trascrizione, da parte di un ascoltatore, di un testo pronunciato oralmente in pubblico».¹⁰ Dalle *reportationes* provengono diversi subarchetipi, ovvero «esemplar[i] perduto[i] da[i] qual[i] si fa derivare un ramo della tradizione».¹¹ D'altra parte, utilizziamo il termine famiglia per indicare un gruppo di copie, «che dipendono da uno stesso

⁸ LUCIANO CANFORA, *Il copista come autore*, Sellerio, Palermo 2002, p. 15.

⁹ Ivi, pp. 18-19.

¹⁰ MARILENA MANIACI, *Terminologia del libro manoscritto*, Istituto centrale per la patologia del libro-Editrice Bibliografica, Roma, Milano 1966, p. 236.

¹¹ Ivi, p. 238.

subarchetipo o capostipite». ¹² Le copie sono «riproduzioni grafiche (totali o parziali) di uno stesso testo», che, pur rientrando nella stessa famiglia, si distinguono tra loro per il diverso momento di produzione e/o per l'intervento più o meno consapevole da parte dei copisti. ¹³ Infine, per redazioni intendiamo le diverse versioni del medesimo corso, così come appaiono oggi conservate nei rispettivi manoscritti.

Come è già stato anticipato, dell'*Expositio libelli De sensu et sensato* restano oggi quattro redazioni. Tentare di ricostruire il testo originale, o l'archetipo, inteso come l'«esemplare perduto dal quale si fanno derivare tutte le copie superstiti di un testo», non ha qui alcun senso, per il semplice fatto che, come abbiamo visto, un testo "originario" non è mai esistito. ¹⁴ Dunque, è evidente che progettare un'edizione di un corso universitario di questo tipo non è la stessa cosa che preparare l'edizione critica di un testo scritto o pubblicato dall'autore. In questo caso, si tratta piuttosto di ricostruire i rapporti tra le diverse copie disponibili, raggruppandole in famiglie, per poi stabilire una sorta di gerarchia di valore che possa giustificare l'edizione di una redazione piuttosto che di un'altra. ¹⁵ Una volta individuata la famiglia "più interessante", bisognerà scegliere la copia più completa e fedele al subarchetipo e, su questa, costruire un'edizione, tenendo sempre in considerazione gli altri testimoni. Non sarà dunque una vera e propria edizione critica, quanto piuttosto l'edizione di una specifica redazione. ¹⁶

In questo capitolo cercherò di illustrare le complesse relazioni che intercorrono tra i manoscritti, con lo scopo di inquadrare il corso pomponazziano prima di procedere con l'analisi dei contenuti filosofici. Non si tratterà dunque di una vera e propria descrizione ecdotica e filologica dei codici, che esula dagli obiettivi di questa ricerca, quanto piuttosto di una panoramica generale in vista di una futura edizione. Tuttavia, ho scelto di dedicare un intero capitolo a questa parte per due ragioni: in primo luogo, perché ritengo sia

¹² Ivi, p. 239.

¹³ Ivi, p. 236.

¹⁴ Ivi, p. 238. Su questo punto, si veda: GIORGIO PASQUALI, *Ci fu sempre un archetipo?*, in ID., *Storia della tradizione e critica del testo*, premessa di Dino Pieraccioni, Le lettere, Firenze 1988 [prima ed. 1934, seconda ed. 1952], pp. 13-21.

¹⁵ Hamesse spiega che, nel caso di due o più *reportationes*, è necessario trattare ciascuna *reportatio* come un'opera a sé stante: è impossibile pensare di mescolare le diverse opere in un'unica edizione critica. L'editore si trova allora di fronte a due opzioni: la soluzione ideale sarebbe quella di pubblicare le diverse *reportationes* separatamente; se ciò non è possibile (per ragioni economiche, ma non solo), bisognerà scegliere la *reportatio* migliore e basare su questa l'edizione, segnalando in apparato le varianti più significative (cfr. HAMESSE, *Les problèmes posés*, pp. 114-116).

¹⁶ Così sono tutte le edizioni dei corsi pomponazziani ad oggi pubblicate, per le quali si veda la sezione specifica in bibliografia.

fondamentale capire con che tipo di documenti, e quindi di problematiche, si ha a che fare quando si intraprende un lavoro del genere; in secondo luogo, perché ciò mi consente di giustificare la maggiore attenzione che, nei capitoli successivi, sarà rivolta alla *reportatio* del codice 18. L. 44 della Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo, oltre che di riservare uno spazio introduttivo al suo *concepteur*, ovvero Domenico Bonfioli.

1. I codici dell'*Expositio*

Una prima redazione dell'*Expositio* si trova nel codice 18. L. 44 della Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo. Si tratta di un cartaceo in-folio composto da 39 fascicoli, che racchiudono un totale di 282 fogli, ai quali si aggiungono le carte di guardia iniziali e finali. Durante il confezionamento, avvenuto verosimilmente a Bologna, sono stati raccolti diversi materiali di contenuto filosofico provenienti dalla biblioteca di Domenico Bonfioli, allievo di Pomponazzi a Bologna.¹⁷ Il codice, proveniente dal convento dei Cappucini del SS. Redentore di Venezia, giunse ad Osimo tramite Agostino Maria Molin (1775-1840), un ex-carmelitano di origine veneziana, docente presso il Seminario e Collegio Campana dal 1827 al 1840.¹⁸

Il commento al *De sensu* (ff. 1r-78v) compare sotto il titolo di «Lectura M. Petri Pomponatii in *Parva naturalia* Aristotelis, anno domini 1524, die 24 novembris. *De sensu et sensato*» (si veda fig. 2 in appendice 3, *infra*, p. 295). Nel *colophon* si legge: «Die 6^a aprilis et 36^a quadragesimae, cum factae essent vacationes ex electione novi Rectoris, domini Augustini de Nursia, anno 1525». Il codice raccoglie tutte e 53 le lezioni pomponazziane, seguite da una «Tabula quaestionum generalium» (f. 79r-v), in calce alla quale troviamo un riepilogo dei dieci fascicoli con il numero dei rispettivi bifogli che originariamente componevano l'intera *Expositio*. Tuttavia, la fascicolazione odierna risulta differente: l'assemblaggio originale è stato compromesso per una lacuna di tre fascicoli (che dovevano contare 24 fogli), colmata in un secondo momento con l'aggiunta di due fascicoli con fogli di dimensioni leggermente ridotte (ff. 21-38). Questa modifica ha prodotto un salto nella cartulazione dal foglio 38 al foglio 45; inoltre, l'intera *Expositio*

¹⁷ Cfr. GRACIOTTI, LUCCHETTI, *Pietro Pomponazzi*, pp. 125-134.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 118-121. Una descrizione del codice ad opera di Molin è conservata nel catalogo della sua biblioteca personale (Osimo, 18. H. 26, pp. 46-49).

non conta più dieci fascicoli, ma nove. Ciononostante, il testo è stato ricomposto *ad hoc* e non presenta alcuna interruzione nell'esposizione.¹⁹

La mano che ha vergato questi due fascicoli (ff. 21r-37v) è simile a quella dei fogli precedenti e di quelli successivi (ff. 1r-20v e 45r-78v), ma presenta anche delle differenze – a cominciare dall'utilizzo di un inchiostro più scuro, che suggerisce un diverso momento di trascrizione.²⁰ La nota di richiamo che troviamo in calce al foglio 20v coincide perfettamente con l'inizio nel foglio 21r. Il testo prosegue fino a circa metà del foglio 37v, dove si interrompe con il seguente paragrafo:

In volendo autem scire hoc, oportet scire causas saporum extremorum prius. Illae autem causae sunt qualitates activae, aut passivae, aut mixtio omnium simul. Si qualitates primae activae, erit igitur opinio Galeni; si passivae, erit opinio Aristotelis; si mixtum, tunc sapor dulcis erit medium inter sapores, quia ille magis consistit in quodam temperamento. Quod autem consequitur temperamentum magis ponitur in medio quam in extremo, ideo sequetur opinio Galeni, et haec ratio ultima videtur inter omnes fortior, quia si sapor dulcis consistit in temperamento, non videtur quod possit esse extremum. Haec dicta sufficiant de primo discernendo proposito. Sequitur secundum.²¹

In fondo alla pagina, come nota di richiamo, leggiamo: «secundum discernendum». Tuttavia, il foglio successivo (l'ultimo dei due diversi fascicoli inseriti) rimane bianco, e il testo riprende al foglio 45r (nuovo fascicolo) con la stessa scrittura ad inchiostro più chiaro dei fascicoli precedenti. Notiamo, però, che il primo paragrafo è stato sbarrato in un secondo momento – con un diverso inchiostro – perché ripeteva, quasi alla lettera, la conclusione del foglio 37v:

~~passivae, aut mixtio omnium simul. Si qualitates primae activae, erit igitur opinio Galeni, si passivae, erit opinio Aristotelis, si mixtum ex utrisque, tunc sapor dulcis erit medium inter sapores, quia ille magis consistit in quodam temperamento. Quod autem consequitur~~

¹⁹ GRACIOTTI, LUCCHETTI, *Pietro Pomponazzi*, pp. 123-124.

²⁰ Le due scritture mostrano diversi elementi di somiglianza, a partire dalla spaziatura tra le righe e dal rapporto tra lettere minuscole e sviluppo delle aste (in assenza di uno schema di rigatura), fino alla realizzazione di alcune lettere (*d*, *g*, *s*, ecc.) e di alcune legature (*st*-, *-co*-, ecc.). Si notano tuttavia delle differenze sia nella realizzazione dei segni di abbreviazione che nel modo di abbreviare alcune parole. Inoltre, nei due fascicoli con inchiostro più scuro, la sintassi del testo risulta meno fluida e, in certi momenti, piuttosto disconnessa.

²¹ Osimo, f. 37v. Si veda fig. 3 in appendice 3, *infra*, p. 296.

~~temperamentum magis ponitur in medio quam in extremo, ideo sequeretur solum opinio Galeni. Et haec ratio ultima videtur ultra omnes fortior, quia si sapor dulcis consistit in temperamento, non videtur quod possit esse extremum. Haec de primo disserendo propositum.~~

Secundum disserendum quod promisi, quoniam Philosophus dixit, et convenire etiam omnes medici, quod medii sapes generantur ab extremis.²²

Benché il paragrafo sia acefalo (la parte iniziale si trovava nell'ultimo foglio dei fascicoli caduti), è evidente che si tratta dello stesso passo sopra citato (da «passivae, aut mixtio omnium simul» in poi). Tuttavia, si registrano delle minime varianti: «ex utrisque», «solum» e «disserendo». Il testo è stato sbarrato fino a «Haec de primo disserendo propositum», in modo tale da far coincidere il richiamo del foglio 37v con l'inizio del foglio 45r, senza ripetere quanto detto. Eppure, anche qui, si nota una minima differenza: si legge, infatti, «secundum disserendum» (f. 45r), anziché «secundum discernendum» (f. 37v). Tutto ciò suggerisce che il codice di Osimo originariamente conservava una copia dell'intera *Expositio*, in dieci fascicoli, stilata con un inchiostro più chiaro. Poi, in seguito alla perdita di tre fascicoli, sono stati inseriti altri due fascicoli contenenti una copia diversa, con inchiostro più scuro. Pertanto, la redazione di Osimo contiene due copie differenti, prodotte in due diversi momenti, che d'ora in poi chiameremo Osimo A (inchiostro più chiaro – ff. 1r-20v e 45r-78v) e Osimo B (inchiostro più scuro – ff. 21r-37v).

Lungo tutta l'*Expositio* incontriamo correzioni, modifiche, note interlineari e note marginali (titoletti riassuntivi, riferimenti bibliografici e indicazioni sul numero delle lezioni) inserite in momenti diversi. Alcune delle note marginali sono state siglate con le iniziali «D. B.», che rimandano a Domenico Bonfioli: si tratta di commenti, dubbi o questioni legate all'esposizione pomponazziana. Bonfioli è sicuramente il *concepteur* dell'intera redazione di Osimo, nella quale ha inserito le proprie note marginali. Non è facile stabilire con certezza se la mano che ha trascritto Osimo A e Osimo B sia la medesima e coincida con quella di Bonfioli.²³ Di certo, egli era presente alle lezioni di

²² Osimo, f. 45r. Si veda fig. 4 in appendice 3, *infra*, p. 297.

²³ Le differenze tra le due copie potrebbero essere dovute al fatto che Bonfioli li ha trascritti in momenti diversi; oppure, potrebbe aver ingaggiato un copista di professione. In ogni caso, si ha l'impressione che Osimo B sia un esemplare precedente rispetto ad Osimo A, che invece risulta graficamente e sintatticamente più curato.

Pomponazzi e si è preso cura di raccogliere e ordinare tutti questi materiali pomponazziani per proprio uso privato, ma anche per il vantaggio di altri.²⁴

Una seconda redazione dell'*Expositio* è conservata nel ms. lat. 6536 della Bibliothèque nationale de France. Si tratta di un codice cartaceo in-folio, che conta, oltre alle carte di guardia iniziali, 120 pagine di testo – interamente dedicate all'*expositio* sul *De sensu* (ff. 1r-120v) – e 22 fogli bianchi, per un totale di 8 fascicoli. Uno dei primi possessori del codice fu Gabriel Naudé (1600-1653), bibliotecario del cardinal Mazzarino, che lo aveva acquistato in Italia per la propria biblioteca privata. Alla sua morte, il codice entrò a far parte della Bibliothèque Mazarine, per poi passare nel 1688 alla Bibliothèque Royale, ovvero l'attuale Bibliothèque nationale de France.²⁵

Nel secondo foglio di guardia si legge: «*Parva naturalia Aristotelis. Super De sensu et sensato D. P. Pomponacii. Isti quinterniones sunt numero octo*». In realtà, l'odierna fascicolazione risulta differente. Il fascicolo A è composto da 10 bifogli, che sono stati inseriti successivamente in mezzo ad altri 3 bifogli, che sono diventati le tre carte di guardia iniziali (I, II, III) e i fogli 21 e 22, più il tallone della terza carta di guardia senza riscontro. L'ultima espressione che troviamo nel foglio 20v («*Amplius cum sensus*») e la nota di richiamo («*debet esse*») sono state cancellate e sostituite con una diversa nota di richiamo («*quoniam secundum Philosophum*»), in modo da coincidere con l'inizio del foglio 21r. Inoltre, nei fogli 21 e 22 il tratto risulta più marcato rispetto ai fogli precedenti. Il testo si interrompe poco dopo la metà del foglio 22r e riprende nel foglio 23r (fascicolo B), con un tratto nuovamente più leggero.²⁶ I fascicoli B, C, D, E, F e G sono composti da 8 bifogli. Il fascicolo H conta 11 bifogli non vergati e senza cartulazione, che sono stati inseriti in mezzo ad altri due bifogli di diversa provenienza (come suggeriscono le filigrane), ovvero gli attuali fogli 119 e 120 (ai quali corrispondono un tallone finale e una carta solidale con il rivestimento). L'*Expositio* si conclude al foglio 120v.

L'intero corso pomponazziano (53 lezioni) compare sotto il titolo di «*Expositio libelli De sensu et sensato maximi philosophi D. M. Petri Pomponacei Matuani cognomento Peretti*».²⁷ Il *colophon* è identico a quello del manoscritto di Osimo, ma

²⁴ Questo è testimoniato da una lettera ad un anonimo corrispondente contenuta nel codice di Osimo (f. 83r-v). Si veda *infra*, pp. 77-78.

²⁵ OLIVA, *Note*, pp. 85-86.

²⁶ Nel foglio 22r si legge: «*Sequere ac perlege quoniam littera est continua et recta et sensus continuus. Verte paginam*». Il foglio 22v è stato sbarrato (si legge al centro della pagina: «*Haec superficies et facies superflua et supervacua est. Prosequere*») e presenta il richiamo alla pagina successiva.

²⁷ Parigi, f. 1r.

presenta un errore nella datazione, dove si legge che il corso venne portato a termine nel 1520, anziché nel 1525: «Die 6^a aprilis, et 36^a quadragesimae, cum factae essent vacationes ex electione novi rectoris, domini Augustini de Nursia, anno MDXX<V> Christiana Incarnatione».²⁸ Nei margini a sinistra del codice troviamo diverse note marginali poco significative (per lo più titoletti riassuntivi e indicazioni sul numero delle lezioni). Sporadicamente si incontrano alcune correzioni, effettuate al momento della trascrizione o subito dopo. Inoltre, notiamo degli improvvisi cambiamenti di tratto, dovuti all'utilizzo di strumenti scrittori differenti, se non addirittura all'intervento di più mani. Come vedremo più avanti, mettendo a confronto le varie redazioni, il codice di Parigi trasmette il corso pomponazziano attingendo da due diverse famiglie: pertanto, come per la redazione di Osimo, d'ora in poi faremo riferimento alla copia di Parigi A e alla copia di Parigi B.

Una terza redazione dell'*Expositio* si trova nel ms. 389 della Biblioteca Città di Arezzo, che insieme al ms. 390 forma un *corpus* unico di materiali pomponazziani.²⁹ Si tratta di due volumi cartacei in-folio, che in anni recenti hanno subito un cattivo restauro, assumendo una conformazione diversa dall'originale. Tra i primi possessori dei due volumi, vi fu il cardinale Stefano Bonucci (1520 ca.-1589), che forse li aveva ricevuti da Agostino Bonucci (1506-1553), suo predecessore nella carica di priore generale dell'ordine servita. Alla morte di Stefano Bonucci, la sua biblioteca privata passò al convento servita di San Pier Piccolo, in Arezzo, dove egli aveva ricoperto la carica di vescovo fino alla fine. Nel 1866 i due codici entrarono definitivamente nella Biblioteca della Fraternità dei Laici, che oggi costituisce il fondo più antico della Biblioteca Città di Arezzo.³⁰

Il ms. 389 conta 311 fogli (la cartulazione va da 1 a 310 perché il 298 è stato ripetuto due volte), oltre alle carte di guardia iniziali e finali, per un totale di 31 fascicoli.³¹ Il corso sul *De sensu* occupa cinque fascicoli, ovvero gli attuali fogli 264r-310v, e compare sotto

²⁸ Ivi, f. 120v.

²⁹ Per una seria e dettagliata descrizione dei codici aretini, si veda: LAURA REGNICOLI, *Processi di diffusione materiale delle idee. I manoscritti del De incantationibus di Pietro Pomponazzi*, Olschki, Firenze 2011, pp. 43-71.

³⁰ Cfr. ivi, pp. 64-70.

³¹ La cartulazione dal foglio 299 in avanti risulta erronea. D'ora in poi, quando farò riferimento a questi fogli, riporterò la cartulazione originale insieme a quella corretta tra parentesi quadre (per esempio, f. 298r [f. 299r]).

il titolo di «Super *Parvis naturalibus* Aristotelis». ³² I fogli 309v-310v sono rimasti bianchi, mentre tutti gli altri appaiono vergati da un'unica mano. ³³ Nel margine sinistro si trovano titoletti riassuntivi e, soprattutto, indicazioni precise sulla data e il numero delle lezioni, che non compaiono nelle altre redazioni. L'*Expositio* si interrompe bruscamente («Vult modo declarare quod ad hoc ut») poco dopo l'inizio della lezione 23, dopo appena sette righe del foglio 309r. L'improvvisa interruzione lascia pensare che il copista aveva in mano una redazione mutila, oppure che era riuscito a procurarsi soltanto i primi fascicoli contenenti l'*expositio* pomponazziana.

Infine, una quarta redazione dell'*Expositio* è conservata nel codice Q. 116 sup. della Veneranda Biblioteca Ambrosiana di Milano: un cartaceo miscellaneo, composto da fascicoli di diversa natura e provenienza, per un totale di 421 fogli, più una carta di guardia iniziale ed una finale. ³⁴ Il codice faceva parte della biblioteca privata di Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601), confluita poi parzialmente – dopo una serie di vicissitudini – nella Biblioteca Ambrosiana per volere del cardinale Federico Borromeo. ³⁵ Tra le varie unità codicologiche che lo compongono, nei fogli 379r-390v troviamo l'*Expositio* pomponazziana, raccolta in due fascicoli, composti da 3 bifogli, e trascritta da un'unica mano, sotto il titolo di «Expositio libelli *De sensu et sensato* maximi philosophi magistri Petri Pomponacei Mantuani prohe<miu>m». ³⁶ Il testo appare molto pulito, senza correzioni né note interlineari; a margine viene riportato soltanto il numero delle lezioni e, in un solo caso, viene inserito un verbo per sostituirne un altro sottolineato nel corpo del testo. ³⁷ L'*Expositio* si interrompe alla fine del foglio 390v (l'ultimo del secondo fascicolo), a circa metà della decima lezione: «Hoc totum conceditur, cum autem». In questo caso, probabilmente, l'interruzione è dovuta alla perdita dei fascicoli successivi.

Come abbiamo visto in questa rapida descrizione, delle quattro redazioni che tramandano l'*Expositio libelli De sensu et sensato*, soltanto il codice di Osimo e quello

³² Arezzo, f. 264r.

³³ Nei mss. 389-390 Regnicoli individua tre diverse mani. La scrittura del copista B, responsabile dell'*expositio* sul *De sensu*, denuncia una «[d]iscreta abitudine grafica» e appare «inclinata a destra, stretta, appuntita», con «molte varianti al tratto» e «di tradizione umanistica» (REGNICOLI, *Processi di diffusione*, pp. 53-54).

³⁴ Per la descrizione dei diversi contenuti, si veda: ADOLFO RIVOLTA, *Catalogo di codici pinelliani dell'Ambrosiana (continuazione)*, «Vita e pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», 5/1 (1931), pp. 21-24.

³⁵ Per approfondimenti su Pinelli e la storia della sua biblioteca, si veda: ANNA MARIA RAUGEL, *Gian Vincenzo Pinelli e la sua biblioteca*, Droz, Ginevra 2018.

³⁶ Milano, f. 379r.

³⁷ Al foglio 388r il verbo «egreditur» è stato sottolineato e sostituito a margine con «extinguitur».

di Parigi conservano per intero il corso pomponazziano (53 lezioni). Nardi li considerava «sostanzialmente identici», cioè derivanti dalla medesima *reportatio*, dalla quale deriverebbe poi anche la redazione parziale conservata nel codice di Milano. D'altra parte, egli riteneva che la redazione di Arezzo fosse del tutto indipendente dalle altre e conservasse una seconda *reportatio*. Dunque, secondo Nardi, del corso pomponazziano resterebbero due diverse *reportationes*: da un lato, quella trasmessa da Osimo, Parigi e Milano; dall'altro, quella conservata in Arezzo.³⁸ Franco Graiff, invece, nell'appendice del saggio intitolato *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, fa riferimento a tre *reportationes* (ovvero, quelle di Osimo, Parigi e Arezzo), senza menzionare il codice di Milano.³⁹ In realtà, il rapporto tra le quattro redazioni risulta piuttosto complicato e sono necessari alcuni chiarimenti.

2. Tre diverse famiglie a confronto

Le prime nove lezioni dell'*Expositio* pomponazziana, trasmesse dalle copie di Osimo A, Parigi A, Milano e Arezzo, ci permettono di individuare tre diverse famiglie. Alla prima famiglia – che d'ora in poi chiameremo *Alfa* (α) – appartengono le copie di Parigi A e di Milano; alla seconda famiglia – che d'ora in poi chiameremo *Beta* (β) – appartiene la copia di Arezzo; alla terza famiglia – che d'ora in poi chiameremo *Gamma* (γ) – appartiene la copia di Osimo A.

Parigi A e Milano sono due copie trascritte in maniera meccanica, senza alcuna rielaborazione personale da parte dei copisti, i quali, talvolta, sembrano non comprendere a pieno i contenuti. Esse dipendono da un subarchetipo comune, ma sono indipendenti l'una dall'altra, perché presentano omissioni, lacune ed errori propri. Nella seguente tabella vengono riportati alcuni esempi.

Esempio	Parigi, ms. lat. 6536	Milano, ms. Q. 116 sup
1.	<i>De somno autem vigilia pertractatur in tertio loco, quia ligat somnus et solvit,</i>	<i>De somno autem et vigilia pertractatur in tertio loco, quia ligat somnus sensus,</i>

³⁸ NARDI, *Studi*, pp. 85-86.

³⁹ GRAIFF, *Aspetti del pensiero*, p. 110, nota non numerata.

	anteriores in aliquibus sic, in aliquibus non, ut dicemus in loco proprio. ⁴⁰	exteriores ligantur in somno, et solvunt in vigilia. Utrum autem somnus liget sensus interiores? In aliquibus sic, et in aliquibus non, ut dicemus in loco proprio. ⁴¹
2.	Licet ergo sint tres scientiae, Aristoteles solum fecit mentionem de duabus, relinquendo factivam . Dicit ergo quod sensus visus multum facit ad contemplativam, et ut refert iste Leonicus, Alexander hic multa dicit. Johannes etiam de Janduno multa dicit , quae brevibus transeo. ⁴²	Licet ergo sint tres scientiae, Aristoteles solum fecit mentionem de duabus, relinquendo factivum . Dicit ergo quod sensus multum facit ad contemplativam, et ut refert iste Leonicus, Alexander hic multa dicit, quae brevibus transeo. ⁴³
3.	Oportebat enim hic simpliciter argumentari. Hoc bene valet in secundo De anima, sed aliter intelligo istam partem, et volo quod Aristoteles sic argumentatur. Volebant enim antiqui in oculo esse ignem, quia in confricatione illa et motu videbatur. ⁴⁴	Oportebat enim hic simpliciter argumentari. Volebant enim antiqui in oculo esse ignem, quia in confricatione illa et motu videbatur. ⁴⁵
4.	Appellat autem <i>lumen antiquum</i> , id est connatum, aut simul natum concutatum id est pelliculis cute habens et etiam pelliculas illas appellat subtilia lintea. ⁴⁶	Appellat autem <i>lumen antiquum</i> , id est connatum, aut simul natum, miringis contutatum id est pelliculis [spazio bianco] et etiam pelliculas illas appellat subtilia lintea. ⁴⁷

Nell'esempio 1, il copista di Parigi A sembra non comprendere quanto sta leggendo e compie un salto *de eodem ad idem*, tralasciando una parte che troviamo nel codice di

⁴⁰ Parigi, f. 1v-2r.

⁴¹ Milano, f. 380r.

⁴² Parigi, f. 8r-v.

⁴³ Milano, f. 384v.

⁴⁴ Parigi, f. 11v.

⁴⁵ Ivi, f. 386v.

⁴⁶ Parigi, f. 14r.

⁴⁷ Milano, f. 388v.

Milano.⁴⁸ Negli esempi 2 e 3, invece, è il copista di Milano ad omettere alcune parti.⁴⁹ Infine, l'esempio 4 mostra che il copista di Parigi A, a differenza di quello di Milano, non riusciva a leggere il termine «miringis» e lascia dei puntini di sospensione; viceversa, il copista di Milano non leggeva l'espressione «cute habens», che compare in Parigi A, e prosegue nella trascrizione lasciando uno spazio bianco. Questi ed altri casi simili indicano che le due redazioni, pur derivando dal medesimo subarchetipo, sono indipendenti l'una dall'altra.

La copia di Arezzo mostra nel complesso una maggiore rielaborazione. Il copista era probabilmente uno studente, interessato a raccogliere i materiali pomponazziani – forse per proprio uso privato – e quindi disposto ad intervenire per correggere, migliorare o integrare l'esemplare che aveva a disposizione.⁵⁰ Oltre a questo, però, nella copia di Arezzo troviamo alcuni elementi in più e in meno rispetto a Parigi A e Milano, che non sono riconducibili ad una semplice rielaborazione del copista, ma testimoniano la derivazione da un subarchetipo differente. Per esempio, verso la fine della prima lezione, leggiamo:

In hoc ergo libro, primo proponit intentionem, secundo exequitur. De prima ponit prohemium faciendo auditorem docilem, dicens quod vult determinare de sensibus et sensiteriis, ut de colore, non qua visibile est, sed quo modo componatur, et de oculo, non quo modo visivo est, sed quo modo componatur, et reddit ratione huius intentionis cum hoc velit facere. De prima parte dicit *quoniam autem determinatum est de anima*, quia duobus modis consideratur anima: primo in se, secundo modo in ordine ad corpus. Dicit ergo quod consideratum est de anima in se, hic vero in ordine ad corpus.⁵¹

⁴⁸ La parte omessa dal copista di Parigi si ritrova in Osimo, f. 2r («*De somno autem et vigilia* pertractatur in tertio loco, quia ligat sensus, exteriores ligantur in somno, et solvuntur in vigilia. Utrum autem somnus liget sensus interiores? In aliquibus sic, et in aliquibus non, ut dicemus in loco proprio») e in Arezzo, f. 265r («*De somnus autem et vigilia* pertractatum est tertio loco, quia sensus sunt in somno ligati, in vigilia vero liberi. Utrum autem in omnibus hominibus in somno sensus interiores sint ligati? In aliquibus dicendum quod sic, in aliquibus autem quod non, ut dicemus in suo loco proprio»).

⁴⁹ La parte omessa dal copista di Milano nel secondo esempio si ritrova in Osimo, f. 7v («Et hic multa recenset novus expositor ex Alexandro, quae etiam hic dicit Ioannis Gandavensis») e in Arezzo, f. 271v («Ut diffusius refert iste Leonicus, Alexander hic multa dicit et Joannes etiam de Janduno, quae brevibus pertranseo»). Il riferimento al *De anima* nel terzo esempio, omesso dal copista di Milano, non compare neppure in Osimo, f. 10r, ma si trova in Arezzo, f. 274r: «Alia ratio est quia ratio Aristotelis non esset simpliciter vera et absoluta, sed ad hominem, quia non facit ad praesentem locum; bene facit in secundo *De anima*»).

⁵⁰ Questo risulta anche dalle numerose annotazioni e correzioni che compaiono lungo tutti e due i volumi aretini, del cui assemblaggio questo copista (identificato da Regnicoli come copista B) fu presumibilmente il primo responsabile (cfr. REGNICOLI, *Processi di diffusione*, pp. 55-56, 64).

⁵¹ Arezzo, f. 265v.

Nella copia di Parigi A e in quella di Milano lo stesso passo viene così riportato:

In hoc ergo libro, primo proponit intentionem, secundum exequitur de intento. De primo ponit prohemium faciendo auditorem docilem, dicens quod vult determinare de sensibili et instrumento sensus, materialiter tamen, et non formaliter, et reddit rationem huius intentiones, cur hoc velit facere. De prima parte dicit, *quia declaratum est de anima secundum se ipsam*, cum duplex de ea sit consideratio: primo in se, secundo in ordine ad corpus. Dicit ergo quod consideratum est de anima in se.⁵²

In hoc ergo libro, primo proponit intentionem, secundo exequitur de intento. De primo ponit prohemium faciendo auditorem docilem, dicens quod vult determinare de sensibili et instrumento sensus, materialiter tamen, et non formaliter, et reddit rationem huius intentionis, cur velit hoc facere. De prima parte dicit, *quia declaratum est de anima secundum se ipsam*, cum duplex sit de ea consideratio: primo in se, secundo in ordine ad corpus. Dicit ergo quod consideratum est de anima in se.⁵³

Questi passi evidenziano una certa familiarità tra le tre diverse copie. Tuttavia, mentre le copie di Parigi A e Milano appaiono identiche, seppur con qualche minima variante (errori o inversioni da parte dei copisti), la copia di Arezzo presenta un elemento in più, estraneo agli altri due: l'esempio del colore e dell'occhio per spiegare che l'indagine sarà rivolta alla costituzione materiale di questi oggetti, piuttosto che agli aspetti formali («ut de colore, non qua visibile est, sed quo modo componatur, et de oculo, non quo modo visivo est, sed quo modo componatur»). Un esempio del genere è alquanto improbabile che sia stato inserito dal copista di sua spontanea volontà. Possiamo dunque ipotizzare che egli aveva a disposizione un subarchetipo differente, nel quale compariva questo elemento aggiuntivo. Questo troverebbe conferma anche nel fatto che il copista di Arezzo è l'unico a riportare la data precisa di ciascuna delle 23 lezioni (ad eccezione della prima), cosa che non compare in nessuno degli altri codici.

In altri casi, invece, sono le copie di Parigi A e Milano a fornire elementi in più rispetto a quella di Arezzo. Un esempio eclatante si incontra proprio all'inizio della prima

⁵² Parigi, f. 2r.

⁵³ Milano, f. 380r.

lezione, dove il codice di Arezzo presenta un'evidente lacuna, che non compare in Parigi A e Milano:

Post istos quattuor libros Aristoteles dixit se tractaturum de animalibus. Ideo absolutis his quattuor supra dictis, restat istum etiam absolvere. Et ista pars ab omnibus expositoribus in tres partes divisa est.

[spazio bianco]

Praeter istas duas considerationes est alia consideratio media, quae est minus abstracta et minus communis quam consideratio de anima, magis tamen abstracta et magis communis quam liber de animalibus, in qua Aristotelis non ea consideratione qua pertractatur in libro *De anima*, nec ea qua in libro de animalibus.⁵⁴

Pomponazzi sta spiegando che, dopo i quattro libri dedicati alle cose inanimate (*Physica*, *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione* e *Meteorologica*), Aristotele si sarebbe occupato degli animali («Aristoteles dixit se tractaturum de animalibus»). Questa seconda indagine viene suddivisa dai commentatori in tre parti («ista pars ab omnibus expositoribus in tres partes divisa est»). A questo punto, però, il testo si interrompe per circa una riga; poi riprende, spiegando che, dopo queste due considerazioni («Praeter istas duas considerationes»), che non sono riportate, ce n'è una terza che è a metà strada tra l'indagine – potremmo dire più filosofica – sull'anima e quella – potremmo dire più medica – sugli animali. Dal confronto con le altre copie emerge che, nella parte omessa dal copista di Arezzo, veniva distinta l'indagine svolta nel *De anima* da quella a cui sono dedicati i libri sugli animali e sulle piante, e queste due da quella intermedia che si trova nei *Parva naturalia*. La lacuna presente nella copia di Arezzo conferma ancora una volta che il copista stava leggendo e trascrivendo un esemplare diverso, che in questo passo risultava illeggibile o difettoso. Egli, sperando forse di colmare successivamente quel vuoto, lascia uno spazio bianco e procede con la trascrizione.

D'altra parte, la discreta somiglianza tra le copie di Arezzo, Parigi A e Milano sembra indicare una derivazione comune. Questa ipotesi trova conferma in un errore congiuntivo, riportato in tutte e tre le copie alla lezione 8:

⁵⁴ Arezzo, f. 264v.

Dixit quod egrediente lumine ex oculo, tunc deberemus in tenebris videre. Respondet Timeus quod sic, si non extingueretur a tenebris. Aristoteles reprobavit quod non egreditur.⁵⁵

Dixit quod egreditur lumen ab oculo, tunc in tenebris deberemus videre. Respondet Thimeus quod, si non extingueretur lumen. Aristoteles argumentatus est quod non egreditur.⁵⁶

Dixit quod si egreditur lumen ab oculo, tunc in tenebris deberemus videre. Respondet Timeus quod, si non extingueretur lumen. Aristoteles argumentatus est quod non egreditur/extinguitur.⁵⁷

Pomponazzi sta spiegando che, secondo Empedocle e Platone, l'atto visivo avviene tramite la fuoriuscita di raggi luminosi dall'occhio. Questa tesi viene criticata da Aristotele, perché, se così fosse, dovremmo poter vedere anche di notte. Platone, però, nel *Timeo*, sostiene che di notte l'occhio non riesce a vedere perché la luce che fuoriesce viene corrotta dalle tenebre. Questo argomento, spiega Pomponazzi, è decostruito da Aristotele: se davvero una luce viene emessa dall'occhio, questa non potrà certamente estinguersi dinanzi alle tenebre, perché queste non rappresentano una forza contraria e opposta alla luce, ma sono semplicemente assenza di luce. In altre parole, non è possibile che l'assenza di luce possa corrompere la presenza della luce; dunque, l'argomento proposto nel *Timeo* non regge.

Stando alle tre copie sopra citate, in questo passo Pomponazzi avrebbe sostenuto che Aristotele, contro l'argomentazione del *Timeo*, afferma che nessuna luce viene emessa dall'occhio («non egreditur»). Questa è sicuramente la tesi sostenuta da Aristotele, ma non è certo l'argomento utilizzato per decostruire il *Timeo*. Il copista di Milano è l'unico che sembra avvertire un'incongruenza e corregge a margine il verbo «egreditur» con «extinguitur». In questo modo, il controargomento aristotelico, proposto da Pomponazzi, sembra funzionare: se la visione avviene per fuoriuscita di raggi luminosi, allora dovremmo poter vedere anche di notte; l'argomentazione del *Timeo*, secondo la quale ciò non avviene perché la luce è corrotta dalle tenebre, non regge; infatti, secondo Aristotele, le tenebre non possono estinguere («non extinguitur») la luce. Questo errore, presente in tutte e tre le copie, e sanato a margine dal copista di Milano, suggerisce

⁵⁵ Ivi, f. 276r.

⁵⁶ Parigi, f. 13v.

⁵⁷ Milano, f. 388r.

la loro comune provenienza: Parigi A, Milano e Arezzo sembrerebbero conservare la medesima *reportatio*, la quale, tuttavia, è stata trasmessa da due diversi subarchetipi; Parigi A e Milano provengono dal subarchetipo della famiglia α , mentre Arezzo proviene dal subarchetipo della famiglia β .

D'altra parte, l'errore non compare nella copia di Osimo A, appartenente alla terza famiglia che abbiamo chiamato γ .⁵⁸ Oltre a questo, nelle copie di Parigi A, Milano e Arezzo sono presenti altri elementi che non si trovano in quella di Osimo A e, viceversa, questa riporta moltissime informazioni del tutto assenti negli altri codici. Tutto ciò suggerisce l'indipendenza di Osimo A rispetto alle altre copie. Proviamo a vedere un esempio. Nella prima lezione Pomponazzi introduce la questione dell'*ordo librorum* da seguire nella lettura delle opere di Aristotele. Nella copia di Osimo A, il passo viene così riportato:

Quis autem sit ordo legendi istos libros? Diversae sunt opiniones, quas volo omittere ad librum *De anima*. Aliquibus placuit quod primo legendi sint libri de animalibus, secundo qui *De anima*, tertio *Parva naturalia*, cui videtur assentiri Averroes in *Paraphrase* primi *Metheororum*, quod etiam placuit pluribus grecis. Aliis autem latinis, ut Albertus et Divus Thomas, ex primo libri *De anima*, secundo *Parva naturalia*, tertio de animalibus.⁵⁹

Pomponazzi sta spiegando che ci sono diverse posizioni al riguardo: secondo alcuni – Averroè e i Greci – bisognava leggere prima i libri sugli animali, poi il *De anima* e infine i *Parva naturalia*. Secondo altri invece – ovvero i latini, cioè Alberto Magno e Tommaso d'Aquino – al primo posto si trova il *De anima*, seguito dai *Parva naturalia* e dai libri sugli animali.⁶⁰

Rispetto agli «altri», la cui posizione viene contrapposta ai Greci e ad Averroè, le diverse redazioni del corso si trovano in disaccordo. Proviamo a confrontarle:

⁵⁸ L'intero passo è qui riportato con maggior chiarezza rispetto agli altri codici: «Impugnavit Philosophus illam opinionem, quia, si sic fieret visio, sequeretur quod in nocte videremus. Posuit rationem Tymeis eamque impugnavit, quia posset aliquis aliter respondere, scilicet quod illud lumen non extinguitur, sed remanet. Verum quia debile est non possumus de nocte videre, sicut etiam videtur dicere Tymeus» (Osimo, f. 11v).

⁵⁹ Ivi, f. 1v.

⁶⁰ Sulla questione dell'*ordo librorum*, che ritorna spesso nei corsi pomponazziani, ci soffermeremo nel secondo capitolo (cfr. *infra*, pp. 86-95).

Parigi, f. 1v	«Alii, ut Alberto et Avicennae, hoc non placuit...»
Milano, f. 379v	«Aliis, ut Alberto et Avicennae, hoc non placuit...»
Arezzo, f. 264v	«Alii, ut Alexandro et Avicennae, hoc non placuit...»
Osimo, f. 1v	«Aliis autem latinis, ut Albertus et Divus Thomas...»

Anzitutto, notiamo un errore comune nelle copie di Parigi A e di Arezzo, ovvero la declinazione del pronome *alius* al nominativo plurale, anziché al dativo plurale: questo sembrerebbe confermare ulteriormente la loro derivazione da una comune *reportatio*.⁶¹ Osserviamo poi che, se tutti e tre i codici concordano nel riportare in seconda battuta il riferimento ad Avicenna, la copia di Arezzo è l'unica che, al primo posto, fa riferimento ad Alessandro d'Afrodisia, laddove Parigi A e Milano citano Alberto Magno. D'altra parte, abbiamo visto che nella copia di Osimo A vengono citati Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Queste discordanze trovano una possibile spiegazione se pensiamo al modo in cui poteva apparire il testo nei diversi esemplari ai quali attingevano questi copisti. Verosimilmente, nei subarchetipi delle famiglie α e β dovevano comparire le abbreviazioni «Al.» e «Av.», che poi sono state sciolte in «Alberto» e «Avicennae» dai copisti di Parigi A e Milano, e in «Alexandro» e «Avicennae» dal copista di Arezzo. Il riferimento ad Alberto Magno compare anche nella redazione di Osimo A, la quale, però, inserisce Tommaso d'Aquino al secondo posto, anziché Avicenna o Alessandro d'Afrodisia. Questo conferma che il copista di Osimo A non stava attingendo da esemplari delle famiglie α e β .

Un'ulteriore conferma di ciò si può riscontrare nei molti riferimenti in prima persona che Pomponazzi era solito pronunciare ai suoi studenti, i quali, spesso e volentieri, li registravano nei loro appunti. Per esempio, nella lezione 4, il copista di Osimo A scrive:

Videtur quod non, quoniam multa animalia possunt progredi sine his, sicut si esset aliquis natus caecus et sine auditu ac etiam olfactum, quod multum bene potest stare (sicut ego nunc parum olfacio ob senectutem) iste tamen progreditur, ergo.⁶²

⁶¹ Il copista di Milano probabilmente si accorge dell'errore e lo sana autonomamente.

⁶² Osimo, f. 6v.

Pomponazzi si stava chiedendo se è vero che gli animali capaci di movimento possiedano necessariamente la vista, l'udito e l'olfatto. Il dubbio sorge per il fatto che molti animali, pur essendo ciechi, sordi o privi di olfatto sono perfettamente in grado di muoversi. A questo punto, egli afferma di essere lui stesso carente di olfatto a causa della vecchiaia («ego nunc parum olfacio ob senectutem»).

La stessa informazione viene registrata nella copia di Parigi A («Nam si esset animal natum caecum, surdum, et mutum, et non olfaceret, ut ego, certe ire, et tamen caret aliis sensibus, quid dicendum?»), ma non compare in quella di Milano («Nam si esset animal natum caecum, surdum, et mutum, et non olfaceret, hoc certe posset ire et tamen caret his sensibus, quid dicendum?»), benché sia evidente che entrambe provengano dallo stesso subarchetipo.⁶³ Nella copia di Arezzo, invece, questa informazione non compare e il testo mostra alcune divergenze rispetto agli altri («Nam posset esse quod aliquis homo natus esset caecus, surdus, et privatus in olfactiva, et tamen moveretur secundum locum»).⁶⁴ Un caso simile si incontra nella lezione 6, dove Pomponazzi spiega che, quando si dice che tutti i sordi sono muti e viceversa, si intende soltanto i sordi dalla nascita, e non per altre cause. A quel punto, nella copia di Parigi A, in quella di Milano e in quella di Arezzo leggiamo: «Nam ego sum surdus ex senio, tamen loquor».⁶⁵ Questa volta il riferimento in prima persona («Infatti, io sono sordo a causa della vecchiaia, e tuttavia parlo») è del tutto assente nella copia di Osimo A.⁶⁶

I due esempi citati confermano nuovamente la presenza di tre diverse famiglie: le copie di Parigi A e Milano derivano dallo stesso subarchetipo (famiglia α), nel quale comparivano i riferimenti pomponazziani sia alla propria carenza di olfatto (dimenticato dal copista di Milano) che alla mancanza di udito; nel subarchetipo della copia di Arezzo (famiglia β), invece, si trovava soltanto il riferimento alla mancanza di udito; infine, nel subarchetipo di Osimo A (famiglia γ) c'era soltanto il riferimento alla carenza di olfatto.

3. Intrecci tra famiglie

⁶³ Parigi, f. 7r; Milano, f. 384r.

⁶⁴ Arezzo, f. 270r.

⁶⁵ Parigi, f. 10v; Milano, f. 386r; Arezzo, f. 273v. Rispetto alle altre due, la copia di Arezzo inserisce un «et» («et tamen loquor»).

⁶⁶ Cfr. Osimo, f. 9r-v.

Giunti alla decima lezione, le copie a disposizione si restringono: la copia di Milano si interrompe poco dopo l'inizio della lezione. A quel punto, restano Parigi, Osimo e Arezzo.

A circa metà dell'undicesima lezione, nel codice di Parigi incontriamo i due fogli di diversa provenienza che sono stati aggiunti in un secondo momento al primo fascicolo. Qui succede qualcosa di interessante. Tra i fogli 20v e 21r leggiamo:

Si ergo species debent ire usque ad sensum comunem, ergo usque ad cor erit aqua, et non solum intra craneum. ~~Amplius cum sensum debet esse~~ quoniam secundum Philosophum (ut scitis ex secundo *De anima* et magis scitis infra) omnes quinque sensus exteriores terminantur ad sensum communem, qui est in corde. Et ideo cum fit visio, illa debet pervenire usque ad cor, et non fit nisi per medium quod est aqua. Igitur usque ad cor debet esse aqua.⁶⁷

Il foglio 20v termina con una cancellatura, dove si legge «amplius cum sensum debet esse». Questa espressione è stata sostituita da «quoniam secundum Philosophum», inserita come richiamo e ripresa nel foglio successivo. Qui il testo risulta identico a quello riportato nella copia di Osimo A:

Dubitatur quoniam per eandem consequentiam probabo quod, non tamen ibi, verum etiam usque ad cor debet esse aqua, quoniam secundum Philosophum (ut scitis ex secundo *De anima* <149>⁶⁸ et magis scietis infra) omnes quinque sensus exteriores terminantur ad sensum communem, qui est in corde. Et ideo cum fit visio, illa debet pervenire usque ad cor, et non fit nisi per medium quod est aqua. Igitur usque ad cor debet esse aqua.⁶⁹

Questo passo testimonia, come si accennava all'inizio, che nel codice di Parigi è stata effettuata una correzione *ad hoc* per poter mettere insieme due copie diverse (Parigi A e Parigi B), mantenendo la continuità dell'esposizione. Il cambio di scena è evidenziato anche dal tratto, che appare improvvisamente più scuro e marcato. La copia di Parigi B, che troviamo in questi due fogli, riporta alla lettera tutto ciò che troviamo in Osimo A,

⁶⁷ Parigi, ff. 20v-21r.

⁶⁸ Il preciso riferimento al testo commentato è stato inserito in un secondo momento (inchiostro diverso). Nel codice di Parigi (f. 21r) non compare.

⁶⁹ Osimo, f. 17r.

compresi gli errori.⁷⁰ I soli elementi mancanti sono le note marginali siglate «D. B.», le aggiunte e le modifiche posteriori – effettuate con un inchiostro diverso: per esempio, nel passo sopra citato, il riferimento al testo commento 149 del secondo libro del *De anima*.⁷¹

Poco dopo la metà del foglio 22r, però, Parigi B si interrompe. Il verso del foglio rimane bianco e l'esposizione riprende al foglio 23r, con un tratto più chiaro e leggero, come nei fogli precedenti. L'ultima frase che troviamo nel foglio 22r coincide perfettamente con l'inizio del foglio 23r, ma si discosta nuovamente dalla copia di Osimo A, e così continua per altri cinque fogli.⁷² Tuttavia, verso la fine del foglio 27v, alla quattordicesima lezione, lo scenario muta ancora: il codice di Parigi torna ad essere “sostanzialmente identico” a quello di Osimo, e resta tale fino alla fine dell'*expositio*.⁷³ Nel codice di Osimo la lezione 14 è riportata nel primo foglio dei due fascicoli che, come abbiamo visto sopra, sono stati inseriti per colmare una lacuna. Questi fascicoli trasmettono quella copia che abbiamo identificato come Osimo B. Dunque, a partire dalla lezione 14 la copia di Parigi B è identica a quella che troviamo in Osimo B.

Vediamo alcuni esempi. Alla lezione 15, nella copia di Osimo B troviamo una ripetizione, che è stata sbarrata successivamente con un diverso inchiostro: «Quare sic

⁷⁰ Per esempio, a circa metà della lezione 11, entrambi i codici riportano il seguente passo: «Forte posset dici quod illud bene requiritur in sensibus interioribus, non in exterioribus, scilicet quod cum transimus illum locum ubi fiunt adhuc debeat esse medium eis proprium, et hoc est ex sua perfectione» (*ibid.*; Parigi, f. 21r). Pomponazzi si stava domandando se, affinché avvenga una percezione sensibile, è necessario che vi sia un medio in grado di ricevere le specie sensibili non soltanto nei sensi esterni, come sostiene Aristotele, ma anche nei sensi interni: la sua soluzione, in via ipotetica, è che Aristotele potrebbe avere ragione, perché ciò che è necessario per i sensi esterni, che sono meno nobili, non è ugualmente necessario per quelli interni, che sono più nobili. I due codici invertono i sensi interni («bene requiritur in sensibus interioribus») con i sensi esterni («non in exterioribus»). Il passo viene invece riportato correttamente in Arezzo, f. 283v: «Quid sit dicendum, non bene scio. Forte posset dici quod in sensibus exterioribus, sed non in interioribus, debet esse. Et ita usque ad illam partem organi sensus exterioris est aqua, et non ultra. Nam quod dicere de ignobiliori non oportet quod dicatur de nobiliori».

⁷¹ Un altro esempio interessante si incontra verso la fine della lezione 11. La redazione di Osimo presenta un errore, che è stato corretto successivamente con un diverso inchiostro: «Quando autem dixit quod ignis aut nulli aut omnibus attribuitur, ~~vult dicere~~, voluit dicere quod [...]» (Osimo, f. 17v). La redazione di Parigi, invece, riporta l'errore senza alcuna correzione: «Quando autem dixit quod ignis aut nulli aut omnibus attribuitur, vult dicere, voluit dicere quod [...]» (Parigi, f. 22r).

⁷² *Ibid.*: «Et quantumcumque visus in actu sit illuminatus, non est tamen ignis, quoniam ignis in propria sphaera non lucet. Sed haec responsio non placet esto quod sit verum etc.». Ivi, f. 23r: «placet esto quod sit verum quod ignis ibi non luceat». Osimo, f. 17v: «Et quantumcumque visus in actu sit illuminatus, non est tamen ignis, quoniam ignis in propria sphaera non lucet. Sed haec responsio non satisfacit, quoniam admissio quod ignis in propria sphaera non luceat, tamen ut est mixtus cum alio lucet, sicut est in visu».

⁷³ Ivi, f. 27v: «Proposuit Philosophus velle determinare de sensibilibus, non quantum sensibilia sunt, sed quo ad eorum constitutionem». Osimo, f. 21r: «Proposuit Philosophus velle determinare de sensibilibus, non quantum sensibilia sunt, sed quo ad eorum constitutionem». Da qui in poi, le due redazioni risultano praticamente identiche, seppur con qualche minima variante.

intelligitur definitio eius color est ~~color~~ est extremitas perspicui». ⁷⁴ Parigi B riporta lo stesso errore, senza alcuna correzione: «Quare sic intelligitur definitio eius color est color est extremitas perspicui». ⁷⁵ Lo stesso accade verso la fine della lezione 26, dove nella copia di Osimo B leggiamo:

Averroes secundo *anima* 105 in digressionem contra Galenum voluit quod sint discordes, et inquit quod ex hoc provenit illa diversitas, quia Aristoteles existimavit sapores insequi qualitates positivas, scilicet siccum et humidum. ⁷⁶

Il passo viene così riportato in Parigi B:

Averrois secundo *anima* 105 in digressionem contra Galenum voluit quod sint discordes, et inquit ex hoc provenit illa diversitas, quia Aristoteles existimavit sapores insequi qualitates positivas, scilicet siccum et humidum. ⁷⁷

Anche in questo secondo esempio, le due copie risultano praticamente identiche (unica variante, di poco conto, è il «quod» che compare in Osimo B e che il copista di Parigi B potrebbe aver omissso involontariamente). Tuttavia, in Osimo B il termine «positivas», riferito a «qualitates», è stato corretto successivamente – con un diverso inchiostro – in «passivas». In effetti, parlare di qualità positive non avrebbe alcun senso: le qualità in questione sono il secco («siccum») e l'umido («humidum»), le quali sono considerate da Aristotele qualità passive (a differenza del caldo e del freddo che sono qualità attive), e non qualità positive. ⁷⁸ Anche questa volta, Parigi B riporta lo stesso errore presente in Osimo B, senza effettuare alcuna correzione.

Inoltre, molto spesso, nella copia di Parigi B incontriamo dei salti *de eodem ad idem* (alcune volte il copista se ne accorge e corregge, altre volte no), oppure dei fraintendimenti nella lettura o degli errori nello scioglimento delle abbreviazioni. Per esempio, al foglio 28v troviamo un riferimento a Niccolò Leonicensi («Leonicensus»),

⁷⁴ Osimo, f. 23r.

⁷⁵ Parigi, f. 31r.

⁷⁶ Osimo, f. 35v.

⁷⁷ Parigi, f. 56v.

⁷⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, IV, 378b10-15.

anziché a Niccolò Leonico Tomeo («Leonicus»).79 In un altro caso, al foglio 35v, il copista scioglie male l'abbreviazione e riporta in modo errato un lemma aristotelico: egli scrive «Vult etiam omnes colores in numeris», anziché «Vel etiam omnes colores in numeris».⁸⁰ In un altro caso ancora, al foglio 37v, leggiamo «Alexander autem deducit Leonicus, et credo fuit Alexander»: anche qui, evidentemente, il copista scioglie male l'abbreviazione («al.») e scrive «Alexander», anziché «aliter».⁸¹

La copia B del codice di Osimo si interrompe a metà del foglio 37v. Dal fascicolo successivo, cioè dal foglio 45r, ricomincia il testo della copia A – subito dopo il paragrafo sbarrato in fase di assemblaggio.⁸² La copia di Parigi B continua a seguire l'andamento del codice di Osimo, tralasciando il paragrafo sbarrato: evidentemente, il copista aveva in mano l'intera redazione di Osimo già assemblata (Osimo A e Osimo B). Questo è testimoniato da una leggera discrepanza che incontriamo in Parigi B alla lezione 28, dove leggiamo: «Haec dicta sufficiant de primo discernendo propositio. Sequitur secundum. Secundum disserendum quod promissi [...]».⁸³ Nella prima frase si utilizza il verbo *discerno*, mentre nella seconda compare il verbo *dissero*, facendo riferimento ad un «secondo argomento da discutere». Questa differenza non è dovuta ad una scelta lessicale da parte del copista, bensì al fatto che egli stava trascrivendo alla lettera l'intera redazione di Osimo: la copia di Osimo B termina al foglio 37v con la frase «Haec dicta sufficiant de primo discernendo propositio. Sequitur secundum»; la copia di Osimo A riparte al foglio 45r, dopo il paragrafo sbarrato, con «Secundum disserendum quod promissi». In altre parole, Osimo B utilizza il verbo *discerno*, mentre Osimo A impiega il verbo *dissero*.⁸⁴ Il copista di Parigi B, che aveva in mano le due copie di Osimo già assemblate, trascrive alla lettera prima una e poi l'altra, senza prestare troppa attenzione a quanto stava leggendo.

La diretta provenienza di Parigi B dal codice di Osimo è confermata anche da un altro caso, che incontriamo alla lezione 45. Nella copia di Osimo A leggiamo:

⁷⁹ Parigi, f. 28v: «Ideo melius Leonicens, et est forte Alexander»; Osimo, f. 22v: «Ideo melius Leonicus, et est forte Alexander». L'errore è evidente, dato che più volte Pomponazzi, con formule simili, riporta l'opinione di Leonico Tomeo, insinuando che provenga da Alessandro d'Afrodisia.

⁸⁰ Cfr. Osimo, f. 25r; ARISTOTELE, *De sensu*, 440a3.

⁸¹ Parigi, f. 37v; Osimo, f. 26r.

⁸² Si veda *supra*, pp. 52-53.

⁸³ Parigi, f. 60r.

⁸⁴ Questo è evidente anche nel paragrafo sbarrato di Osimo A, dove si legge: «Haec de primo disserendo propositio» (Osimo, f. 45r). Si veda *supra*, pp. 53-54.

Si ergo odor sit qualitas tertia, quomodo potest imaginari quod producat ~~odore~~ *realiter* in medio* <sine alteratione>, cum ad illud requiratur alteratio, et illa non sit nisi ad qualitates tertiae speciei?⁸⁵

Il copista si accorge subito di aver compiuto un salto *de eodem ad idem* e cancella l'espressione «*odore* *realiter*».⁸⁶ Poi, prosegue nella trascrizione, ma salta una locuzione dopo «in medio»; inserisce dunque un segno di rimando, e in nota marginale scrive: «sine alteratione».

Lo stesso passo viene così riportato in Parigi B:

Si ergo odor sit qualitas tertia, quo modo potest imaginari quod producat in medio ~~cum ad illud requiratur alteratio~~ sine alteratione, cum ad illud requiratur alteratio et illa non sit nisi ad qualitates tertiae speciei?⁸⁷

Il copista trascrive alla lettera la copia di Osimo A, tralasciando l'errore sbarrato («*odore* *realiter*»). Tuttavia, non si accorge che dopo «in medio» c'è un segno di rimando, e procede scrivendo «cum ad illud requiratur alteratio». A quel punto, giunto al termine della riga, trova a margine la nota di rimando («sine alteratione»): realizza quindi di aver saltato qualcosa, cancella quanto scritto e riparte («in medio sine alteratione, cum ad illud requiratur alteratio et illa non sit nisi ad qualitates tertiae speciei?»).

In conclusione, possiamo affermare che la copia di Parigi B dipende direttamente dall'intera redazione di Osimo. In alcuni casi vengono ripetuti i medesimi errori; in altri, invece, vengono saltate alcune parti del testo (omissioni involontarie o salti *de eodem ad idem*); in altri ancora, vengono integrate nel corpo del testo le note segnalate a margine. La copia di Parigi B, inoltre, non fornisce alcuna informazione aggiuntiva rispetto alla redazione di Osimo. Le uniche eccezioni sono una nota marginale che compare al foglio 59v («Nicolettus praeceptor Pomponacei») e non è presente in Osimo B, e una nota marginale al foglio 73v («Argumento a destructione praedicati ad destructionem subiecti») che non si trova in Osimo A. In entrambi i casi, però, i riferimenti a margine

⁸⁵ Osimo, f. 68r.

⁸⁶ Nella frase successiva, infatti, si legge: «Non enim videtur imaginabile quod proveniat odor *realiter* ad tantam distantiam» (*ibid.*).

⁸⁷ Parigi, f. 98v.

sono del tutto superflui e insufficienti a stabilire l'indipendenza di Parigi B, perché ripetono esattamente quanto si legge nel corpo del testo: il copista potrebbe benissimo aver inserito queste due note di sua spontanea volontà.

Nel complesso, la copia di Parigi B è identica alla redazione di Osimo, fatta eccezione per le modifiche apportate successivamente, alle quali il copista di Parigi B non aveva accesso. Nel codice di Parigi confluiscono dunque due diverse famiglie: Parigi A (ff. 1r-20v e 23r-27v) trasmette alcune lezioni della famiglia α (alla quale appartiene anche la copia di Milano), cioè le prime dieci lezioni, parte della lezione 11, parte della lezione 12 e tutta la lezione 13; Parigi B (ff. 21r-22r e 27v-120v) conserva molte lezioni della famiglia γ (alla quale appartiene l'intera redazione di Osimo), cioè parte della lezione 11, parte della lezione 12 e tutte le lezioni dalla 14 alla 53. Per quanto riguarda la famiglia β , l'unica testimonianza disponibile rimane quella trasmessa dalla copia di Arezzo, la quale, però, si interrompe poco dopo l'inizio della lezione 23.⁸⁸ Il cerchio dunque si restringe ulteriormente e, da quel momento in poi, le uniche copie a disposizione (cioè le uniche copie complete) restano quelle della famiglia γ , ovvero quelle di Osimo e Parigi.

La seguente tabella fornisce una sintesi sulle lezioni e le date riportate del corso pomponazziano, con riferimento alle famiglie e alle redazioni dalle quali sono tramandate.

Lezione	Data	Famiglia	Redazioni
1	Giovedì 24 novembre 1524	α - β - γ	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo.
2	Sabato 26 novembre 1524	α - β - γ	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo
3	Lunedì 28 novembre 1524	α - β - γ	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo
4	Martedì 29 novembre 1524	α - β - γ	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo
5	Giovedì 1 dicembre	α - β - γ	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo

⁸⁸ Arezzo, f. 309v.

6	Venerdì 2 dicembre 1524	$\alpha\text{-}\beta\text{-}\gamma$	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo
7	Sabato 3 dicembre 1524	$\alpha\text{-}\beta\text{-}\gamma$	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo
8	Lunedì 5 dicembre 1524	$\alpha\text{-}\beta\text{-}\gamma$	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo
9	Venerdì 9 dicembre 1524	$\alpha\text{-}\beta\text{-}\gamma$	Parigi, Milano, Arezzo, Osimo
10	Sabato 10 dicembre 1524	$\alpha\text{-}\beta\text{-}\gamma$	Parigi, Milano (parziale), Arezzo, Osimo
11	Lunedì 12 dicembre 1524	α (parziale)- $\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
12	Mercoledì 14 dicembre 1524	α (parziale)- $\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
13	Giovedì 15 dicembre 1524	α (parziale)- $\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
14	Sabato 17 dicembre 1524	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
15	Lunedì 19 dicembre 1524	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
16	Martedì 20 dicembre 1524	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
17	Sabato 7 gennaio 1525 ⁸⁹	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
18	Lunedì 9 gennaio 1525	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
19	Mercoledì 11 gennaio 1525	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
20	Giovedì 12 gennaio 1525	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
21	Venerdì 13 gennaio 1525	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
22	Sabato 14 gennaio 1525	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo, Osimo, Parigi
23	Lunedì 16 gennaio 1525	$\beta\text{-}\gamma$	Arezzo (parziale), Osimo, Parigi
24		γ	Osimo, Parigi
25		γ	Osimo, Parigi
26		γ	Osimo, Parigi
27		γ	Osimo, Parigi
28		γ	Osimo, Parigi
29	2 marzo 1525	γ	Osimo, Parigi
30		γ	Osimo, Parigi

⁸⁹ A margine si legge: «Hucusque perventum est die 20 decembris 1524 in Vigilia Sancti Thomae. Factae fuerunt vacationes propter nativitatem Domini» (ivi, f. 294v).

31		γ	Osimo, Parigi
32		γ	Osimo, Parigi
33		γ	Osimo, Parigi
34		γ	Osimo, Parigi
35		γ	Osimo, Parigi
36		γ	Osimo, Parigi
37		γ	Osimo, Parigi
38	14 marzo 1525	γ	Osimo, Parigi
39		γ	Osimo, Parigi
40		γ	Osimo, Parigi
41		γ	Osimo, Parigi
42		γ	Osimo, Parigi
43		γ	Osimo, Parigi
44		γ	Osimo, Parigi
45	23 marzo 1525	γ	Osimo, Parigi
46	27 marzo 1525	γ	Osimo, Parigi
47		γ	Osimo, Parigi
48		γ	Osimo, Parigi
49		γ	Osimo, Parigi
50		γ	Osimo, Parigi
51		γ	Osimo, Parigi
52		γ	Osimo, Parigi
53	6 aprile 1525	γ	Osimo, Parigi

Da questa analisi emerge con chiarezza il ruolo fondamentale ricoperto dalla redazione di Osimo nella trasmissione dell'*Expositio libelli De sensu et sensato* di Pomponazzi. D'altra parte, non è facile stabilire con certezza se le tre famiglie siano riconducibili a due o tre *reportationes* diverse. Affidandoci alla testimonianza di Domenico Bonfioli, possiamo però affermare che la famiglia γ deriva da una *reportatio* autonoma, raccolta da lui stesso mentre assisteva alle lezioni di Pomponazzi.⁹⁰ Le famiglie α e β potrebbero invece provenire sia da una stessa *reportatio*, trasmessa in due subarchetipi distinti, sia da due diverse *reportationes*: in ogni caso, esse testimoniano

⁹⁰ Si veda *infra*, pp. 77-78.

l'esistenza di "appunti" diversi da quelli raccolti da Bonfioli.⁹¹ Delle tre famiglie che abbiamo individuato, la famiglia γ è certamente la più completa ed interessante. Tuttavia, almeno fino alla lezione 13, bisogna tener presenti anche le varianti delle famiglie α e β ; poi, dalla lezione 14, vengono meno i testimoni della famiglia α ; infine, dalla lezione 23 alla lezione 53, la famiglia γ resta l'unica disponibile – attraverso la redazione di Osimo e la copia di Parigi B. Data la diretta dipendenza di Parigi B dalla redazione di Osimo, nonché la presenza autorevole di Bonfioli, possiamo attribuire a quest'ultima un ruolo primario in vista di un'edizione dell'*Expositio libelli De sensu et sensato*.

4. Un allievo di Pomponazzi: Domenico Bonfioli

La figura di Domenico Bonfioli (*Dominicus Bonusfilius*) risulta oggi praticamente sconosciuta. Le prime notizie sulla nobile famiglia «de' Bonfioli», o «de Bonfiglioli», sono state raccolte da Pompeo Scipione Dolfi nella *Cronologia delle famiglie nobili di Bologna*.⁹² Egli racconta che i Bonfioli, probabilmente imparentati con la famiglia Orsucci di Lucca e con i Bonfiglioli di Imola, a causa delle guerre civili si spostarono prima a Ferrara e poi, nel 1458, a Bologna, con «Nascimbene figlio di Pietrobono Bonfioli Cittadino Ferrarese». Il trasferimento a Bologna fu probabilmente facilitato dai legami con un'altra importante famiglia bolognese, ovvero quella dei Malvezzi.⁹³ Da questa famiglia, all'inizio del 1500, nacque Domenico, figlio di Nicolò Bonfioli e Dorotea (o Lucrezia) Fontana.⁹⁴ Le uniche notizie biografiche su Domenico sono legate alla sua carriera accademica. Il 6 luglio 1528 si addottorò *in artibus et medicina* a Bologna, dove divenne subito un *collegiatus*, e insegnò *logica de mane* tra il 1529 e il 1532. L'anno

⁹¹ La discreta somiglianza di certi luoghi lascia pensare che i subarchetipi delle due famiglie provenissero da due distinte *reportationes*. Tuttavia, non sono stati riscontrati elementi sufficienti a confermare questa ipotesi.

⁹² POMPEO SCIPIONE DOLFI, *Cronologia delle famiglie nobili di Bologna. Con le loro Insegne, e nel fine i Cimieri. Centuria prima, con un breve Discorso della medesima Città di Pompeo Scipione Dolfi nobile bolognese*, G. Battista Ferroni, Bologna 1670, pp. 201-208.

⁹³ Paolo Bonfioli, figlio di Nascimbene, era sposato con Francesca Malvezzi e con lei giunse a Bologna nel 1461 (cfr. *ivi*, p. 202). Alcuni documenti della famiglia Bonfioli sono oggi conservati nel fondo Malvezzi-Campeggi dell'Archivio di Stato di Bologna.

⁹⁴ Egli ricevette lo stesso nome del nonno, figlio di quel Paolo Bonfioli citato nella nota precedente. Sul nome della madre, c'è qualche dubbio: secondo Dolfi, si chiamava Dorotea, mentre Giovanni Fantuzzi parla di Lucrezia Fontana (GIOVANNI FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, 9 voll., Stamperia di San Tommaso d'Aquino, Bologna 1782, II, p. 299).

seguinte passò alla cattedra di *philosophia extraordinaria* fino al 1536: in questi anni, lesse il *De caelo et mundo* (1532-1533), il *De anima* (1533-1534), la *Fisica* (1534-1535) e, di nuovo, il *De caelo et mundo* (1535-1536).⁹⁵ Il 16 novembre del 1536 si trasferì a Padova, dove insegnò logica *in primo loco*, con un salario di 100 fiorini.⁹⁶ Nel 1540 tornò a Bologna per insegnare medicina *in nonis*, per un anno, poi medicina teorica *de mane* fino al 1550. Tra il 1550 e il 1551 tornò ad insegnare medicina *in nonis*, prima di ritirarsi definitivamente dal mondo accademico.⁹⁷ Morì in una sua villa nel 1571 e fu sepolto nella chiesa di Santa Cecilia a Bologna.⁹⁸

Degli scritti di Bonfioli, Dolfi menziona soltanto un commento in quattro volumi ai *Topici* di Aristotele (Bologna, 1531), mentre Antonio Bumaldi (pseudonimo di Ovidio Montalbani) riferisce di alcuni manoscritti di filosofia da lui elaborati e messi a disposizione di alcuni uomini di cultura dell'epoca.⁹⁹ Tra questi codici c'era probabilmente il 18. L. 44 di Osimo. A questi documenti, si aggiungono due opere a stampa da lui annotate: una copia del *Tractatus celeberrimus de febribus* (Lione, 1507) di Marsilio Santasofia, conservata alla Wellcome Library di Londra; una copia della seconda edizione dell'*Opera singulare contra l'astrologia divinatrice* (Venezia, 1513) di Girolamo Savonarola, ad oggi in possesso dall'antiquario Bernard E. Seacombe.¹⁰⁰ Entrambe presentano diverse note marginali e una nota di possesso finale, dove si legge rispettivamente: «Dominicus Bonusfilius 1537, Patavii» e «Dominicus Bonusfilius 1539». Non c'è dubbio che la mano che ha annotato questi due volumi sia la stessa che ha redatto gran parte del materiale contenuto nel codice 18. L. 44 di Osimo.

⁹⁵ DALLARI, *I rotuli dei lettori*, p. 65.

⁹⁶ JACOPO FACCIOLATI, *Fasti Gymnasi Patavini*, Tipografia del Seminario presso Giovanni Manfrè, Padova 1757, p. 296.

⁹⁷ DAVID A. LINES, *Natural Philosophy in Renaissance Italy: The University of Bologna and the Beginnings of Specialization*, «Early Science and Medicine», 6/4 (2001), pp. 267-323 (in particolare, p. 310).

⁹⁸ FANTUZZI, *Notizie*, p. 299; MAZZETTI, *Repertorio*, p. 65.

⁹⁹ DOMENICO BONFIOLI, *Commentaria in quatuor volumina Topicorum Aristotelis cum novo textu Iacobi Fabri*, Giovanni Battista Faelli, Bologna 1531. Cfr. DOLFI, *Cronologia*, p. 203; ANTONIO BUMALDI, *Bibliotheca Bononiensis*, Tipografia degli eredi di Vittorio Benacci, Bologna 1641, p. 59.

¹⁰⁰ MARSILIO SANTASOFIA, *Tractatus celeberrimus de febribus*, François Fradin, Lione 1507; GIROLAMO SAVONAROLA, *Opera singulare contra l'astrologia divinatrice*, Lazzaro Soardi, Venezia 1513. Ringrazio Bernard E. Seacombe, nipote di Carl Ewald Rappaport (fondatore dell'omonima libreria antiquaria), per avermi gentilmente fornito le immagini delle pagine del volume contenenti le annotazioni di Bonfioli.

Durante i suoi studi all'Università di Bologna, Bonfioli poté seguire l'ultimo corso pomponazziano sul *De sensu et sensato* di Aristotele, come lui stesso racconta in una bozza di lettera autografa presente nel codice 18. L. 44 di Osimo, dove si legge:

Dalla sua Signoria attendevo anche l'indice dei testi che desiderava avere tra gli scritti di Pomponazzi e quelli bolognesi, quali io stesso avevo raccolto, non certo per virtù, mentre egli teneva il corso sui *Parva naturalia*. Infatti, tra le opere di Aristotele che ho potuto esaminare o comprendere, ho sempre tenuto in gran considerazione questi trattati e ne ho tratto molto piacere. Sembrano, infatti, essere ricolmi di sapere e giovare non solo alla filosofia, ma anche all'arte medica [...]. Perciò quelle dispense, che le ho potuto inviare, le ho raccolte in questo unico testo, come ho potuto, da Pomponazzi, il quale venne a mancare quell'anno, prima che potesse portare a compimento i corsi sui *Parva naturalia*. Perciò se saprò che queste sono di gradimento alla sua Signoria, che, come vedo, da quell'uomo studioso che è, apprezza le fatiche di tutti, questa estate non smetterò di lavorare finché non riuscirò a mandarle gli schemi e i diagrammi dell'intero volume dei *Parva naturalia*, così come sarò in grado di metterli assieme. Vi è però un primo trattato in questo libro dei *Parva naturalia*, ed è il *De sensu et sensato*, o piuttosto sui sensi e l'oggetto dei sensi.¹⁰¹

Questa lettera conferma che Bonfioli prese parte all'ultimo corso pomponazziano sul *De sensu et sensato*, raccogliendo personalmente i propri appunti, contenuti nel codice di Osimo. Dal suo anonimo corrispondente egli attendeva di sapere quali tra questi materiali potessero essere di suo interesse. Il corso terminò il 6 aprile 1525. Bonfioli però riferisce che il maestro non poté terminare l'esposizione dei *Parva naturalia* perché colto da morte – avvenuta il 18 maggio 1525: questo ci fa supporre che Pomponazzi avesse già iniziato a leggere il secondo trattato dei *Parva naturalia*, ovvero il *De memoria et reminiscentia* nel periodo di tempo che intercorre tra l'ultima lezione sul *De sensu* e la data della sua morte. L'ipotesi poi sembrerebbe trovare conferma nel fatto che, subito

¹⁰¹ Osimo, f. 83r: «Expectabam pariter et a Magnificentia vestra (*con. indicem*) eorum, quae vellet ex scriptis Pomponatii atque ex bononia, qualia ego met, ipso docente, collegeram in *Parvis naturalibus*, non quidem virtute. Ea enim semper inter ea quae ab Aristotele videre potui aut intelligere, magnifici atque illis sum delectatus. Doctrinam enim maximam sapere videntur, et prodesse, nedum philosophiae, immo et arti etiam medicae [...]. Ideo eas, ut potui, in hoc uno collegi, quem tibi tradere potui ex Pomponatio, qui anno illo defecit, priusquam *Parva illa naturalia* perficere posset. Quod si haec tuae Magnificentiae grata esse cognovero, cui video omnium labores homini studioso fore tales, non cessabo hac aestate prius quam totius voluminis *Parvorum naturalium* tibi dederò tabellas aut arbores, quales colligere poterò. Est autem huius libri *Parvorum naturalium* princeps, videlicet *De sensu et sensato* seu de sensu et sensibili». Cfr. GRACIOTTI, LUCCHETTI, *Pietro Pomponazzi*, p. 130.

dopo l'*Expositio libelli De sensu et sensato*, nel codice 18. L. 44 è conservato un commento al *De memoria et reminiscentia* (ff. 95r-105v), dove si incontrano numerosi riferimenti al maestro Pomponazzi.¹⁰² L'autore di questo commento è verosimilmente lo stesso Bonfioli, il quale forse utilizzò gli appunti raccolti durante le ultimissime lezioni del maestro per redigere il proprio commento al *De memoria*. Oltre a questo, la lettera di Bonfioli descrive un lavoro concepito non soltanto per uso privato, ma anche per una qualche forma di pubblica circolazione, benché molto più circoscritta rispetto a quella che potrebbe seguire ad una pubblicazione a stampa: all'anonimo corrispondente, Bonfioli promette di inviare schemi e diagrammi sull'intera collezione dei *Parva naturalia*, cominciando dai materiali relativi al *De sensu et sensato*.¹⁰³

Nella lettera Bonfioli sottolinea il valore dei *Parva naturalia* non soltanto per gli studi filosofici, ma anche per l'arte medica – alla quale, verosimilmente, il suo anonimo corrispondente poteva essere interessato. In questo senso, oltre all'esposizione pomponazziana vera e propria, assumono un ruolo centrale anche tutti quegli elementi paratestuali che vengono menzionati nel passo citato e nel seguito della lettera, e che di fatto compaiono nel manoscritto: indice (*index*), tabelle (*tabellae*), diagrammi ad albero (*arbores*), epilogo (*epilogus*), annotazioni (*annotationes*) e appendici (*corollaria*).¹⁰⁴ Estranei alle parole di Pomponazzi, tali elementi furono inseriti da Bonfioli per favorire la navigazione tra questi materiali e facilitarne la consultazione. Non si trattava soltanto di trasmettere le parole del *magister*, come avrebbe potuto fare un qualsiasi copista, bensì di allestire una sorta di manuale che potesse essere utilizzato in futuro a seconda delle esigenze, agevolando il passaggio dalla conoscenza teorica all'applicazione pratica. Questo aspetto non è per nulla secondario, soprattutto se teniamo in considerazione il fatto che, all'Università di Bologna, Pomponazzi aveva davanti a sé una platea di futuri medici, obbligati a seguire i corsi di filosofia naturale in quanto propedeutici alla medicina. Lo stesso Bonfioli raggiunse l'apice della sua carriera insegnando medicina. Organizzare al meglio questi appunti significava, dunque, avere un fondamentale strumento di lavoro per il futuro.

¹⁰² Nel commento al *De memoria et reminiscentia* incontriamo espressioni come: «ut bene etiam dixit Pomponatius», «vide Pomponatium hic plura» (Osimo, f. 95r); «vide hic Pomponatium hoc in alia lectione» (ivi, f. 96v); «haec praeceptor», «sed respondet praeceptor», «Aliter, inquit praeceptor, dicere nescio» (ivi, f. 97v). Cfr. NARDI, *Studi*, pp. 85-86.

¹⁰³ Si veda fig. 7 e 8 in appendice 3, *infra*, pp. 300-301.

¹⁰⁴ Osimo, f. 83r-v.

L'*Expositio libelli De sensu et sensato* raccolta da Bonfioli è chiaramente il risultato di un lungo processo, non facile da ricostruire, iniziato nelle aule universitarie e portato avanti in privato, forse anche con l'aiuto di qualche copista di professione. Di certo, nella fase finale, Bonfioli revisionò personalmente l'intero documento, correggendo il testo dove necessario e aggiungendo note marginali e interlineari di vario genere: alcune avevano lo scopo di integrare parti mancanti del testo con segni di rimando; altre di fornire le coordinate specifiche dai passi citati da Pomponazzi; altre ancora di suddividere e organizzare il testo, così da renderne più agevole la consultazione. Oltre a questi *marginalia*, per così dire "anonimi", ce ne sono poi alcuni firmati da Bonfioli tramite le iniziali del suo nome («D. B.»), quasi a voler sottolineare il proprio personale intervento: qui troviamo ulteriori riferimenti bibliografici, argomentazioni e commenti personali, molto spesso in linea con l'esposizione del maestro, ma talvolta anche in netto contrasto. Queste note sono certamente le più significative, in quanto rivelano il coinvolgimento intellettuale dello studente-lettore-autore dinanzi alle parole del *magister*.

Una nota particolarmente curiosa si incontra nel margine sinistro del verso del sesto foglio. Pomponazzi stava spiegando che, secondo Aristotele, la vista, l'udito e l'olfatto sono necessari per gli animali che sono capaci di movimento locale. A tal proposito, Pomponazzi si chiedeva se tutti e tre i sensi fossero effettivamente necessari a questi animali, oppure se fosse sufficiente possederne almeno uno. Questa seconda ipotesi gli sembrava più convincente: infatti, per esperienza, sappiamo che vi sono alcuni animali che, pur essendo privi del senso della vista, sono perfettamente in grado di spostarsi da un luogo all'altro.¹⁰⁵ A questo punto, Bonfioli interviene a margine, fornendo la propria opinione al riguardo:

Si può anche dubitare del fatto che il senso dell'olfatto sia o meno presente nell'intera specie animale, perché, secondo Aristotele, esso è massimamente affine al sapore, che è l'oggetto del gusto, senso necessario. Tuttavia, rispetto agli individui, non c'è dubbio, e io stesso ho visto che molti uomini ne erano privi: così era un certo dottore delle arti e di medicina, cioè l'eccellente

¹⁰⁵ Pomponazzi riportava l'esempio della talpa, utilizzato da Aristotele in *Historia animalium* (I, 491b29-30; IV, 533a1-5) e ripreso da Galeno nel *De usu partium*, XIV, 6 (cfr. GALENO, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, 2 voll., a cura di Margaret Tallmadge May, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.) 1968, II, p. 629).

maestro Giustiniano Fantino, a me molto caro; e così anche la signora Bartolomea, sorella di mio padre, e la signora Catelina, mia sorella, delle quali io posso testimoniare con certezza. D. B.¹⁰⁶

Seguendo quanto detto da Pomponazzi, Bonfioli sottolinea che la questione si pone non soltanto per il senso della vista, ma anche per quello dell'olfatto. Infatti, secondo Aristotele, esso è strettamente legato al senso del gusto, il quale è sicuramente necessario alla sopravvivenza dell'animale perché finalizzato al nutrimento: di conseguenza anche l'olfatto sembrerebbe essere indispensabile per la specie animale. Tuttavia, se si considerano i singoli individui, non c'è dubbio che molte persone riescano a sopravvivere pur mancando del senso dell'olfatto. A conferma di ciò, Bonfioli fa appello alla propria esperienza personale, citando tre casi da lui incontrati in prima persona: il suo professore Giustiniano Fantino, sua zia Bartolomea e sua sorella Catelina.

Su Bartolomea e Catelina non è stato possibile trovare ulteriori informazioni. Per quanto riguarda Fantino, invece, sappiamo per certo che insegnò logica, filosofia e medicina (sia teoretica che pratica) all'Università di Bologna, fino al 1524.¹⁰⁷ Nardi ricorda che proprio a Bologna, egli fu tra i promotori (*promotores*) per il dottorato del celebre Ludovico Boccadiferro, conseguito il 15 marzo del 1516.¹⁰⁸ Bonfioli ebbe probabilmente modo di conoscere Fantino proprio in questi ultimi anni del suo insegnamento. Ad ogni modo, egli testimonia per certo che, tanto il suo caro maestro Fantino, quanto la zia Bartolomea e la sorella Catelina erano privi di olfatto: dunque, Pomponazzi ha ragione nell'affermare che per gli animali capaci di movimento locale non è necessario il possesso di vista, udito e olfatto, ma è sufficiente disporre di almeno uno di questi sensi. Questi riferimenti personali, inoltre, accompagnati dall'espressione «de quibus certe scio ego», suggeriscono ulteriormente che questi materiali non erano concepiti da Bonfioli esclusivamente per un uso privato.

Oltre all'*Expositio libelli De sensu et sensato*, nel codice 18. L. 44 di Osimo sono conservate *reportationes* di altri corsi pomponazziani: una *reportatio* frammentata

¹⁰⁶ Osimo, f. 6v: «De olfatu etiam est dubitatio in tota specie, quoniam, ut dicit Aristoteles, habet maximam affinitatem cum sapore, qui est obiectum gustus necessari. De individuus autem non est dubium, et vidi multos homines non olfacere. Sic fuit quidam doctor artium et medicine, excellens Magister Iustinianus Fantinus mihi affectus. Item Domina Bartholomea soror patris mei et Domina Chatelina, soror mea, de quibus certe scio ego. D. B.».

¹⁰⁷ GIOVANNI NICOLÒ PASQUALI ALIDOSI, *I dottori bolognesi di teologia, Filosofia, Medicina e d'Arti Liberali. Dall'anno 1000 per tutto marzo del 1623*, Nicolò Tebaldini, Bologna 1623, p. 98.

¹⁰⁸ NARDI, *Studi*, p. 321.

dell'*Expositio in libros Metheororum* (ff. 106r-126r), svolta tra il 1522 e il 1524; il corso sul *Liber septimus de physico auditu* (ff. 182r-222r), tenuto tra il 1517 e il 1518; una *reportatio* parziale dell'*Expositio libri de generatione et corruptione* (ff. 224r-287v), svolta con un periodo di interruzione tra il 1519 e il 1522.¹⁰⁹ Non è facile stabilire con certezza chi sia l'autore di queste *reportationes*. La mano che le ha trascritte sembrerebbe essere quella di Bonfioli, ma è poco probabile che, già dal 1517, egli fosse presente ai corsi pomponazziani.¹¹⁰ Ad ogni modo, questi materiali vennero da lui raccolti, annotati e conservati, insieme con altri documenti, tra cui un commento di Marco Antonio Dalla Torre al quarto libro dei *Meteorologica* (ff. 129r-179v), preceduto da una *Tabula contentorum in hoc IV Metheororum Marci Antonii Turriani* (f. 128r-v) e un frammento di *expositio* anonima al *De generatione et corruptione* (f. 223r-v), datata 1534.¹¹¹

Una nota particolarmente interessante, racchiusa tra le iniziali di Bonfioli, si incontra alla fine della *quaestio* «An ars Alchymiae sit possibilis», appartenente al corso sui *Meteorologica*.¹¹² Il problema riguardava la possibilità di produrre l'oro attraverso l'arte alchemica, possibilità che, secondo Pomponazzi, non poteva essere esclusa con certezza. Tuttavia, egli dichiarava che, seppur avesse avuto conoscenza dell'arte

¹⁰⁹ Su questi corsi, si veda: ivi, pp. 76-77, 79-81, 83-84; LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, pp. 353-354, 356-357.

¹¹⁰ La durata dei diversi percorsi di studi all'Università di Bologna non è chiara, anche perché gli studenti non erano sempre necessariamente immatricolati. Per quanto riguarda Bonfioli, sappiamo che si addottorò nel 1528, ma non quando iniziò il suo percorso di studi. Tuttavia, in base all'organizzazione degli insegnamenti, si può ipotizzare che il corso di studi in filosofia avesse la durata di tre anni, mentre quello di medicina richiedeva quattro anni (cfr. LINES, *The Dynamics of Learning*, p. 74). Ammettendo che Bonfioli abbia seguito entrambi i percorsi, per un totale di sette anni, il suo ingresso all'università dovrebbe risalire al 1520-1521. In ogni caso, risulta improbabile che egli fosse presente al corso pomponazziano del 1517-1518, ovvero dieci anni prima del suo addottoramento.

¹¹¹ Le notizie su Marco Antonio Dalla Torre sono piuttosto scarse. Sappiamo che nacque a Verona nel 1481 e che si addottorò a Padova (*in artibus* nel 1497 e in medicina nel 1501), dove insegnò medicina teorica e filosofia – in concorrenza con Pomponazzi. Nel 1510 si trasferì all'Università di Pavia per insegnare anatomia ed entrò in contatto con Leonardo da Vinci. In un capitolo *Delle vite de' più eccellenti pittori, scultori et architettori* dedicato a Leonardo, Giorgio Vasari scrive: «Attese dipoi [*i.e.* Leonardo] ma con maggior cura alla notomia degli huomini, aiutato et scambievolmente aiutando in questo M. Marc'Antonio della Torre, eccellente filosofo, che allhora leggeva in Pavia, et scriveva di questa materia, et fu de' primi (come odo dire) che cominciò a illustrare con la dottrina di Galeno, le cose di medicina, et a dar vera luce alla notomia, fino a quel tempo involta in molte et grandissime tenebre d'ignoranza» (GIORGIO VASARI, *Delle vite de' più eccellenti pittori, scultori et architettori*, 3 voll., Giunti, Firenze 1568, I, p. 7). Il commento al quarto libro dei *Meteorologica* di questo medico e anatomista veronese, conservato nel codice di Bonfioli, è l'unica testimonianza ad oggi disponibile di un suo corso universitario. Su Marco Antonio Dalla Torre, si vedano: ALDO MIELI, *Gli scienziati italiani dall'inizio del Medio Evo ai nostri giorni*, 3 voll., Nardecchia, Roma 1921-1923, I, pp. 326-327; AUGUSTO DE FERRARI, *Dalla Torre, Marco Antonio*, «DBI», 32 (1986), pp. 46-48.

¹¹² La *Quaestio de alchimia* è stata pubblicata in PAOLA ZAMBELLI, *Pomponazzi sull'alchimia: da Ermete a Paracelso?*, in *Studi filologici e letterari in memoria di Danilo Aguzzi-Barbagli*, a cura di Daniela Boccassini, Forum Italicum, Stony Brook, New York 1997, pp. 112-122.

alchemica, di certo non l'avrebbe insegnata ai suoi studenti («Ego dico quod si scirem facere, non docerem vos»): le conseguenze di questo sapere, infatti, sarebbero state dannose per l'intera società.¹¹³ In particolare, concludeva Pomponazzi, con la diffusione di un'arte del genere, nessuno avrebbe più coltivato la terra né esercitato altri mestieri, e tutte le arti sarebbero scomparse («Unde si reperiretur alchymia nullus vellet cultivare terram neque aliquod exercitium, nisi illud per quod faceret aurum, et aliae artes perirerent»).¹¹⁴

Riprendendo la conclusione pomponazziana, Bonfioli scrive:

D. Aggiungo che questo non conseguirebbe. Se l'arte diventasse di uso comune, ne conseguirebbe che l'oro non sarebbe più prezioso: infatti, la principale causa per cui è prezioso rispetto alle altre cose è che è raro. Per lo stesso motivo, Aristotele dice nel <primo> libro della *Politica* che, se fosse scoperto qualcuno nella città che avesse una qualche capacità così eccellente da diventare o apparire superiore a tutti gli uomini, e da tutti gli altri essere ammirato, egli non dovrebbe essere ammesso tra i membri della comunità. In primo luogo, perché distrugge l'ordine, per il fatto che supera il principe e non c'è proporzione con gli altri fini. Inoltre, perché è sospetto per il principe. Poi perché, se volesse fare del male, il principe non potrebbe punirlo. E perciò, il principe deve opporsi fin dall'inizio, affinché queste mirabili arti non siano esercitate in alcun modo. Perciò, il principe non deve ammettere <queste arti>, non perché siano impossibili, ma per il fatto che rendono l'uomo pericoloso e sovrumano. B.f.¹¹⁵

Bonfioli concorda con Pomponazzi sul fatto che l'arte alchemica non è necessariamente impossibile. Il problema riguarda piuttosto le conseguenze di un tale sapere per la società. Tali conseguenze, però, non implicherebbero – come voleva Pomponazzi – la scomparsa degli altri mestieri: se infatti si diffondessero le tecniche per la produzione di oro, questo necessariamente perderebbe di valore e le persone finirebbero per abbandonare questo

¹¹³ Osimo, f. 125v.

¹¹⁴ Ivi, f. 126r.

¹¹⁵ *Ibid.*: «D. Addo quod hoc non sequeretur. Sed sequitur, si ars veniret in communem usum, aurum non foret in praecio: nam, praecipua causa cur est in praecio inter alias est quae est rarum. Item, quod dicit Aristoteles in *Politica*, <I> libro, quod si inveniatur aliquis vir in civitate qui haberet aliquam virtutem adeo excellentem, ut fieret seu appareret super homines omnes, et redderetur omnibus aliis admirabilis, quod ille non debet admitti inter partes civitatis. Tum primo quia ordinem tollit civitatis, ratione quod excedit principem et non habet proportionem cum aliis finibus. Tum quod est suspectus principi. Tum quia si vellet mala facere, princeps non posset eum punire. Et ideo debet princeps in initio obsistere ne tales mirabiles artes in aliquo (*con. exerceantur*). Quare non est quod impossibles, sed quod reddunt hominem suspectum et supra humanum, ut principes non debent addmittere. B.f.». Si veda fig. 9 in appendice 3, *infra*, p. 302.

sapere in favore degli altri. Piuttosto, sarebbe problematico se una tale conoscenza fosse nelle mani di una sola persona, perché essa verrebbe considerata come una sorta di divinità, mettendo in discussione il ruolo del principe: questo porterebbe grandi problemi all'interno della società.

Con questa annotazione, Bonfioli ci mostra nuovamente un atteggiamento attivo e impegnato nei confronti delle parole di Pomponazzi, al punto tale che qui, come in diverse altre occasioni, sente il bisogno di correggere le argomentazioni del maestro o semplicemente di aggiustare il tiro. Egli non è certo un semplice copista di professione e non si preoccupa soltanto di conservare o trasmettere questi materiali. Al contrario, legge, trascrive e, soprattutto, pensa con le parole del maestro, annotando di volta in volta quelle riflessioni che gli sembrano più opportune da segnalare – sia per usufruirne lui stesso, che per favorire i futuri lettori.

Tra i documenti di Bonfioli, contenuti nel codice di Osimo, troviamo anche alcune bozze di lettere, scritte durante il soggiorno padovano. Due di queste riguardano la questione del metodo e dell'uso delle definizioni in Platone e Aristotele (*De recta nominum institutione et usu apud Platonem et Aristotelem*), e sono indirizzate ad un corrispondente anonimo.¹¹⁶ In realtà, le due bozze sembrerebbero essere due diverse redazioni della medesima lettera. Nella seconda, Bonfioli racconta di dedicare il tempo libero, quando non è occupato con gli insegnamenti di logica, alle questioni di filosofia che più gli interessano e che si sforza di ricordare attraverso la scrittura. Egli ricorda di aver trattato più volte di questi temi, sia per lettera che in presenza, con il *magister* Sebastiano Foscarini, insegnante della scuola di Rialto, proprio come ora si appresta a fare con il suo corrispondente.¹¹⁷ Oltre a queste due redazioni, ci sono poi tre bozze di lettere di argomento logico indirizzate a Giovanni Battista Goineo, umanista di Pirano

¹¹⁶ Osimo, ff. 87r-90v. Nell'*explicit* della seconda redazione si fa riferimento alla città di Padova (ivi, f. 90v).

¹¹⁷ Ivi, f. 89r: «Recepi iam diu est a plerisque Magnifice Princeps quod plurimum studiis philosophiae oblectaris, quae ego sequor, nisi quantum huius gymnasii causa ad logicen capior, quare inter otia cogor crebro ad illa redire, sed apto simul cum studiis iudices, et scribens memoriae comendare, quae visus sum didicisse, hac ratione Magister Foscarinum olim nobis delegatum molestare consuevi cum litteris, tum praesentia. Postquam tu vero fuisti delegatus, coepi et te cum eum met ordinem observare, rescripsi itaque tibi de quo dixeras me praesente cum Magnifico Rectore Nostro, videlicet de studiis utrisque iurisprudentium et artistarum. At nunc qui cupio ultra plus sequi, ad nostra venio, atque ad nomina in primis. Nam et ab eis cuncta inceptit doctrina». Sulla scuola di Rialto e Sebastiano Foscarini, si vedano: BRUNO NARDI, *La scuola di Rialto e l'umanesimo veneziano*, in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di Vittore Branca, Sansoni, Firenze 1963, pp. 116-135; FRANCO BACCHELLI, *Foscarini, Sebastiano*, «DBI», 49 (1997), pp. 419-421.

(Slovenia) che, intorno al 1537, lasciò l'Università di Bologna per trasferirsi a Padova, dove Bonfioli stava insegnando logica.¹¹⁸

Tutti questi materiali redatti da Bonfioli e contenuti nel codice di Osimo – le *reportationes*, le note marginali e interlineari, gli schemi, le lettere, le annotazioni e i commenti personali – andrebbero approfonditi e studiati con maggiore attenzione, oltre che messi in relazione con gli altri suoi scritti che abbiamo a disposizione.¹¹⁹ In questo capitolo, si è cercato soltanto, per quanto possibile, di fornire una prima introduzione a questo autore, la cui *reportatio* dell'*Expositio libelli De sensu et sensato* rappresenta un documento fondamentale nella ricostruzione dell'ultimo corso pomponazziano. Nel caso di Domenico Bonfioli, mi sembra davvero opportuno considerare *il copista come autore*: ciò significa non ridurlo ad un anonimo copista o ad un qualunque allievo di Pomponazzi, interessato soltanto a riprodurre le parole del maestro; bensì studiarlo in qualità di autore, insegnante e pensatore, appartenente alla cerchia di Pomponazzi e attivo in pieno Rinascimento tra le città di Bologna e Padova.

¹¹⁸ Osimo, ff. 91r-94v. In apertura alla prima lettera, leggiamo: «Aderas mi, Johannes Baptista, quando in libro *Priorum* primo ad eam partem legens perveni, in qua Aristoteles probavit quod converti non possit particularis negativa, inducens pro probatione instantiam» (Osimo, f. 91v). Per maggiori informazioni su Goineo, si veda: SILVANO CAVAZZA, *Goineo, Giovanni Battista*, «DBI», 57 (2001), pp. 562-565, dove, però, non si fa alcuna menzione di Bonfioli e delle tre lettere del codice di Osimo.

¹¹⁹ In particolare, bisognerebbe studiare il suo commento in quattro volumi ai *Topici* di Aristotele, pubblicato a Bologna nel 1531. L'opera presenta numerose epistole dedicatorie, inserite da Bonfioli per ingraziarsi personaggi politici e influenti della città di Bologna, a cominciare da Francesco Guicciardini (1483-1540), che, nell'anno della pubblicazione, aveva ottenuto dal papa Clemente VII l'incarico di governatore e vicelegato della città (cfr. PIERRE JODOGNE, GINO BENZONI, *Guicciardini, Francesco*, «DBI», 56 (2004), pp. 90-104). Oltre all'interesse per i contenuti filosofici, l'opera potrebbe fornire ulteriori elementi di inquadramento storico del suo autore. Lo stesso vale per i testi a stampa sopra menzionati, firmati e annotati da Bonfioli (cfr. *supra*, p. 76).

II. Il *De sensu et sensato* tra anima e corpo

Dico igitur quod medicus hoc modo
subalternatur naturali, quoniam philosophus in
universali res suas considerat, medicus autem
in particulari magis.

Osimo, ms. 18. L. 44, f. 4v

Il corso sul *De sensu et sensato* ebbe inizio il 24 novembre del 1524. In linea con il tradizionale metodo esegetico-pedagogico seguito dai commentatori medievali, Pomponazzi dedica alcune lezioni introduttive – le cosiddette lezioni di *accessus* – alla presentazione all'operetta aristotelica.¹ Anzitutto, egli cerca di inquadrare i *Parva naturalia* all'interno del *corpus Aristotelicum*, riprendendo quanto aveva già esposto in un corso precedente sul primo libro dei *Meteorologica*.²

La filosofia della natura di Aristotele consta di due parti. Da un lato, ci sono tutte quelle opere dedicate agli esseri inanimati, come la *Physica*, il *De coelo et mundo*, il *De generatione et corruptione*, e i *Meteorologica*, delle quali Pomponazzi si era già occupato negli anni precedenti («quos omnes ego vobis absque aliqua interiectione funditus exposueram»). Dall'altro lato, ci sono quelle opere dedicate agli esseri animati, la cui

¹ Pomponazzi aveva certamente ben presenti le indicazioni fornite da Averroè nel *Commento Grande* alla *Fisica*: «Per prima cosa, secondo la consuetudine dei commentatori, bisogna trattare all'inizio dell'opera otto questioni: l'intenzione del testo, l'utilità, l'ordine, la divisione, la proporzione, il metodo della disciplina, il titolo del testo e il nome dell'autore». Si veda AVERROÈ, *De physico audito libri octo*, in Aristotele, *Opera cum Averrois commentariis*, IV, f. 1ra «Primum vero secundum usum glossatorum, dicentium in principio libri octo capitula, scilicet intentionem libri, utilitatem, ordinem, divisionem, proportionem, viam doctrinae, nomen libri, nomen authoris».

² Nel codice di Osimo si legge: «Sicut dictum est anno elapso in prohemio I *Metheororum*» (Osimo, f. 1r). In realtà, Pomponazzi iniziò a commentare il primo libro dei *Meteorologica* nel maggio del 1522 (cfr. NARDI, *Studi*, pp. 83-84).

indagine viene comunemente suddivisa in tre parti: nel *De anima* Aristotele studia il principio formale degli esseri viventi, vale a dire l'anima in se stessa (*secundum se ipsam considerata*); nel *De animalibus* e nel *De plantis* vengono considerati gli esseri viventi nella loro interezza (*secundum totum*), cioè come un composto di anima e corpo; nei *Parva naturalia*, invece, l'anima viene studiata in relazione al corpo, in un'indagine che si profila «meno astratta e generale rispetto alla trattazione dell'anima secondo se stessa, ma più astratta e generale rispetto alla trattazione dell'anima secondo la totalità dell'animale».³

Pomponazzi spiega che i *Parva naturalia* sono una serie di trattatelli, così chiamati per la loro brevità – come indica l'aggettivo latino *parvus* – o per il fatto che si occupano di questioni brevi e indipendenti tra loro («non est una materia continua horum librorum»): in questo senso, il titolo al plurale (*Parva naturalia*) vuole indicare una raccolta di opuscoli di filosofia naturale, e nello specifico, per usare un termine anacronistico, di psicofisiologia aristotelica.⁴ Essi si collocano all'interno del *corpus* aristotelico a metà strada tra l'indagine, più astratta e generale, svolta nel *De anima*, e quella, più concreta e particolare, svolta nei libri sugli animali e sulle piante. Fin qui, i commentatori aristotelici si sono trovati generalmente d'accordo.

1. Ordo librorum: i *Parva naturalia* nel *corpus Aristotelicum*

La prima questione che Pomponazzi si trova ad affrontare è quella relativa all'*ordo librorum*, cioè all'ordine da seguire nello studio della psicologia e della biologia aristotelica. Su questa, i commentatori hanno avuto opinioni contrastanti:

³ Osimo, f. 1r: «Tertia consideratio est media, pertinens ad considerationem de ipsis animalibus, quae est minus abstracta quam consideratio de anima secundum se, et minus etiam generalis; magis autem abstracta, et magis generalis, quam consideratio de anima secundum totum animal, et est una consideratio mixta ex consideratione de anima secundum se et de anima quo ad totum». Per la ricezione dei trattati sugli animali, si vedano: MIGUEL J. C. DE ASÚA, *The Organization of Discourse on Animals in the Thirteenth Century: Peter of Spain, Albert the Great, and the Commentaries on "De animalibus"*, tesi di dottorato, University of Notre Dame, 1991; BAUDOIN VAN DEN ABEELE, *Le "De animalibus" d'Aristote dans le monde latin: modalités de sa réception médiévale*, «Frühmittelalterliche Studien», 33 (1999), pp. 287-318.

⁴ Per la denominazione di *Parva naturalia*, si veda: COSENZA, *Introduzione generale ai Parva naturalia*, in ARISTOTELE, *Parva naturalia*, t. I, pp. 37-46. Per il rapporto tra il *De anima* e i *Parva naturalia*, si vedano: MOREL, *Introduction*, in ARISTOTELE, *Petits traités d'histoire naturelle*, pp. 9-24; CHRISTOPHE GRELLARD, PIERRE-MARIE MOREL, *Présentation*, in *Les Parva naturalia d'Aristote*, pp. 5-9.

Qual è l'ordine di lettura di questi libri? Diverse sono le opinioni, per le quali voglio rinviare al *De anima*. Secondo alcuni, per prima cosa andavano letti i libri sugli animali, poi il *De anima* e infine i *Parva naturalia*: con questa opinione sembra essere d'accordo Averroè nella sua parafrasi del primo libro dei *Meteorologica*, dato che essa piaceva anche a molti tra i greci. Al contrario, altri tra i latini, come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, ponevano al primo posto i libri del *De anima*, poi i *Parva naturalia* e infine il *De animalibus*.⁵

Pomponazzi dichiara subito di non volersi dilungare troppo sulla questione, che compare costantemente nei suoi corsi.⁶ Essendo ben consapevole dell'ampia circolazione che i suoi appunti avevano nell'ambiente bolognese, egli si limita a spiegare che alcuni commentatori, tra cui Averroè e molti dei greci, consideravano i libri sugli animali (e quelli sulle piante) come precedenti al *De anima* e ai *Parva naturalia*, mentre altri ritenevano che il *De anima* fosse al primo posto, seguito dai *Parva naturalia* e dai libri sugli animali.

Soffermiamoci per un momento su questo secondo gruppo. Secondo il codice di Osimo sopra citato, gli «altri» a cui si riferisce Pomponazzi sarebbero i latini, cioè Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Nel codice di Arezzo, però, essi vengono identificati con Alessandro d'Afrodisia e Avicenna, mentre nel codice di Parigi e in quello di Milano, vengono citati Alberto Magno ed Avicenna.⁷ A questa discordanza tra le diverse redazioni abbiamo già accennato nel capitolo precedente.⁸ Proviamo ora a chiarire ulteriormente la questione, confrontando altri corsi universitari bolognesi.

In un corso sul *De anima* del 1514-1515, Pomponazzi aveva sostenuto la necessità di stabilire un ordine nell'enciclopedia delle scienze («Ordo enim necessarius est in scientiis»), che fosse fondato sul piano epistemologico, piuttosto che sulla perfezione

⁵ Osimo, f. 1r: «Quis autem sit ordo legendi istos libros? Diversae sunt opiniones, quas volo omittere ad librum *De anima*. Aliquibus placuit quod primo legendi sint libri *De animalibus*, secundo qui *De anima*, tertio *Parva naturalia*, cui videtur assentiri Averroes in paraphrase primi *Metheororum*, quod etiam placuit pluribus grecis. Aliis autem latinis, ut Albertus et Divus Thomas, ex primo libri *De anima*, secundo *Parva naturalia*, tertio *De animalibus*».

⁶ Nel passo citato Pomponazzi rinvia la questione dell'*ordo legendi* alla lettura del *De anima*. Questa decisione, secondo il codice di Arezzo (f. 264v), sarebbe dovuta al fatto che Pomponazzi non voleva perdere tempo («praetermittam ne tempus conteram») su un problema che egli già aveva affrontato in un altro corso sul *De anima* tenuto a Bologna («de his alias diximus cum legeremus libros *De anima* in hoc gymnasio»). Secondo i codici di Parigi (f. 1v) e Milano (f. 379v), Pomponazzi avrebbe deciso di non trattare in maniera approfondita tale questione, progettando di farlo in futuro («tangam diffuse hanc quaestionem»), qualora avesse avuto nuovamente occasione di leggere il *De anima* («si contingerit unquam legere librum *De anima*»), come già era accaduto altre volte a Bologna («ut alias legi in hoc gymnasio»).

⁷ Arezzo, f. 264v; Parigi, f. 1v; Milano, f. 379v.

⁸ Si veda *supra*, p. 65.

dell'oggetto trattato («loquor hic de ordine doctrinae, et non perfectionis»)⁹. A questo punto egli cominciava ad esporre le diverse opinioni al riguardo. Secondo Avicenna, seguito da quasi tutti i latini («quem fere omnes Latini insequuntur»), lo studio delle piante e degli animali è successivo a quello svolto nel *De anima*; al contrario, secondo Averroè e i greci, al primo posto si troverebbe il *De plantis*, seguito dai libri sugli animali e dal *De anima*.¹⁰ La posizione di Avicenna – proseguiva Pomponazzi – è certamente corretta se si considera il primato dell'anima secondo la gerarchia naturale delle cose («loquendo de ordine naturae»); tuttavia, da un punto di vista pedagogico e conoscitivo, come spiega lo stesso Aristotele, qualche volta è più utile iniziare la ricerca da ciò che per noi è più evidente, piuttosto che da ciò che è primo per natura («non est semper unde natura incipit, unde etiam apparet nobis»): in questo caso, dunque, la posizione di Averroè sembrerebbe preferibile.¹¹ D'altra parte, lo stesso Averroè contraddice Aristotele, che nel primo libro dei *Meteorologica*, antepone l'indagine sugli animali a quella sulle piante.¹²

La stessa questione riemerge nella prima lezione del corso sul *De partibus animalium*, tenuto a Bologna tra il 1521 e il 1524. A proposito del *numerus* e dell'*ordo* dei libri aristotelici di filosofia naturale, Pomponazzi spiegava che i latini e gli arabi si sono espressi in un modo e i greci in un altro («Nam Latini, et ante eos Arabes, uno modo dicunt, alio modo Greci dixerunt»)¹³. Infatti, secondo i greci, i libri sugli animali sono precedenti rispetto al *De anima* e ai *Parva naturalia*; al contrario, secondo Avicenna, l'indagine sull'anima deve essere collocata prima rispetto a quella sugli animali. Anche in questo caso, Pomponazzi privilegia l'ordine proposto dai greci, che, a differenza di quello dei latini, viene presentato agli studenti in modo accurato.¹⁴ Egli, infatti, dichiara fin dall'inizio: «Perciò, se volessimo riportare le affermazioni dei latini, perderemmo

⁹ Si tratta del corso contenuto nel codice 1317 della Biblioteca Angelica di Roma, del quale Luigi Ferri ha pubblicato ampi estratti. Cfr. FERRI, *La psicologia di Pietro Pomponazzi*, p. 94.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ivi, p. 95. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1013a1-4.

¹² FERRI, *La psicologia di Pietro Pomponazzi*, p. 95: «Ad Averroem similiter dicendum est quod verum est quod ordine naturae imperfecta praecedunt perfecta; sed quia non possumus cognoscere plantas nisi cognoscamus organa earum, haec autem non sunt cognita nisi cognitis organis animalium, (hoc est) quare liber *De animalibus* praecedit. Et Aristoteles primo *Metaphysicorum* [sic *Metheororum*] praeponit librum *De animalibus* libro *De plantis*: et ita habet textus graecus. Consuli enim ego Graecos in hoc». Il riferimento aristotelico che Pomponazzi utilizza contro Averroè non è al primo libro della *Metafisica*, come trascrive Ferri, bensì al primo libro dei *Meteorologica* (339a6-9), come si legge nella redazione del medesimo corso contenuta nel ms. lat. 6448 della Bibliothèque nationale de France di Parigi (f. 3v). Interessante notare che Pomponazzi dichiara qui di aver consultato dei grecisti rispetto al passo dei *Meteorologica*.

¹³ POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 3, 9-10.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 6-7, 113-163.

molto tempo e creeremmo confusione: infatti non dicono nulla correttamente. Dunque, tralasciando le loro involuzioni, diremo quello che dicono i greci».¹⁵

In entrambi i luoghi citati viene contrapposto l'ordine di lettura proposto dai greci, e da Averroè, a quello dei latini, e di Avicenna. La stessa opposizione si ritrova nel corso sul *De sensu*: l'opinione dei greci e di Averroè è contraria rispetto a quella di «altri», che nelle tre diverse famiglie vengono rispettivamente identificati con Alberto e Tommaso, Alessandro e Avicenna, Alberto e Avicenna. Benché, come abbiamo visto, le tre varianti siano riconducibili al diverso modo di sciogliere le abbreviazioni, è molto probabile che Pomponazzi abbia realmente citato sia Avicenna che i commentatori latini, cioè Alberto e Tommaso, proprio come aveva fatto nei corsi precedenti.

L'unico riferimento dubbio rimane quello ad Alessandro d'Afrodisia. Come abbiamo visto nell'introduzione, pur non avendo una conoscenza diretta del commento di Alessandro al *De sensu et sensato*, Pomponazzi poggiava ampiamente sul commento al *De sensu* di Tommaso d'Aquino, sulle *Quaestiones* di Jean de Jandun e sul commento di Leonico Tomeo, i quali, come si è detto, facevano largo uso di Alessandro.¹⁶ In questo senso, è molto probabile che Pomponazzi abbia citato anche Alessandro tra i sostenitori della precedenza del *De anima* rispetto ai trattati sugli animali, cioè insieme ad Avicenna e ai latini.¹⁷ La questione però si complica ulteriormente se consideriamo il commento di Alessandro al primo libro dei *Meteorologica*, nel quale egli sembrerebbe proporre una diversa classificazione rispetto a quella fornita nel *De sensu*, ponendo all'inizio della biologica aristotelica i libri sugli animali e sulle piante.¹⁸ In realtà, come ha spiegato René-Antoine Gauthier, la collocazione del *De anima* non emerge chiaramente da questo commento di Alessandro. Tuttavia, continua Gauthier,

¹⁵ Ivi, p. 3, 10-13: «Unde, si vellemus dicta Latinorum referre, multum tempus consumeremus et ingenium confunderemus: nam nihil recte dicunt. Quare, relictis eorum involutionibus, dicemus quae dicuntur a grecis».

¹⁶ Si veda *supra*, p. 38, nota 117.

¹⁷ ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, pp. 18-20.

¹⁸ Nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke leggiamo: «Quaedam iterum post meteorologicum negotium quae sunt naturalis negotii apponit. De animalibus enim, inquit, et plantis, universaliter et sigillatim. Ordinabit autem in ea quae de animalibus theoria et eam quae *De Anima*; adhuc autem eam quae *De Sensu et Sensibilibus*; adhuc autem *De Senectute et Iuventute*, *Longa quae et Brevis Vitabilitate*, et quaecumque alia ab ipso scripta sunt, habentia relationem ad animalia; quorum haec quidem communem de omnibus animalibus theoriam habent, ut puta quae *De Animalibus Historia*, et quae *De Animalium Generatione et Partibus*; adhuc autem quae *De Animalium Progressu et Motu*; haec autem singularia, ut quae *De Memoria et Somno* et *Divinativa in Somno*; plurima enim in his dictorum homini soli existunt» (ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Commentaire sur les Météores d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, a cura di A. J. Smet, Publication Universitaires de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Lovanio, Parigi 1968, pp. 7-8).

[...] in una prefazione al *De partibus animalium*, che verrà tradotta da Guglielmo di Moerbeke, un discepolo bizantino di Alessandro si è espresso nel modo più chiaro possibile: al *De partibus animalium* segue il *De incessu animalium*, al quale segue immediatamente, come vuole la sua clausola (714b22-23), il *De anima* con una parte dei *Parva naturalia*, seguiti infine dal *De generatione animalium* e dal resto dei *Parva naturalia*.¹⁹

Dunque, la posizione che sembra emergere dal commento di Alessandro ai *Meteorologica* e che viene ripresa da un suo anonimo discepolo bizantino è esattamente quella sostenuta da Averroè e dai greci: i libri sugli animali sono precedenti rispetto al *De anima* e ai *Parva naturalia*. Al contrario, secondo Avicenna e i latini, ma anche secondo il commento al *De sensu* di Alessandro, l'indagine sugli esseri viventi deve cominciare con il *De anima*.²⁰

A questo punto, resta da chiedersi se sia possibile o meno che Pomponazzi abbia citato Alessandro insieme ad Avicenna (e, dunque, ai latini), come è riportato dal copista del codice di Arezzo.²¹ Se da un lato non è escluso che Pomponazzi abbia fatto riferimento al commento al *De sensu* di Alessandro, dall'altro è possibile che egli fosse conoscenza della posizione sostenuta da Alessandro nel commento ai *Meteorologica* e che lo annoverasse tra i greci citati al fianco di Averroè: questo è ciò che emerge in una delle due redazioni del corso sul *De partibus animalium*, contenuta nel ms. D 417 inf. della Biblioteca Ambrosiana di Milano, secondo la quale Pomponazzi avrebbe contrapposto la classificazione delle opere aristoteliche proposta da Avicenna (il *De anima* è precedente ai libri sugli animali) a quella sostenuta da Alessandro nel commento ai *Meteorologica*.²² Non possiamo dunque stabilire con certezza se Pomponazzi fosse o meno a conoscenza della diversa classificazione suggerita da Alessandro, ora nel *De sensu* ora nei *Meteorologica*, né tantomeno se abbia citato Alessandro insieme ad Avicenna e ai latini,

¹⁹ RENE-ANTOINE GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant : II. Siger en 1272-1275 Aubry de Reims et la Scission des Normands*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 68/1 (1984), pp. 3-49 (in particolare, p. 8) : «[...] dans une préface au traité *Des parties des animaux*, préface que traduira Guillaume de Moerbeke, un byzantin disciple d'Alexandre s'est exprimé aussi clairement que possible : au traité *Des parties des animaux* fait suite le traité *De la marche des animaux*, auquel fait immédiatement suite, comme le veut sa clausule (714b22-23), le traité de l'âme avec une partie des *Parva naturalia*, suivi enfin par le *De generatione animalium* et le reste des *Parva naturalia*».

²⁰ Per una panoramica generale sulla questione, si veda la nota di Gauthier in TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 4, 38-54. Per la posizione di Avicenna, si veda: AVICENNA, *Liber De anima*, pp. 10-12, 16-43.

²¹ Arezzo, f. 264v: «Alii autem, ut Alexandro et Avicennae, hoc non placuit, sed voluerunt animam in primo loco ponendam».

²² Su questo punto, si veda l'apparato critico di Perfetti in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 7, 161-162.

o magari insieme ad Averroè e ai greci, oppure se semplicemente il copista del codice di Arezzo abbia confuso l'abbreviazione «Al.», riferita ad Alberto, con Alessandro. Ad ogni modo, l'ipotesi di un errore da parte del copista non esclude la possibilità che Pomponazzi fosse a conoscenza – anche soltanto in modo indiretto – della duplice classificazione proposta da Alessandro.

In ogni caso, la questione dell'*ordo librorum* viene qui risolta rapidamente:

Entrambe le opinioni sono sostenibili, non certo perché entrambe furono sostenute da Aristotele, visto che certamente la sua opinione fu soltanto una; tuttavia, poiché ignoriamo quale essa sia, possiamo accettarle entrambe. Del resto, tutti concordano sul fatto che i *Parva naturalia* seguano il *De anima*, dato che la conoscenza di quest'ultimo contribuisce largamente alla comprensione di quelli.²³

Trattando dei *Parva naturalia*, e nello specifico del *De sensu et sensato*, Pomponazzi aveva come unico interesse quello di sottolineare la posteriorità ed il legame con il *De anima*, senza preoccuparsi troppo della loro collocazione rispetto ai libri sugli animali.

Egli, infatti, sposta subito l'attenzione dei suoi studenti su un'altra questione, cioè quella relativa all'ordine interno dei *Parva naturalia* e al loro specifico rapporto con il *De anima*:

Questi libri hanno numerose suddivisioni, perché diverse sono le facoltà dell'anima, cioè quella vegetativa, quella sensitiva e quella locomotiva. Invece la facoltà intellettuale non rientra in questa considerazione, come giustamente dice Tommaso, poiché nella trattazione mediana ci si occupa dell'anima secondo determinate operazioni rispetto a determinati organi, cosa che non può avvenire riguardo all'intelletto, dato che quello non è atto di nessun corpo. E perciò Tommaso ha giustamente detto che Aristotele, dopo il *De anima*, non ha scritto un libro sull'intelletto e sugli intelligibili, come invece ha fatto per il *De sensu et sensato*.²⁴

²³ Osimo, f. 1v: «Et utraque opinio est bene sustentabilis, non quod utraque sit opinio Philosophi, quoniam certum est quod illa est tantum una; tamen quia eam ignoramus, utraque possumus tenere. Omnes tamen conveniunt quod isti [i.e. *Parva naturalia*] sequuntur librum *De anima*, quoniam his plurimum confert cognitio illius»

²⁴ *Ibid.*: «Hi autem libri sunt multipliciter partiti, quoniam plures sunt potestates animae, scilicet vegetativa, sensitiva, et secundum locum motiva. Intellectiva autem non cadit sub hac consideratione, ut bene inquit Divus Thomas, quoniam in consideratione media fit sermo de anima secundum determinatas operationes ad determinata organa, quod non potest fieri de intellectu, quoniam ille nullius corporis actus est. Et ideo bene dicit Thomas quod Philosophus post librum *De anima* non fecit libellum de intellectu et intelligibili, sicut *De sensu et sensato*».

I *Parva naturalia* hanno per oggetto le diverse facoltà dell'anima, considerate nella loro relazione con gli organi corporei. Per questo motivo non compare alcun trattato dedicato all'intelletto e agli intelligibili: l'intelletto, infatti, non è atto di nessun corpo («ille nullius corporis actus est»), cioè è indipendente da qualsiasi organo corporeo.²⁵ Questa affermazione, che ricorre in tutte le redazioni del corso pomponazziano, non può certo passare inosservata.

Nel *De immortalitate animae*, Pomponazzi aveva rovesciato la tesi tomistica secondo la quale l'anima è immortale in senso assoluto (*simpliciter*) e mortale soltanto in modo relativo (*secundum quid*), cioè nella misura in cui è in grado di svolgere la funzione sensitiva e quella vegetativa. Al contrario, egli affermava che l'anima umana è assolutamente mortale, pur essendo capace di pensiero immateriale, astratto ed universale: dunque, è soltanto in relazione a questa sua capacità di pensiero che l'anima può essere definita, in un certo senso, immortale (*immortalis secundum quid*).²⁶ Vittoria Perrone Compagni ha colto perfettamente il ruolo cruciale del «secundum quid» nella tesi pomponazziana, il quale non può «essere ridotto ad una semplice formula retorica o polemica, né tantomeno, ad una metafora», ma al contrario «garantisce l'effettiva medietà dell'anima umana nella gerarchia delle forme conoscenti», tra le Intelligenze divine e gli animali, nonché la sua parziale autonomia nei confronti del corpo. Infatti – prosegue Perrone Compagni – «se l'anima umana non avesse la possibilità di separarsi “per un certo aspetto” dalla materialità, la conoscenza umana non sarebbe pensiero, ma sensazione, e come quella resterebbe confinata nei limiti del singolare».²⁷

I *Parva naturalia* segnano il passaggio dallo studio dell'anima *secundum se* (svolto nel *De anima*) a quello del composto anima-corpo. Per questo motivo, è evidente che non potranno mai occuparsi di quella parte dell'anima che è immortale «secundum quid», cioè che è – in un certo senso – separata dal corpo. In altre parole, i *Parva naturalia* non tratteranno mai della funzione intellettuale dell'anima, cioè di quella capacità di astrazione dalla corporeità che accomuna l'essere umano al divino. Tuttavia, questo non significa

²⁵ In linea con il commento di Tommaso, il termine *corpus* è qui utilizzato come sinonimo di «organum corporeum». Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 5, 79-83: «Alia vero omnia sunt actus alicuius partis corporis et ideo potest eorum esse specialis consideratio per applicationem ad corpus vel organa corporea, preter considerationem que habita est de ipsis in libro *De anima*».

²⁶ POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, p. 42.

²⁷ PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, p. LIV.

che Pomponazzi volesse sostenere l'esistenza di una parte dell'anima umana capace di sopravvivere alla morte del corpo; al contrario, egli ritiene che l'anima umana, pur essendo assolutamente legata ad un corpo, al punto da morire con esso, è dotata di una capacità di astrazione e conoscenza superiore a quella della pura e semplice percezione corporea. Questa capacità rende l'anima umana, in un certo senso, immortale.

La concezione pomponazziana dell'anima umana viene ribadita chiaramente in una delle *quaestiones* tratte da un corso sul *De anima* del 1519-1520.²⁸ Pomponazzi si interroga sulla definizione di anima umana e, dopo aver commentato la posizione di Tommaso e quella di Averroè, procede con la sua argomentazione:

Sull'anima intellettiva dico che, secondo Aristotele, sia nell'essere che nell'atto di pensare essa dipende essenzialmente dal corpo, e non può esistere senza il corpo né pensare senza il corpo; infatti, non c'è prova del fatto che dopo la morte noi possiamo continuare a pensare, mentre è chiaro che in questo mondo noi pensiamo attraverso l'organo corporeo come oggetto, poiché vediamo che coloro che dormono non pensano.²⁹

Secondo Pomponazzi, l'anima intellettiva dipende essenzialmente dal corpo. Egli specifica che la nostra attività intellettiva in questo mondo è sempre legata al corpo come oggetto.

Come era già emerso nel *Tractatus*, il diverso rapporto con il corpo «ut obiectum» e «ut subiectum» è ciò che caratterizza l'essere umano rispetto alle Intelligenze divine, da un lato, e agli altri esseri animali, dall'altro.³⁰

E dunque la nostra anima intellettiva è media tra le Intelligenze incorporee (*abstracta*) e gli animali (*bruta*), poiché le anime incorporee (*animae abstractorum*) in nessun modo necessitano del corpo né come oggetto, né come soggetto; invece, le anime degli animali necessitano del corpo in assoluto, sia come oggetto che come soggetto, poiché conoscono secondo coordinate spazio-

²⁸ Le *quaestiones* sono contenute nel già menzionato codice 1317 della Biblioteca Angelica di Roma con il titolo di *Supplementa quarundam quaestionum quae prius imperfectae traditae sunt* (ff. 248v-267r). Cfr. NARDI, *Studi*, p. 79.

²⁹ FERRI, *La psicologia di Pietro Pomponazzi*, p. 210: «De intellectiva autem dico quod, secundum Aristotelem, essentialiter et in essendo et in intelligendo dependet a corpore, neque potest esse sine corpore, neque intelligere sine organo corporeo; quod enim post mortem intelligamus non est ratio, sed in hoc mundo quod intelligamus per organum corporeum tanquam per obiectum est ratio, quia videmus quod dormientes non intelligunt».

³⁰ POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, pp. 48-50.

temporali. La nostra anima, invece, in quanto è realmente pensante, nell'atto di pensare utilizza l'organo corporeo, e non è mai del tutto indipendente dall'organo corporeo; d'altra parte, non necessita del corpo in assoluto e in ogni modo nell'atto di pensiero: infatti, non necessita del corpo come soggetto, poiché il suo atto di pensiero non avviene secondo coordinate spazio-temporali, come accade per la funzione vegetativa e per quella sensitiva, che pure sono operazioni dell'anima.³¹

Pomponazzi colloca l'anima umana a metà strada tra le Intelligenze divine (assolutamente indipendenti dal corpo sia come oggetto che come soggetto) e gli altri esseri viventi, le cui operazioni sono sempre legate al corpo sia come oggetto che come soggetto. L'anima umana, invece, è strettamente legata al corpo come oggetto (*ut obiectum*) in ogni sua operazione, compresa la funzione intellettiva; tuttavia, nella sua attività di pensiero l'anima umana è in un certo senso (*secundum quid*) indipendente dal corpo, perché è slegata dalle condizioni spazio-temporali. In altre parole, l'anima svolge la sua funzione intellettiva in modo indipendente dal corpo come soggetto (*ut subiectum*), e dunque, non avviene in nessun organo corporeo. Al contrario, le funzioni vegetative e sensitive si attuano sempre in stretto legame con gli organi corporei, cioè sono avvolte nel tessuto spazio-temporale.

A questo punto risulta evidente il significato che deve essere attribuito all'affermazione pomponazziana secondo la quale l'intelletto non è atto di nessun corpo: l'anima umana, aristotelicamente intesa, è sempre atto di un corpo organico; tuttavia, nella sua funzione intellettiva, a differenza di quella sensitiva e vegetativa, l'anima umana mantiene una relativa indipendenza dal corpo.³² Se, dunque, l'attività di pensiero non si colloca in nessun organo corporeo e, almeno in un certo senso, è indipendente dalla corporeità, è chiaro che non potrà essere considerata oggetto di indagine dei *Parva*

³¹ FERRI, *La psicologia di Pomponazzi*, p. 210: «et ita anima nostra intellectiva est media inter abstracta et bruta, quia animae abstractorum nullo modo egent corpore neque ut obiecto, neque ut subiecto; animae autem brutorum omnino egent corpore, tanquam obiecto et subiecto, quia cognoscunt cum hic et nunc; anima autem nostra secundum quod est intellectiva realis (utitur) in intelligendo organo corporeo, nec ex toto absolvitur ab organo corporeo, nec enim ex toto et omni modo in intelligendo eget organo corporeo, quia non eget eo ut subiecto, cum intellectio non fiat cum hic et nunc, sicut vegetatio et sensatio, quae sunt operationes eiusdem animae».

³² La questione è strettamente legata al problema, ampiamente dibattuto all'epoca, della collocazione della psicologia tra la metafisica e la filosofia naturale. Su questo tema, si veda: PAUL J. J. M. BAKKER, *Natural Philosophy, Metaphysics or Something in Between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul*, in *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, a cura di P. J. J. M. Bakker, Johannes M. M. H. Thijssen, Routledge, Londra, New York 2007, pp. 151-177.

naturalia, i quali, come abbiamo detto, si occupano delle funzioni comuni all'anima e al corpo. Dunque, le facoltà dell'anima che verranno trattate saranno quelle in cui essa risulta assolutamente legata al corpo, sia come oggetto sia come soggetto, vale a dire la funzione vegetativa, sensitiva e locomotiva.

2. Il *De sensu et sensato* tra filosofia e medicina

Una volta chiarito quali siano gli oggetti di indagine dei *Parva naturalia*, nonché la loro posteriorità rispetto all'indagine svolta nel *De anima*, Pomponazzi si concentra sul *De sensu et sensato*, che è il primo di questi trattati di psicofisiologia aristotelica. Egli ribadisce ai suoi studenti che non sempre è vantaggioso portare avanti un'indagine seguendo l'ordine naturale delle cose: per lo stesso motivo, infatti, nel corso sul *De anima* del 1514-1515 aveva criticato Avicenna, mostrando una certa preferenza per l'*ordo librorum* proposto da Averroè. Questa volta, però, Pomponazzi argomenta in modo leggermente diverso.

Seguendo la gerarchia naturale delle cose, bisognerebbe iniziare a studiare prima le funzioni più semplici dell'anima, cioè quelle vegetative, per poi procedere verso quelle più complesse, cioè verso la parte sensibile e quella locomotiva; tuttavia, dal punto di vista pedagogico e conoscitivo, è più utile partire dalle funzioni sensitive e, nello specifico, dal *De sensu et sensato*, dato che i temi trattati risultano più simili a quelli già affrontati nel *De anima* («propter similitudinem ad ea quae dicta sunt in libris *De anima*»). In questo modo viene garantita una progressione graduale dai principi più astratti e generali riguardanti l'anima a quelli più concreti e materiali relativi al corpo.³³ In altre parole, se Pomponazzi aveva sostenuto contro Avicenna un metodo di indagine che, partendo da ciò che è più semplice per noi, cioè dal particolare, permetteva di avanzare verso principi più complessi e universali, adesso egli propone un metodo pedagogico che procede per somiglianza tra gli oggetti di indagine.³⁴

³³ Osimo, f. 2r.

³⁴ Si veda *supra*, p. 88. I fondamentali metodi di indagine proposti da Aristotele sono quello induttivo e quello deduttivo. Dal punto di vista pedagogico, però, si può forse procedere in un altro modo, cioè per somiglianza tra gli oggetti trattati: in questo caso, Pomponazzi fa riferimento ad ARISTOTELE, *Categorie*, 6a36, dove la categoria della relazione viene collocata subito dopo quella della quantità (e prima di quella della qualità) proprio a causa della loro somiglianza. Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, pp. 6-7, 101-127.

Dopo il *De anima*, si passa dunque al *De sensu et sensato*, al quale seguiranno poi il *De memoria et reminiscentia* (generalmente considerato un unico trattato con il *De sensu*), il *De somno et vigilia* e il resto dei *Parva naturalia*. Queste brevi trattazioni occupano un terreno di confine all'interno del *corpus Aristotelicum*. Due infatti sono i modi per riflettere sull'anima («de anima potest esse duplex consideratio»): o la si indaga in se stessa (*secundum se ipsam*), cioè nella sua indipendenza dal corpo, oppure la si considera nel suo legame con il corpo («in ordine ad corpus»)³⁵. Nel *De anima* Aristotele si è occupato dell'anima in quanto tale, cioè indipendentemente dalla sua relazione con il corpo («consideratur de anima ut anima, non ut cum corpore»), mentre nelle trattazioni sugli animali egli si è concentrato sull'anima in quanto legata ad un corpo organico. D'altra parte, nei *Parva naturalia* vengono indagate quelle attività, comuni e proprie a tutti gli animali, che riguardano sia l'anima che il corpo.

L'animale in quanto tale – prosegue Pomponazzi – è dotato di due facoltà principali: quella conoscitiva (*cognitio*) e quella appetitiva (*appetitus*). Alla facoltà conoscitiva sono strettamente legate la sensazione (*sensus*) e la memoria (*memoria*): la prima è comune a tutti gli animali, mentre la seconda è propria soltanto degli animali più perfetti. Per quanto riguarda poi la facoltà appetitiva, essa viene distinta in concupiscibile (*concupiscibilis*) e irascibile (*irascibilis*), le quali a loro volta comprendono diverse passioni. Alcune di queste sono comuni a tutti gli animali, altre invece sono proprie soltanto di alcune specie.³⁶ Vi sono poi alcune facoltà comuni non soltanto a tutti gli animali, ma anche a tutti gli esseri viventi: la veglia e il sonno, la giovinezza e la vecchiaia, l'inspirazione e l'espiazione, la vita e la morte.³⁷ A queste attività comuni all'anima e al corpo sono dedicati i *Parva naturalia*: essi giocano un ruolo mediano tra l'indagine svolta nel *De anima* e quella compiuta nei libri sugli animali, permettendo una graduale progressione

³⁵ Nel manoscritto di Osimo la contrapposizione è tra l'indagine sull'anima «secundum se ipsam» e «in ordine ad opus» (Osimo, f. 2v). Tuttavia, negli altri codici, si legge «in ordine ad corpus», espressione che sembra più adatta al contesto e, soprattutto, che viene utilizzata da Tommaso, seguito quasi alla lettera di Pomponazzi in questi passi. Si veda: Arezzo, f. 265v; Parigi, f. 2v; TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 7, 136-153.

³⁶ Osimo, f. 3r-v. Pomponazzi fornisce qui un elenco delle passioni che riguardano la parte concupiscibile dell'anima, cioè l'amore (*amor*), il desiderio (*desiderium*), la gioia (*gaudium*) e l'allegria (*letitia*), l'odio (*odium*), l'abominio (*abominatio*) e la tristezza (*tristitia*), e poi di quelle che riguardano la parte irascibile, cioè l'ira (*ira*), la mansuetudine (*mansuetudo*), la speranza (*spes*), la disperazione (*desperatio*), l'audacia (*audacia*), il timore (*timor*), e di nuovo la gioia (*gaudium*) e l'allegria (*letitia*).

³⁷ Ivi, f. 4r.

da una riflessione filosofica – più astratta e generale – sull'anima, ad un'indagine medico-filosofica – più specifica e particolare – sul composto anima corpo.

Il passaggio dall'universale al particolare e dal particolare all'universale risulta fondamentale nel processo conoscitivo. Infatti, spiega Pomponazzi,

[...] come sapete dal primo libro della *Fisica*, ed è stato ribadito da Aristotele anche nel primo libro degli *Analitici posteriori*, il conoscere in modo universale fermandosi a quel livello è un conoscere imperfetto, così come lo è il conoscere soltanto in modo particolare, come conoscono questi medici empirici. Al contrario, è necessario conoscere in entrambi i modi.³⁸

Citando alcuni passi aristotelici, Pomponazzi ricorda ai suoi studenti che la semplice esperienza nei fatti particolari, sulla quale poggiano i cosiddetti medici empirici, non può dirsi propriamente conoscenza; d'altra parte, non è possibile neppure conoscere soltanto in modo universale, prescindendo dal particolare.³⁹ Al contrario, è sempre necessario conoscere tanto i singoli fatti particolari (*quia*), quanto le loro cause universali (*propter quid*).⁴⁰ Per questo motivo, nella conclusione del proemio al *De sensu*, Aristotele ha stabilito un profondo legame tra lo studio della natura e quello della medicina, affermando che è compito del filosofo naturale, o fisico, occuparsi della salute e della malattia, nonché delle loro cause.⁴¹ I *Parva naturalia* occupano dunque un terreno di confine, non soltanto

³⁸ Ivi, f. 2v: «[...] ut scitis ex primo *Physicorum*, et fuit dictum Philosophi primo *Posteriorum*, scire in universali ibi stando est imperfecte scire, similiter etiam scire solum in particulari, ut sciunt isti medici empirici, sed oportet utroque modo scire».

³⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 184a16-184b10; ID., *Analitici posteriori*, 71a24-29. Con l'appellativo di "empirici" venivano tradizionalmente qualificati quei medici che operavano al di fuori delle università e che non avevano avuto una formazione teorica. Non è escluso, però, che la critica ai medici "empirici" investa anche i professori di medicina pratica, che al tempo di Pomponazzi stavano riscuotendo sempre maggiore successo (cfr. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, pp. 351-352). A tal proposito, egli lamenta spesso le inferiori condizioni accademiche, sociali ed economiche del filosofo rispetto a quelle del medico (cfr. *infra*, p. 104, nota 60). Sui medici empirici e sulla medicina pratica, si vedano: KATHARINE PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton 1985, pp. 8, 66-76, 167-168, 169, 175, 183; JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini e Associati, Napoli 1988, pp. 21-47; CHIARA CRISCIANI, *Medicina e filosofia nel Medioevo: aspetti e fasi di un rapporto discusso*, «I Castelli di Yale», 9/9 (2008), pp. 9-35 (in particolare, 15-16).

⁴⁰ Il problema del rapporto tra il *quia* e il *propter quid* era ampiamente dibattuto nell'ambiente padovano e venne affrontato anche da Pomponazzi nella sua *Quaestio de regressu*, per la quale si veda: ANTONINO POPPI, *Pietro Pomponazzi tra averroismo e galenismo sul problema del "regressus"*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 24/3 (1969), pp. 243-266.

⁴¹ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 436a19-b1.

tra l'indagine sull'anima e quella sul corpo, ma anche tra la filosofia e la medicina, proprio come recita il già citato adagio medievale: *ubi desinit philosophus, ibi incipit medicus*.⁴²

Secondo Aristotele, il filosofo naturale deve occuparsi di tutti gli esseri viventi. Ora, dato che la salute e la malattia riguardano esclusivamente gli esseri viventi, è evidente che esse rientrano perfettamente nel campo d'indagine della filosofia naturale. Infatti, spiega Pomponazzi,

vediamo che straordinari filosofi naturali hanno concluso le loro ricerche trattando di salute e malattia: per esempio, Platone alla fine del *Timeo*. In questo modo hanno concluso la loro indagine sulla natura. D'altra parte, i migliori tra i medici hanno iniziato il loro studio della medicina occupandosi di filosofia naturale, come ha fatto Mesue all'inizio del suo trattato.⁴³

La questione del rapporto tra filosofia e medicina viene ripresa nella terza lezione. Pomponazzi si chiede, anzitutto, come sia possibile che due discipline ben distinte tra loro, come la filosofia e la medicina, condividano lo stesso oggetto di studio. A tale quesito, tutti i commentatori rispondono facendo leva sul primo libro degli *Analitici posteriori*, dove Aristotele afferma che non è possibile passare da una scienza all'altra, a meno che una delle due scienze non sia subordinata all'altra, come avviene nel passaggio dalla geometria all'ottica.⁴⁴ La filosofia naturale è una scienza universale che si occupa degli esseri viventi, e dunque, anche delle malattie, come la pleurite (*pleuresis*) e la febbre (*febris*), le quali vengono trattate in modo generale, cioè come il risultato di un squilibrio umorale nelle qualità prime (*lapsus in qualitatibus primis a temperamento*).⁴⁵ D'altra parte, la medicina accetta come presupposto il fatto che esse siano dovute ad uno squilibrio umorale (*distemperamentum quattuor humorum*), ma poi si occupa di una e dell'altra in modo specifico e individuale.⁴⁶

⁴² Si veda *supra*, p. 23, nota 63.

⁴³ Osimo, f. 4r: «videmus quod physici excellentes de sanitate ac egritudine terminaverunt, sicut fecit Plato in fine Thymei, et in hoc finiunt suas considerationem de naturalibus. Medicorum autem excellentes in principio suae medicinae physica pertractant, sicut fecit Mesue in initio sui operis».

⁴⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici posteriori*, 75b14-16.

⁴⁵ Osimo, f. 4v.

⁴⁶ Arezzo, f. 267v. Su questo punto, Pomponazzi si trova d'accordo con Leonico Tomeo. Si veda ROBERTO LO PRESTI, *Entre aristotélisme médical e médecine aristotélisante : le rapport entre médecine e philosophie dans les commentaires italiens du XVI^e siècle au De sensu d'Aristote*, in *Médecins et philosophes. Une histoire*, a cura di Claire Crignon, David Lefebvre, CNRS Édition, Parigi 2019, pp. 197-223 (in particolare, pp. 207-209).

Se dobbiamo stabilire una gerarchia tra le due discipline, spiega Pomponazzi, è evidente che la medicina risulterà subordinata alla filosofia:

Dico, dunque, che in questo senso il medico ha un ruolo subalterno rispetto al filosofo naturale, poiché il filosofo considera i suoi oggetti di studio in universale, mentre il medico lo fa in modo più specifico; e perciò Aristotele disse nel primo libro degli *Analitici posteriori* che la scienza che subalterna conosce le cause e ignora il fatto, mentre quella subalternata conosce il fatto e ignora le cause, come si dice del matematico che sa il motivo per il quale le ferite circolari si rimarginano più lentamente, cioè a causa della figura circolare, ma ignora il fatto stesso, poiché all'atto pratico non vede quella rimarginarsi in un intervallo di tempo maggiore, cosa che invece vedono questi chirurghi pratici, i quali, tuttavia, ne ignorano la causa.⁴⁷

Pomponazzi riporta l'interpretazione comunemente accettata dai commentatori aristotelici e sostenuta anche dai medici, come Avicenna e Gentile da Foligno: il filosofo è legittimato ad occuparsi delle cause della salute e della malattia, ma soltanto in modo generale; il medico, al contrario, tenendo conto dei risultati generali ottenuti dal filosofo, deve scavare maggiormente nei particolari, ricercando conoscenze più specifiche e concrete.⁴⁸ In questo senso, la filosofia è superiore rispetto alla medicina perché, aristotelicamente parlando, la conoscenza delle cause (*propter quid*) è superiore a quella del mero fatto empirico (*quia*).

D'altra parte, se ammettiamo che l'indagine filosofica abbia a che fare soltanto con l'universale e il generale, senza mai scendere nello specifico e nel particolare, dovremmo anche accettare il fatto che – in base a quanto afferma Aristotele – non si tratta di una scienza in senso proprio, bensì di un sapere imperfetto.⁴⁹ Questo però viene rifiutato da Pomponazzi:

⁴⁷ Osimo, f. 4v: «Dico igitur quod medicus hoc modo subalternatur naturali, quoniam philosophus in universali res suas considerat, medicus autem in particulari magis; et ideo dixit philosophus primo posteriorum quod scientia subalternans scit propter quid et ignorat quia, solum enim causas specullatur et ab opere abstrahit, subalternata scit quia et ignorat propter quid, sicut dicit de mathematico quod ille scit propter quid vulnera circularia tardius sanantur ex ratione scilicet figuris circularibus, ignorat autem quia quoniam actu non videtur illa per maius temporis intervallum sanari sicut vident isti cirurghi pratici ignorantes tamen propter quid».

⁴⁸ Per una panoramica sulla posizione di Avicenna e su quella di Gentile da Foligno, si veda: GABRIELLA ZUCCOLIN, *Medicina, filosofia e cultura di corte (XV secolo, Italia settentrionale)*, «I Castelli di Yale», 9/9 (2008), pp. 57-81 (in particolare, pp. 59, 63-64).

⁴⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 184a16-184b10; ID., *Analitici posteriori*, 71a24-29. L'idea che il filosofo sia legittimato ad occuparsi della salute e della malattia soltanto in universale, mentre è il medico a scendere nel particolare, si trova, per esempio, in Pierre d'Auvergne: cfr. MICHAEL DUNNE, *The*

Dunque, dico che questa posizione è problematica. Prendo ad esempio una qualche malattia particolare, come la pleurite: essa è un effetto naturale, e perciò ha una causa naturale. Perché allora il filosofo naturale non dovrebbe occuparsi di questa in modo specifico? Certamente non intendo nel singolo individuo, poiché non esiste alcuna scienza degli individui, ma piuttosto dal punto di vista della specie. In questo senso, si afferma che qualsiasi cosa nella forma abbia una causa naturale deve essere considerata dal filosofo naturale: la salute e le malattie particolari hanno una causa naturale, dunque...⁵⁰

Il filosofo naturale è legittimato ad occuparsi di qualsiasi cosa riguardi l'ambito naturale, come ad esempio le malattie particolari che affliggono gli esseri viventi: se, infatti, il filosofo naturale si occupa delle cause naturali, e le malattie particolari hanno cause naturali, è evidente che egli sarà anche legittimato a trattare delle malattie particolari.

Ciononostante, qualcuno potrebbe obiettare che il filosofo, pur occupandosi delle malattie particolari, lo farà sempre da un punto di vista generale, andando a cercare quei principi che risultano validi in ogni caso, senza mai comprendere le cause specifiche; queste ultime rientreranno invece nell'ambito della medicina. Su questo punto Pomponazzi insiste («contra hoc insto»), spiegando che l'indagine delle cause esula in ogni caso dalla considerazione del medico, il quale non si occupa d'altro se non della cura di ciò che può essere curato («medicus non considerat de aliquo nisi ut arte sanabile est»). Se, dunque, le cause di una determinata malattia non rientrano tra gli interessi del medico, è evidente che dovrà occuparsene il filosofo naturale.⁵¹ Inoltre, non è vero che l'indagine filosofica resta sempre bloccata sul piano dell'universalità, senza mai scendere nel particolare: infatti, lo stesso Aristotele nel terzo libro del *De anima* sostiene che l'intelletto speculativo per estensione diviene pratico («intellectus extensione fit

Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's on Length and Shortness of Life, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge », 69/1 (2002), pp. 153-200 (in particolare, pp. 167 e 177).

⁵⁰ Osimo, f. 4v: «Dico igitur quod hoc est dubium, quoniam ego sumo egritudinem aliquam particularem, puta pleuresis: hic est effectus naturalis, igitur habet causam naturalem. Quare ergo non debet hoc naturalis considerare in particulari, non quidem dico in individuo, quoniam nulla scientia est de individuus verum in speciem, ut sic arguatur in formam quicquid habet causas naturales debet a naturali considerari; sed sanitates et egritudines particulares habent causas naturales, ergo...».

⁵¹ Ivi, ff. 4v-5r: «Sed contra hoc insto (non quidem ut proterviam), quia haec habent causas particulares, igitur illae causae particulares debent considerari ab aliquo artifice, non a medico, ut probabo, igitur videtur quod a naturali. Quod non considerentur a medico probo, quoniam quod non cadit sub consideratione formali medici, similiter quod precedit considerationem medici non pertinet ad medicum; sed huiusmodi sunt istae causae particulares egritudinum et sanitarum, quoniam medicus non considerat de aliquo, nisi ut arte sanabile est, relinquitur quod considerentur a naturali».

practicus»), perché dalle cause universali è in grado di scendere fino alla comprensione del particolare.⁵² Per cogliere a pieno il senso dell'argomentazione pomponazziana è necessaria qui una breve digressione.

Come abbiamo visto, nel *De immortalitate animae* Pomponazzi aveva posto l'accento sulla posizione intermedia dell'essere umano tra le Intelligenze divine e gli altri esseri mortali, considerando l'anima umana come assolutamente mortale nella sua relazione con il corpo e, allo stesso tempo, immortale e divina *secundum quid*. Di fatto, la condizione ontologica intermedia dell'essere umano appare strettamente connessa all'esercizio della conoscenza.⁵³ Infatti, se da un lato l'uomo conosce sempre a partire dalla percezione sensibile, cioè dal corpo, dall'altro egli è dotato di una capacità di astrazione e concettualizzazione che lo distingue dall'animale. Questa abilità dipende dall'esercizio della funzione speculativa dell'intelletto che l'essere umano condivide con le Intelligenze divine. Questa funzione, essendo slegata dalle condizioni spaziotemporali, ci permette di cogliere l'universale. In questo senso soltanto, l'anima umana può dirsi immortale (*immortalis secundum quid*).

Nel capitolo XIV del *Tractatus* incontriamo la cosiddetta dottrina dei tre intelletti. L'intelletto umano è dotato di tre funzioni: quella speculativa (*intellectus speculativus*), quella pratica o operativa (*intellectus operativus seu practicus*) e quella fattiva o produttiva (*intellectus factivus*). La funzione speculativa dell'intelletto ha a che fare con le scienze teoretiche, vale a dire la metafisica, la filosofia naturale e la matematica; quella pratica, invece, riguarda la morale, la politica e l'economia; infine, quella fattiva compete a tutte quelle attività manuali, o arti meccaniche, finalizzate alla produzione di qualcosa che è al di fuori di noi. Pomponazzi afferma che queste funzioni dell'intelletto non vengono esercitate da tutti allo stesso modo. La funzione speculativa, per la quale l'uomo è assimilato alle Intelligenze divine, risulta essere una vera e propria rarità all'interno del genere umano, e di fatto coincide con l'esercizio della filosofia; al contrario, dell'intelletto fattivo partecipano in egual misura tutti gli uomini, e anzi, persino gli animali ne sono dotati; infine, la funzione pratica dell'intelletto è quella che compete

⁵² Sull'origine dell'aforisma «*intellectus extensione fit practicus*», si veda: G. QUENEAU, *Origine de la sentence «Intellectus speculativus extensione fit practicus» et date du Commentaire du «De anima» de S. Albert le Grand*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 21 (1954), pp. 307-312. L'aforisma compare anche nel corso pomponazziano sul *De anima* del 1514-1515: cfr. FERRI, *La psicologia di Pietro Pomponazzi*, p. 179.

⁵³ POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, pp. 58-59.

propriamente all'essere umano, perché può essere esercitata da tutti allo stesso modo e garantisce la sopravvivenza della specie.⁵⁴

Se è vero che, secondo Pomponazzi, «tutti gli uomini possono e devono essere moralmente irreprensibili, mentre non è possibile né necessario che tutti siano filosofi», è anche chiaro che le scienze teoretiche hanno un primato assoluto rispetto a tutte le altre forme di conoscenza e che i filosofi, estremamente rari, rappresentano quasi degli dei in terra.⁵⁵ Questo emerge con evidenza nelle lezioni 20 e 21 del corso sul *De partibus animalium*, dove Pomponazzi, dopo aver riepilogato la dottrina dei tre intelletti, si lancia in una lunga digressione sull'eccellenza della filosofia, dichiarando apertamente che «la filosofia oltrepassa tutto ciò che è umano, e non vi è nessuno che possa essere comparato al filosofo».⁵⁶ Il motivo risiede nel fatto che tutte le altre discipline, sia quelle pratiche (come l'etica, la politica e l'economia), sia quelle produttive, cioè le arti meccaniche (per esempio, la medicina, l'agricoltura e l'arte della navigazione), dipendono dalla filosofia e sono ad essa subordinate. Pomponazzi riconosce il primato della medicina all'interno delle arti meccaniche; tuttavia, essa non può in alcun modo prescindere dalle conoscenze universali raggiunte dalla filosofia e deve rassegnarsi ad una posizione teoreticamente subordinata. L'unico spazio di autonomia che resta alla medicina riguarda l'applicazione pratica e manuale di queste conoscenze.⁵⁷

Torniamo ora al corso sul *De sensu et sensato*. Abbiamo visto l'importanza che Pomponazzi attribuisce alla funzione speculativa dell'intelletto umano. Questa avvicina l'essere umano alle Intelligenze divine, ma è talmente rara che finisce per essere una prerogativa esclusiva del filosofo che, in un certo senso (*secundum quid*), è l'unico in grado di oltrepassare i limiti della corporeità e del mondo sublunare. D'altra parte, come insegna Aristotele negli *Analitici posteriori*, la scienza non deve occuparsi soltanto dell'universale, ma deve pure comprendere ciò che è particolare e individuale. In questo

⁵⁴ Ivi, pp. 86-89.

⁵⁵ Ivi, p. 89. Su questo punto, si vedano: BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti*; ID., *Pomponazzi 'politicamente corretto'? La disuguaglianza fra gli uomini nel Tractatus de immortalitate animae*, in *Studi sull'aristotelismo*, pp. 63-99; THIERRY GONTIER, *Introduction*, in PIETRO POMPONAZZI, *Traité de l'immortalité de l'âme*, edizione, traduzione e introduzione di T. Gontier, Les Belles Lettres, Paris 2012, pp. XLIX-LIX.

⁵⁶ POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 114, 2-3: «[...] philosophia excedit omnia humana et nullus reperitur, qui sit comparandus philosopho». Prima dell'edizione di Perfetti del corso sul *De partibus animalium*, la *quaestio* era stata pubblicata in GRAIFF, *Aspetti del pensiero*, pp. 121-130.

⁵⁷ Ivi, pp. 114-122. Per filosofia si intende in questi passi la filosofia naturale. Il rapporto tra questa e le altre scienze teoretiche non viene qui indagato.

senso, la filosofia naturale si configura a tutti gli effetti come una scienza, proprio per il fatto che è in grado di estendere la sua indagine dai principi generali fino alle cause particolari. Essa risulta superiore a tutte le altre discipline, compresa la medicina, le quali, al contrario, sono incapaci di superare i limiti della corporeità e dell'individualità, e fondano tutto il loro sapere pratico sulle conoscenze teoretiche raggiunte dalla filosofia.

Pomponazzi conclude:

Se, tuttavia, qualcuno dicesse che il filosofo considera la malattia e la salute sia in modo universale che particolare, mantenendosi soltanto sul piano della speculazione, cioè tralasciando l'agire pratico, mentre il medico tratta di quelle rispetto all'operare, cioè alla pratica, forse questo risulterebbe accettabile. In ogni caso, voi rifletterete più attentamente su tale questione.⁵⁸

Tanto il medico quanto il filosofo sono legittimati ad occuparsi della salute e della malattia. La differenza tra le due discipline è che la medicina si occupa della salute e della malattia da un punto di vista pratico, mentre la filosofia naturale si mantiene sempre su un piano teoretico. In altre parole, ciò che distingue la filosofia naturale dalla medicina non è l'universalità e la generalità dell'indagine svolta, bensì il fatto che si tratti di una scienza teoretica e non di un'arte meccanica.⁵⁹

Pomponazzi chiude la sua digressione sul rapporto tra filosofia e medicina invitando i suoi studenti a riflettervi con maggiore attenzione. A questo punto, nella redazione di Osimo, incontriamo una lunga nota marginale, la più estesa all'interno del codice, nella quale Bonfioli discute la posizione del maestro. La questione del rapporto tra filosofia e medicina era certamente una delle più dibattute in quegli anni, soprattutto all'interno dell'Università di Bologna, dove lo studio della filosofia naturale era parte integrante del *curriculum* medico. Pomponazzi svolgeva le sue lezioni davanti ad una platea composta per lo più da futuri medici, ai quali cercava di spiegare quanto fosse per loro importante lo studio della filosofia naturale. Come maestro di filosofia naturale, egli aveva tutto l'interesse nel portare acqua al proprio mulino, cercando di costruirsi un buon

⁵⁸ Osimo, f. 5r: «Si autem diceret quispiam quod philosophus considerat de egritudine et sanitate in universali et in particulari ibi sistendo solum, scilicet per modum speculationis abstrahendo ab opere, medicus autem considerat de illis in ordine ad opus scilicet ad praticam, forte hac stare passet. Verum vos considerabitis diligentius de hac re».

⁵⁹ La stessa posizione emerge in un corso sulla *Fisica* del 1514-1515, contenuto nel ms. 390, Biblioteca Città di Arezzo, ff. Ir-80v (cfr. *supra*, pp. 26-28).

pubblico anche tra i medici, in un periodo storico nel quale gli studenti avevano una grande influenza sulla scelta dei professori e sui loro stipendi. Nei propri corsi Pomponazzi coglie più volte l'occasione per denunciare l'attuale condizione del filosofo, spostato sempre di più ai margini della società a vantaggio di quei settori specifici, come la medicina pratica, che progressivamente si stavano emancipando dalla filosofia.⁶⁰ Al di là di certe dichiarazioni e della chiara presa di posizione politico-istituzionale nei confronti della medicina, l'interesse che Pomponazzi nutriva per questa disciplina – e che coltivò, soprattutto, negli ultimi anni del suo insegnamento bolognese – mi sembra fuori discussione.

Come abbiamo visto, il *De sensu et sensato* rappresenta un momento di passaggio fondamentale dall'indagine filosofica sull'anima a quella medico-filosofica sul corpo. Secondo Aristotele, le operazioni comuni all'anima e al corpo (la veglia e il sonno, la giovinezza e la vecchiaia, l'inspirazione e l'espiazione, la vita e la morte), alle quali si aggiungono anche la salute e la malattia, hanno un legame strettissimo con la facoltà sensibile.⁶¹ Alcune, infatti, si verificano «con» la percezione sensibile (*cum sensu*), altre «per mezzo di» essa (*per sensum*).⁶² Dunque, la sensibilità è il termine medio che

⁶⁰ Cfr. Osimo, ff. 1v-2r: «Ideo [i.e. philosophus] debet ei praeberere causas et medicus eas ab ipso accipere (quamvis oppositum appareat ex paupertate ipsorum philosophorum)»; Parigi, f. 1v: «Nam philosophus est supra medicum et dominus medici (videat contraria quam nos honoramus medicos et non ipsi nos) et sic habetis ista partes». L'insoddisfazione pomponazziana per il ruolo sociale del filosofo emerge anche nel corso sul *De partibus animalium* (cfr. POMPONAZZI, *De partibus animalium*, pp. 120-121). Inoltre, come abbiamo visto, in una lezione del corso sul *De generatione et corruptione*, Pomponazzi sottolinea i due grandi limiti della filosofia: la povertà (dal punto di vista economico) e l'incertezza della conoscenza (cfr. *supra*, p. 28, nota 84).

⁶¹ Tra i trattati dei *Parva naturalia* dedicati alla funzione vegetativa dell'anima, Pomponazzi menziona il *De morte et vita*, il *De iuventute et senectute*, il *De longitudine et brevitate vitae* e, infine, il *De sanitate et egritudine* (Osimo, f. 2r). Di quest'ultimo trattato però non c'è alcuna traccia e i commentatori si sono spesso interrogati sulla sua esistenza (si veda la nota di Gauthier in TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 5, 93). Ad ogni modo, nel margine destro del codice di Osimo, Domenico Bonfioli inserisce la seguente nota: «Nota quod Aristoteles fecit liber *De sanitate et langore* patet ex eo secundo *De partibus animalium*, capitulo 7, in fine [i.e. *De partibus animalium*, II, 653a10]; ad principium *De longitudine ac brevitate vitae* [i.e. *De longitudine et brevitate vitae*, 464b30-33]; in fine *De morte et vita* [i.e. *De vita et morte*, 480b23-30]; principio *De sensu ac sensato*, hic habetur etiam principium eius. Item quia in *Hystoria* tractavit, VIII, capitulo 18, inde [i.e. *Historia animalium*, VII, 601a23-608a1]; et etiam Theophrastus, V *De causis plantarum*, capitulum 9, D. B.». Con questi riferimenti, egli conferma quanto espresso da Pomponazzi circa l'esistenza di un trattato aristotelico sulla salute e sulla malattia – benché non più reperibile.

⁶² Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 436b1-2. Pomponazzi evidenzia un'incongruenza tra le diverse traduzioni latine del passo aristotelico: secondo l'edizione Vernia, alla quale Pomponazzi fa riferimento, Aristotele avrebbe sostenuto che tali attività avvengono con la sensibilità (*omnia enim cum sensu*), per poi specificare che alcune di queste avvengono attraverso la sensibilità (*per sensum*); secondo le nuove traduzioni, invece, il testo greco inserirebbe una disgiuntiva, come per indicare che tutte le attività menzionate avvengono o con la sensibilità o attraverso la sensibilità («omnia dicta aut habent esse cum sensu aut per sensum»). Cfr. Osimo, f. 5r; VERNIA, *De sensu*, sig. J1r-4v; SEPÚLVEDA, *Parvos naturales*,

garantisce il legame tra anima e corpo. Qualsiasi percezione sensibile, infatti, si verifica sempre attraverso un organo corporeo:

[...] è evidente che senza occhi non possiamo vedere, né possiamo ascoltare senza orecchie, e la stessa cosa vale per altri sensi. Perciò, l'anima separata dal corpo non sente, comunque stiano le cose nell'altro mondo, dato che questi dicono che i dannati sentono le pene nell'inferno. Noi adesso parliamo di questo mondo e seguendo la ragione: infatti, ci sono diversi argomenti a sostegno di questo, soprattutto perché non vi è sensazione senza che i sensibili muovano l'organo di senso, perciò...⁶³

I sensi e i sensibili rappresentano, per così dire, quel luogo intermedio dove giunge l'indagine filosofica («ubi desinit philosophus») e comincia quella medica («ibi incipit medicus»). Si tratta, a mio avviso, di un punto centrale nella riflessione pomponazziana: proprio come il *secundum quid* indicava il confine tra l'anima umana e le Intelligenze divine, così la percezione sensibile si trova al confine tra l'anima e il corpo. Già da tempo ormai Pomponazzi era giunto ad una concezione naturalistica dell'anima. A partire dal *De immortalitate animae* le coordinate del suo pensiero filosofico sono ben tracciate: ci si muove entro i limiti naturali (*infra limites naturales*), indipendentemente dalle rivelazioni e dai miracoli (*revelationibus et miraculis semotis*).⁶⁴ In questo senso, oltre al soprannaturale, sono escluse tutte le questioni che riguardano l'anima indipendentemente dal corpo. L'immortalità è un problema neutro, che non interessa al filosofo naturale. Studiare l'anima umana entro i limiti naturali significa dedicarsi a quelle operazioni che sono comuni all'anima e al corpo. Dunque, alla facoltà sensibile. Pomponazzi poteva finalmente rivolgere la sua attenzione alla biologia aristotelica, evitando così altre fastidiose polemiche e assecondando gli interessi per la medicina dei propri studenti.

f. 9r; LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, f. 3r. Su questo passo, si veda: GRACIOTTI, *Pomponazzi filologo aristotelico*, p. 95.

⁶³ Osimo, f. 5v: «[...] videmus manifeste quod absque oculis videre non possimus, neque audire sine auribus, et similiter in aliis sensibus, unde anima separata non sentit, quicquid sit de alio mundo quoniam dicunt isti quod damnati sentient penes in inferno. Nunc loquimur nos de hoc mundo, et per rationem, sunt enim ad hoc multae rationes, praecipue quoniam non fit sensatio nisi sensibilia moveant organum sensus, quare...».

⁶⁴ POMPONAZZI, *Traité de l'immortalité de l'âme*, p. 5.

3. La percezione sensibile nell'animale

Se da un lato la percezione sensibile è ciò che trascina l'anima verso la corporeità e la materialità, dall'altro essa garantisce la superiorità degli esseri animati rispetto a quelli inanimati. Infatti, secondo Pomponazzi, affinché fosse mantenuta una precisa gerarchia all'interno dell'universo (*ordo universi*), la natura conferì soltanto agli esseri animati la facoltà sensibile. Anzi, più nello specifico, la sensibilità è qualcosa che appartiene soltanto agli animali e che permette loro di proteggersi dai pericoli esterni; le piante, al contrario, non ne hanno alcun bisogno, perché sono dotate di una corteccia molto più dura e resistente rispetto alla pelle degli animali.⁶⁵ In altre parole, come afferma Aristotele, la sensibilità è ciò che definisce e caratterizza l'animale rispetto al mondo vegetale.⁶⁶ A questo punto, però, si tratta di capire se, per rientrare nella definizione di animale, siano o meno necessari tutti e cinque i sensi («Numquid ad hoc quod aliquod sit animal necesse sit omnem sensum habere»).⁶⁷

Aristotele – prosegue Pomponazzi – ha individuato soltanto due sensi come necessari, ovvero il tatto (*tactus*) e il gusto (*gustus*):

Il tatto, infatti, è necessario per la ragione che abbiamo detto commentando i capitoli finali del terzo libro del *De anima*, cioè per il fatto che ogni animale risulta dal temperamento nelle qualità prime: perciò la natura gli diede il tatto, affinché sentisse le cose che sono utili a quelle qualità, e quelle che sono nocive. Anche il gusto è necessario, poiché ogni animale mortale (dico ciò a causa dei corpi celesti che pure sono animali, o almeno lo sono in modo equivoco) si nutre, dal momento che, come diremo nel libro *De morte et vita*, se non ci fosse un rinnovamento nelle parti del corpo dell'animale attraverso il nutrimento, questi presto morirebbero. Affinché l'animale assuma il nutrimento è però necessario che senta il suo essere piacevole o meno, saporito o non, e questo è ciò che dice il Filosofo in questo passo.⁶⁸

⁶⁵ Osimo, f. 5v: «Dico quod natura non dedit sensum inanimatis, ut salvaretur ordo universi, quoniam anima illum exposcunt ex sui perfectione, non autem inanimata; neque fuit etiam necessarius quod natura daret sensum plantis sicut animalibus, quoniam plantae habent corticem duram, ut possint magis defedere se a nocivis quam animalia».

⁶⁶ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu* 436b11-12; ID., *De anima*, 413b1-5.

⁶⁷ Osimo, f. 6r.

⁶⁸ *Ibid.*: «Tactus enim necessarius est ob rationem, quam diximus ex tertio *De anima* commento ultimo et penultimo, quia scilicet omne animal constat ex temperamento in qualitatibus primis, ideo natura dedit ei tactum ut sentiret ea quae profitiunt illis qualitatibus et quae nociva sunt. Gustus etiam est necessarius, quoniam omne animal mortale (quod dico propter corpora celestia quae etiam animalia sunt saltem aequivoce) nutritur, quoniam ut dicemus in libro *De morte et vita* nisi fieret recompensatio in

L'importanza del tatto per la sopravvivenza dell'animale è strettamente legata all'equilibrio umorale. Il tatto, infatti, è ciò garantisce il temperamento nelle qualità primarie, impedendo che il corpo sia perturbato. Anche il gusto svolge un ruolo fondamentale, essendo strettamente legato all'assunzione del cibo e favorendo il riconoscimento del nutrimento più adatto per l'animale.

A tal proposito sorge però un dubbio. Aristotele sostiene che il sapore è la passione propria della parte nutritiva dell'anima («sapor est nutritive partis anime passio»)⁶⁹. Secondo Tommaso, questo vuol dire che il sapore è finalizzato all'atto della capacità nutritiva («ordinatur ad actum nutritive potencie sicut ad finem»)⁷⁰. Tale affermazione, però, agli occhi di Pomponazzi, non è priva di complicazioni: infatti, tutti gli esseri viventi – non soltanto gli animali – sono in grado di nutrirsi, benché alcuni non abbiano alcuna percezione dei sapori – come le piante («multa nutriuntur quae carent tamen gustu, sicut plantae»)⁷¹. Tommaso riporta anche l'interpretazione del passo fornita da Alessandro d'Afrodisia: quest'ultimo affermava che, in alcuni libri, il testo greco recitava diversamente, dichiarando che il sapore è una passione della parte gustativa dell'anima rispetto a ciò che può nutrire («sapor est gustative nutribilis partis anime passio»)⁷². Un'ulteriore spiegazione viene proposta da Leonico Tomeo, il quale integra entrambe le affermazioni, sostenendo che il sapore è una passione della parte gustativa, che a sua volta rientra nella parte nutritiva dell'anima («sapor est gustativae quae est nutritivae partis animae passio»)⁷³. La lettura data da Alessandro al testo aristotelico appare a Pomponazzi la più chiara. In ogni caso, sia nella versione di Tommaso che in quella di Alessandro, il senso del gusto risulta legato alla parte nutritiva dell'anima, cioè all'anima vegetativa: se

membris animalium per nutrimentum cito perirent. Ad hoc autem quod animal suscipiat nutrimentum oportet quod sentiat illud esse delectabile vel non delectabile, saporosum vel non, et hoc est quod dicit philosophus in praesenti parte». Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 436b12-15; ID., *De anima*, 435b4-25.

⁶⁹ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 436b17.

⁷⁰ Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 12, 96-100.

⁷¹ Sulla percezione dei sapori da parte delle piante e, più in generale, sulla loro capacità sensibile, si vedano almeno: MATTHEW HALL, *Plants as Persons: A Philosophical Botany*, State University of New York Press, Albany 2011; STEFANO MANCUSO, ALESSANDRA VIOLA, *Verde Brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze-Milano 2013.

⁷² Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, pp. 23-24; TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 13, 102-104.

⁷³ Cfr. LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, p. 4v.

così fosse, nota Pomponazzi, Aristotele avrebbe riconosciuto – non senza ambiguità – una certa capacità di percezione dei sapori anche alle piante.⁷⁴

Emerge poi un'ulteriore questione. In diversi luoghi Aristotele sembra sostenere che soltanto il tatto – non il gusto – sia necessario alla sopravvivenza dell'animale.⁷⁵ D'altra parte, nel *De sensu*, così come nell'ottavo capitolo del quarto libro dell'*Historia animalium*, Aristotele sembra affermare che anche il gusto sia fondamentale per l'esistenza dell'animale.⁷⁶ Non è dunque chiaro come effettivamente stiano le cose («quomodo atque sit, Deus scit»). Eppure, sottolinea Pomponazzi con una certa malizia, tutti i commentatori, per riverenza nei confronti di Aristotele (*pro reverentia Aristotelis*), cercano di conciliare i diversi luoghi, sostenendo che il gusto si possa intendere in due modi:⁷⁷

In un senso, il gusto è la capacità di distinguere il dolce e l'amaro, e questo non è necessario a qualsiasi animale, e anzi molti ne sono carenti. In un altro senso, è una sorta di tatto, cioè un tatto particolare: perciò dovete sapere che il tatto in quanto tatto percepisce le qualità primarie di per sé, mentre in quanto è una sorta di gusto, percepisce le qualità primarie a causa del cibo, e non di per sé. In questo secondo senso è necessario, perché così si salvano entrambe le affermazioni del Filosofo, poiché è contraddetto da una cosa e dal suo contrario.⁷⁸

Pomponazzi reagisce negativamente a questo tentativo di salvare Aristotele:

⁷⁴ Osimo, f. 6r: «Subiungit atque et omnino concludendo quod sapor est nutritivae partis passio, ubi Divinus Thomas exponit primo, secundum nostrum textum, quod sapor est passio nutritivae animae, quae expositio est dubia, quoniam multa nutriuntur quae carent tamen gustum, sicut plantae; secundo adducit aliam literam Alexander quae dicit sapor est gustativae partis passio; aliam tamen literam adducit iste Leonicus quae utrumque ponit, scilicet sapor est gustativae, quae est nutritivae partis animae passio. Verum secunda clarior est et magis placet Alexandro. Scias tamen quod prima expositione convenit in sententia cum tertia, quia exposuit Divus Thomas sic: sapor est passio nutritivae partis, id est gustativus quae in nutritivam ordinatur ut in finem»

⁷⁵ Per esempio, si vedano: ARISTOTELE, *De anima*, 435b4-6; ID., *Historia animalium*, 489a17-20.

⁷⁶ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 436b12-15. Per quanto riguarda l'ottavo capitolo dell'*Historia animalium*, Aristotele ripete più volte che il tatto è posseduto indistintamente da tutti gli animali. Si veda, per esempio: ID., *Historia animalium*, 533a17, 535a4-5.

⁷⁷ Nello specifico, Pomponazzi fa riferimento a: TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri De anima (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia XLV. 1)*, a cura di René-Antoine Gauthier, Commissio Leonina, Vrin, Roma, Parigi 1984, p. 260, 110-115; AVERROË, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, a cura di F. Stuart Crawford, VI, 1, The Mediaeval Academy of America, Cambridge (MA) 1953, p. 176-177. Si veda anche: TOMMASO, *Sententia De sensu*, p. 12, 79-87.

⁷⁸ Osimo, f. 6r: «Uno modo ut gustus est discretivus dulcis et amari, et hic non est necessarius cuilibet animali, immo multa hoc carent; alio modo ut est quidam tactus idest particularis tactus: unde per hoc scire debetis quod tactus, ut tactus, percipit qualitates primas secundum se, ut vero est quidam gustus percipit qualitates primas propter escam, non propter se. Et hoc secundo modo est necessarius, quare sic solvuntur ambo dicta Philosophi, quoniam contradictum est ad idem et secundum idem».

Ma questa risposta a me non piace, perché il Filosofo in questo passo, quando dice che il gusto è necessario all'animale, parla del gusto in senso assoluto, in quanto capace di percepire ciò è conveniente o meno. A favore di questa tesi, andate a vedere l'autore stesso nel capitolo ottavo del quarto libro dell'*Historia animalium*, dove sembra dichiarare che qualsiasi animale, qualunque esso sia, per quanto imperfetto, possiede il gusto in vista del sapore. Perciò vedete voi: a me sembra che il Filosofo si contraddica.⁷⁹

Pomponazzi rifiuta completamente l'ipotesi che il gusto possa essere inteso o di per sé o come una sorta di tatto. Il gusto è sempre descritto da Aristotele come la capacità di distinguere i sapori e, come tale, è presente in tutti gli animali. Non è chiaro, dunque, il motivo per il quale in alcuni passi egli sembri dire che soltanto il tatto è necessario alla sopravvivenza dell'animale. La coerenza di Aristotele è messa qui seriamente in discussione. Come accade anche in altri luoghi, Pomponazzi propone ai suoi studenti una lettura critica dell'opera aristotelica, senza dover necessariamente conciliare affermazioni che risultano chiaramente inconciliabili. Espressioni come «mihi videtur quod Philosophus sibi non constat» ricorrono più volte nel corso dell'*Expositio* e sono un importante indicatore dell'atteggiamento critico di Pomponazzi di fronte a qualsiasi *auctoritas* precostituita.

Oltre ad essere necessari alla sopravvivenza dell'animale, il tatto e il gusto si caratterizzano per un altro aspetto: a differenza dell'olfatto, dell'udito e della vista, questi due sensi non hanno alcun bisogno di un medio estrinseco per attivarsi («fiunt sine medio extrinseco»).⁸⁰ Gli altri sensi, invece, non entrano mai in diretto contatto con l'oggetto percepito, ma sempre necessitano di qualcosa d'esterno. Essi, inoltre, come spiega Aristotele, si trovano negli animali in grado di spostarsi da un luogo all'altro (*animales progredientes*), cosicché possano raggiungere gli oggetti percepiti come favorevoli e fuggire da quelli che appaiono pericolosi.

⁷⁹ *Ibid.*: «Sed haec responsio mihi non placet, quoniam Philosophus hic, cum dicit quod gustus est necessarius animali, loquitur de gustu secundum se, ut est perceptivus tristabilis vel convenientis. Pro quo videatis ipsum quarto *De historia* capitulum octavo, ubi videtur declarare quod quodlibet animal, quodcumque animal sit, quantuncumque imperfectum, habet gustum accipiendo ipsum pro sapore. Ideo vos considerabitis, mihi videtur quod Philosophus sibi non constat».

⁸⁰ ARISTOTELE, *De anima*, 422a9-10.

Il motivo per cui a questi animali siano stati dati questi tre sensi risulta evidente, anzitutto, per quanto riguarda l'odore: infatti, molti animali tramite l'odore vanno a caccia del loro cibo da lontano – come bene mostra il nostro Virgilio nel quarto libro delle *Georgiche*. Dunque, l'odore è stato dato a coloro che sono in grado di muoversi, affinché essi possano tendere al cibo. Anche l'udito poi è finalizzato al nutrimento, come è evidente nel caso del lupo quando sente la pecora belare: infatti, l'udito permette di perseguire ciò che è utile, e di fuggire da ciò che è dannoso. Per esempio, quando il lupo sente la pecora, la insegue come se fosse per lui un bene, e viceversa, la pecora scappa quando sente il lupo, come se fuggisse da qualcosa di pericoloso. Lo stesso vale per la vista, tanto nei confronti del cibo, quanto rispetto all'inseguire ciò che favorevole e al fuggire ciò che è dannoso. E questo è ciò che dice Aristotele in questo luogo (*De sensu*, 436b18-431a1).⁸¹

Posto che l'olfatto, l'udito e la vista siano presenti soltanto negli animali capaci di muoversi, Pomponazzi si chiede se siano necessari tutti e tre insieme, o piuttosto se sia sufficiente possederne uno soltanto. Se un animale è in grado di muoversi, dovrà anche poter riconoscere ciò verso cui tendere o da cui fuggire: avrà quindi almeno uno di questi tre sensi («si sit animal progressivum, debet saltem unum horum habere, quoniam aliter non posset progredi»). Benché Aristotele sembri sostenere che tutti e tre i sensi si trovino necessariamente negli animali capaci di movimento, l'esperienza dimostra che la talpa è in grado di muoversi, pur mancando della vista («talpa localiter movetur et tamen caret visu»), e che vi sono due specie di vipere (*duo genera viperum*), una delle quali è priva della vista, mentre l'altra dell'udito, e ciononostante sono in grado di muoversi: questo sarebbe chiaramente impossibile, se tutti e tre i sensi fossero necessari. Da questi esempi, di stampo aristotelico, Pomponazzi deduce che gli animali capaci di movimento non devono necessariamente possedere la vista, l'udito e l'olfatto («non oportet quod omnes hii sint necessarii»), ma è sufficiente che abbiamo uno di questi tre sensi.⁸²

Rispetto agli animali che non sono in grado di muoversi, Aristotele non ha detto nulla di esplicito, ma è evidente che essi possano fare a meno dell'olfatto, dell'udito e

⁸¹ Osimo, f. 6v: «Quare autem his animalibus dati sint hii tres sensus, patet primum de odore, quoniam multa animalia ex odore venantur cibum suum a longinquo, ut bene ostendit Virgilius noster in quarto *Georgicorum*. Et ideo datus est gradientibus ut illuc tendere possint. Auditus etiam tum propter nutrimentum, sicut patet de lupo cum audit ovem baiulare, tunc etiam ad prosequendum commoda et fugiendum nociva: ut cum lupo audit ovem, prosequitur illam tamquam sibi proficuum; ovis autem fugit cum lupum audit ut fugiat nocivum. Similiter est de visu tum propter escam, tum propter prosequendum proficuum et fugiendum incommodum, et hoc est quod dicit Philosophus hic».

⁸² *Ibid.* Cfr. ARISTOTELE, *Historia animalium*, I, 491b29-30, IV, 533a1-5.

della vista. Eppure, nell'*Historia animalium* si afferma che «è necessario, per coloro che vogliono prendere le spugne marine, avvicinarsi lentamente, poiché se quelle vedono gli uomini si ritraggono affinché non possano essere sradicate dalle pietre».⁸³ Se è davvero così, allora – conclude ancora una volta Pomponazzi – Aristotele si contraddice («videtur sibi contradicere Philosophus»): egli, infatti, prima sembra dire gli animali incapaci di movimento possono fare a meno dell'olfatto, della vista e dell'udito (utili soltanto in vista del movimento); poi, invece, sostiene che le spugne marine sono in grado di vedere quando l'essere umano si sta avvicinando per prenderle. Ma non è tutto. Se pure Aristotele avesse voluto sostenere che l'olfatto, l'udito e la vista sono necessari soltanto per gli animali capaci di movimento, senza negare con ciò che essi possano essere presenti anche negli altri animali, avrebbe dovuto spiegare a quale fine – se non al movimento – questi sensi siano indirizzati.⁸⁴ Ma così non ha fatto. Dunque, egli non si è espresso correttamente o, peggio ancora, è caduto in una contraddizione.

Secondo Pomponazzi, nonostante questi animali siano incapaci di moto locale («non moveantur localiter deferendo locum»), essi si muovono per dilatazione e contrazione («per modum dilatationis et constrictionis»): «quando infatti sentono qualcosa di piacevole si dilatano, quando invece sentono qualcosa di sgradevole si contraggono, come vediamo in modo più evidente in queste lumache».⁸⁵ In altre parole, Pomponazzi sottolinea la necessità e l'utilità dell'olfatto, dell'udito o della vista negli animali che sono in grado di spostarsi da un luogo all'altro; ciononostante, non viene esclusa la possibilità, peraltro confermata dall'esperienza, che anche altri animali, capaci di un'altra forma di movimento rispetto al moto locale, possano essere dotati di questi stessi sensi, come sembrerebbe testimoniare il caso delle spugne marine.

Benché tale discussione possa apparire del tutto fine a se stessa, mi sembra che metta bene in luce il modo in cui Pomponazzi si approcciava al testo che stava leggendo. Aristotele è senz'altro la principale fonte del sapere rinascimentale, sia dal punto di vista teorico che pratico. Come scriveva Nardi, la concezione aristotelica della natura «era

⁸³ Osimo, f. 7r: «oportet eos qui volunt spongas capere paulatim procedere, quoniam si viderent homines retrahunt se ut non possint e petris evelli». Cfr. ARISTOTELE, *Historia animalium*, V, 548b11-15.

⁸⁴ Il principio aristotelico secondo il quale la natura non fa mai nulla invano (ARISTOTELE, *Politica*, I, 1256b1), costringe a trovare una spiegazione del perché olfatto, udito e vista – generalmente finalizzati al movimento – si trovino anche negli animali incapaci di moto locale. Pomponazzi propone subito dopo una risposta.

⁸⁵ Osimo, f. 7v: «cum enim sentiunt delectabile dilatant, cum vero tristibile constringuntur, ut manifestius videmus in istis limacis».

penetrata nel pensiero dell'Occidente latino nel corso dei secoli XII e XIII», cioè quando «di una scienza della natura il pensiero Occidentale era del tutto sprovvisto». Da quel momento in poi, il sistema aristotelico «s'era impossessato a tal segno dello spirito occidentale, che dal secolo XIII al XVI può dirsi costituì la *forma mentis* di chi ponesse dei problemi sul mondo che ci circonda ed aspirasse a trovarne una soluzione».⁸⁶ Tuttavia, all'alba del XVI secolo, l'enorme enciclopedia del sapere aristotelico cominciava a vacillare, così come ormai da tempo avevano iniziato a barcollare le certezze filosofiche dell'aristotelico Pomponazzi.

Il *De immortalitate animae* segna una vera e propria rottura nel pensiero filosofico pomponazziano, non soltanto con Tommaso d'Aquino, ma anche con l'averroismo e, più in generale, con qualsiasi tipo di *auctoritas*, sia filosofica che istituzionale. Ormai, la critica pomponazziana «investiva lo stesso Aristotele, al quale egli nega quella onniscienza e infallibilità che gli averroisti gli riconoscevano».⁸⁷ Come si vede in questi luoghi citati, passando al setaccio l'intero *corpus Aristotelicum*, Pomponazzi metteva Aristotele in contraddizione con se stesso e, soprattutto, con l'esperienza, non prima di aver tentato di risolvere tutte le difficoltà provenienti dal pensiero aristotelico, il quale, fino a prova contraria, veniva sempre considerato vero. D'altra parte, avvertiamo sempre più una sorta di rivolta, che si origina all'interno del sistema aristotelico e che ha come corrispettivo esterno le rivoluzioni di Leonardo da Vinci (1452-1519), Niccolò Copernico (1473-1543), Andrea Vesalio (1514-1564) e molti altri.

4. La *prudentia*

Come è emerso più volte nei paragrafi precedenti, possiamo considerare metaforicamente il *De sensu et sensato* come un terreno di confine, un'indagine che si colloca a metà strada tra lo studio dell'anima e quello del corpo, tra la filosofia e la medicina. In questo luogo dalle coordinate sfumate, incontriamo la nozione di *prudentia*, alla quale Pomponazzi dedica una lunga digressione.⁸⁸

⁸⁶ NARDI, *Studi*, p. 371.

⁸⁷ Ivi, pp. 376-377.

⁸⁸ Il termine *prudentia*, traduzione latina del greco φρόνησις (*phronesis*), compare in ARISTOTELE, *De sensu*, 437a2-3.

Abbiamo visto che l'olfatto, l'udito e la vista sono necessari agli animali capaci di movimento locale, perché permettono loro di sopravvivere, andando alla ricerca di ciò che è favorevole ed evitando ciò che potrebbe risultare dannoso. D'altra parte, questi tre sensi si ritrovano anche negli animali dotati di *prudentia*, non in vista della sopravvivenza, ma per il loro benessere.

Si dice che gli animali dotati di *prudentia* hanno questi sensi e, come dicono gli espositori, soprattutto il senso della vista e dell'udito, o insieme o separati, cioè hanno o questi due insieme o uno soltanto. E questi non sono necessari, ma sono finalizzati al benessere, poiché la *prudentia* non è necessaria alla sopravvivenza: per esempio, i bambini e gli stolti vivono senza quella.⁸⁹

Emerge qui un'ulteriore distinzione all'interno del mondo animale. Alcuni sensi, cioè il tatto e gusto, sono necessari all'esistenza di qualsiasi animale; altri, invece, cioè la vista, l'udito e l'olfatto, sono necessari all'esistenza degli animali capaci di movimento locale. Inoltre, questi tre sensi – in particolare, secondo gli espositori, la vista e l'udito – si trovano anche negli animali dotati di *prudentia*: in questo caso, però, essi non sono finalizzati all'esistenza dell'animale, ma piuttosto al suo benessere. La *prudentia*, infatti, non ha nulla a che fare con la sopravvivenza, tanto che alcuni animali, come i bambini e gli ubriachi, riescono a vivere pur essendone sprovvisti.

Pomponazzi prosegue:

Dovete sapere che la *prudentia* è il modo razionale di agire a partire dalla memoria delle cose passate. Per cui, gli animali che sono privi di memoria mancano anche della *prudentia*, poiché, come bene dicono anche i retori, quella parte è massimamente necessaria alla *prudentia* e rientra nella sua definizione. Dunque, dovete sapere che la *prudentia* è soltanto negli animali che partecipano della ragione: non nei bruti, se non in maniera impropria, ma soltanto nell'uomo; inoltre, neppure nelle Intelligenze né in Dio, perché, come dimostra il Filosofo nel decimo libro dell'*Etica nicomachea*, non ci sono atti morali in Dio, ma qualcosa di più nobile. Nei bruti, come ho detto, si parla di *prudentia* in modo improprio e facendo ricorso al concetto di imitazione, visto

⁸⁹ Osimo, f. 7r: «Dicit modo quod animalia habentia prudentiam habent hos sensus et, ut dicunt expositores, maxime intellecti de visu et auditu, aut copulative aut disiunctim, scilicet quod habent aut istos duos aut unum tantum. Et his non sunt necessarii, sed ad bene esse, quoniam prudentia non est necessaria habentibus vitam: natura pueri et stulti vivunt absque illa».

che, come riferisce Aristotele nell'*Historia animalium*, molti animali sembrano partecipare della *prudentia*, come la formica.⁹⁰

La *prudentia* viene qui descritta come il modo razionale di agire a partire dal ricordo delle cose passate. Dunque, la memoria è una facoltà necessaria per gli esseri dotati di *prudentia*, tanto da rientrare nella sua definizione.⁹¹ Allo stesso tempo, la memoria implica una certa attività razionale e, di conseguenza, la *prudentia* si ritrova soltanto negli animali dotati di ragione, cioè negli uomini. In altre parole, la *prudentia* è una facoltà specifica degli esseri mortali dotati di ragione, i quali più volte sono stati distinti non soltanto dai bruti, cioè dagli animali irrazionali, ma anche dalle Intelligenze divine e da Dio stesso.

La descrizione pomponazziana traccia così un legame tra quelli che abbiamo visto essere i tre sensi finalizzati al movimento locale (l'olfatto, l'udito e la vista) e la ragione umana, passando per la memoria e la *prudentia*. Tuttavia – prosegue Pomponazzi – si può affermare, se pur in maniera impropria (*improprie*), che anche i bruti sono dotati di *prudentia*, come dimostrerebbe il caso della formica. Questo è però ammissibile soltanto per analogia, visto che

[...] tra la *prudentia* dell'uomo e quella dei bruti c'è una grande differenza, soprattutto in due punti: in primo luogo, l'uomo ha una *prudentia* degli universali, perché è dotato di un intelletto che conosce gli universali, mentre i bruti hanno una *prudentia* soltanto dei particolari, dato che

⁹⁰ *Ibid.*: «Unde scire debetis quod prudentia est recta ratio agendorum ex memoria praeteritorum. Quare animalia quae carent memoria, carent etiam prudentia, quoniam ut etiam bene dicunt rethores illa pars maxime est necessaria ad prudentiam, et in eius definitione collocatur. Unde scire debetis quod prudentia est solum in animalibus quae rationem participant. In brutis non, nisi improprie, et solum in homine, in intelligentiis autem non, neque in Deo, quoniam ut probat Philosophus X *Ethicorum* actus morales non sunt in Deo, sed aliquid nobilius. In brutis, ut dixi, improprie et per quendam imitationem, quia sicut refert Philosophus in *De historia animalium*, multa animalia videntur prudentiam participare, sicut formica».

⁹¹ Pomponazzi ha qui ben presenti alcuni passi tomistici: cfr. TOMMASO, *Sentencia De memoria*, p. 104, 12-38; ID., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M. R. Cathala e Raimondo Spiazzi, Marietti, Torino, Roma 1964, p. 7; ID., *La Somma Teologica. Seconda Parte. Seconda Sezione*, in *La Somma Teologica*, 4 voll., testo latino dell'Editio Leonina, traduzione a cura dei Frati Domenicani, introduzione di Giuseppe Barzaghi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, III, q. 49, a. 1, pp. 504-506. Sul rapporto tra memoria e *prudentia*, si vedano: DAVID BLOCH, *Ancient and Medieval Theories*, in *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*, a cura di Simo Knuuttila, Juha Sihvola, Springer, Dordrecht 2014, pp. 205-222; ANSELM OELZE, *Animal Rationality. Later Medieval Theories (1250-1350)*, Brill, Leida, Boston 2018, pp. 193-198; ID., *Animal Minds in Medieval Latin Philosophy. A Sourcebook from Augustine to Wodeham*, Springer, Cham 2021, pp. 67-74.

conoscono solo attraverso il senso, il quale non si estende oltre i particolari; in secondo luogo, differiscono in quanto l'uomo è *prudens* in virtù della sua capacità di scegliere, mentre i bruti lo sono come risultato del loro istinto. Dunque, affermo che per natura gli uomini hanno in loro potere la capacità di scegliere qualsiasi alternativa vogliano, e per questo si definiscono *prudentes* per scelta, mentre i bruti lo sono per natura. Ma soltanto in ciò si distingue la *prudentia* dalla natura, poiché la prima avviene con cognizione, mentre la natura agisce senza cognizione alcuna.⁹²

La *prudentia* viene ulteriormente connotata in questo passo. Pomponazzi spiega che soltanto gli uomini, dotati di intelletto, riescono ad andare oltre le percezioni sensibili particolari e a conoscere gli universali. La *prudentia* appare, dunque, come un sinonimo di conoscenza e, nel caso dell'uomo, di conoscenza degli universali («homo habet prudentiam universalium»); al contrario, l'animale viene definito *prudens* in modo analogico e improprio, dato che la sua conoscenza, fondata esclusivamente sui sensi, non va mai oltre i singoli particolari («solum per sensum cognoscant qui ad particularia tantum se extendit»). Un'ulteriore differenza tra l'uomo e gli altri animali riguarda il concetto di responsabilità: l'uomo è *prudens* per scelta (*ex electione*), mentre l'animale agisce soltanto secondo natura, o per istinto (*ex instinctu*). In questa seconda differenza tra uomo e animale, il concetto di *prudentia* è impiegato in senso morale: la saggezza dell'essere umano è il risultato dell'avere la possibilità di scelta, così da orientarsi nel mondo ed assumersi le proprie responsabilità. Mettendo in atto la propria capacità di scegliere, l'essere umano diventa davvero *prudens*; in caso contrario, non sarà diverso da qualsiasi altro *brutum*.

In altre parole, Pomponazzi mette in luce due diverse articolazioni del termine *prudentia* che emergono dal pensiero aristotelico: da un lato, la *prudentia* intesa come facoltà conoscitiva superiore rispetto alla semplice percezione sensibile, e strettamente legata alla memoria; dall'altro, la *prudentia* intesa come facoltà morale, cioè finalizzata all'agire responsabile e deliberativo dell'uomo. Inoltre, riflettendo sul concetto di

⁹² Osimo, f. 7r-v: «[...] inter prudentiam hominis et brutorum multiplex est differentia, praecipue duplex: primo quia homo habet prudentiam universalium cum habeat intellectum, qui universalia conoscit, bruta autem solum particularium, cum solum per sensum cognoscant, qui ad particularia tantum se extendit; secundo differunt quoniam prudens est homo ex electione, bruta vero ex instinctu. Quod declaro natura homines habent in potestate sua elligere quamcumque partem voluerint, ideo dicuntur prudentes per electionem, bruta autem ex natura, sed solum differt in his prudentia a natura, quoniam illa est cum cognitione, natura autem sine cognitione aliqua».

prudentia, Pomponazzi sottolinea ancora una volta la posizione intermedia dell'essere umano – tra le Intelligenze divine e gli animali – sia dal punto di vista gnoseologico che morale. Di fatto, nel caso degli animali, si parla di *prudentia* in senso improprio, intendendo il loro modo di agire istintivo, fondato esclusivamente sulla percezione sensibile; al contrario, nell'essere umano, la *prudentia* viene propriamente definita come facoltà che presiede all'agire morale e che garantisce il processo di astrazione dal particolare all'universale; infine, per quanto riguarda Dio e le Intelligenze divine, non si può parlare di *prudentia* in nessun caso.

Il termine *prudentia*, lasciato finora volutamente in latino, può essere quindi tradotto in senso generale come “conoscenza”, intendendo sia un sapere teoretico che un sapere pratico. Pomponazzi spiega ai suoi studenti che vi sono tre diversi tipi di conoscenza, che corrispondono alle tre diverse funzioni dell'intelletto di cui aveva parlato nel *De immortalitate animae*. In primo luogo, c'è la conoscenza speculativa (*speculativa*), che comprende le tre scienze per eccellenza, cioè la scienza naturale, quella matematica e quella divina.⁹³ In secondo luogo, c'è la conoscenza produttiva (*factiva*), che riguarda tutte quelle cose che sono fuori di noi («pertinet ad res extrinsecas nobis»). Infine, c'è la conoscenza morale (*activa*), la quale si occupa delle cose che dipendono da noi e sulle quali possiamo intervenire («quae sunt infra nos et quas nos possumus facere»). Posto che la vista e l'udito si trovano negli animali capaci di conoscenza, cioè dotati di *prudentia*, Pomponazzi si domanda in che modo questi sensi favoriscano i diversi saperi.

Per quanto riguarda la scienza speculativa, Aristotele sostiene nel primo libro della *Metafisica* che grazie al senso della vista l'uomo ha iniziato a contemplare i fenomeni naturali e a praticare la filosofia. Infatti, a partire dall'osservazione dei fenomeni naturali, come il giorno e la notte, l'uomo ha cominciato ad interrogarsi sulle loro cause, andando poi alla ricerca di possibili spiegazioni. D'altra parte, anche l'udito favorisce la speculazione, perché ci permette di apprendere, tramite l'insegnamento altrui, nuove conoscenze relative alla natura, alla matematica o alla metafisica. Allo stesso modo, vista e udito favoriscono anche l'agire morale, poiché ascoltando e vedendo quello che succede ad altri per via dei loro comportamenti sbagliati, impariamo a prendere le giuste decisioni. Infine, la vista e l'udito sono fondamentali alle scienze produttive, perché permettono

⁹³ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1026a18-19.

l'avanzamento delle arti meccaniche per prove ed errori.⁹⁴ Tutti questi esempi spiegherebbero il motivo per cui, secondo Aristotele, questi sensi si trovano negli animali dotati *prudentia*.

Tuttavia, puntualizza Pomponazzi, non bisogna abusare troppo del termine *prudentia*, perché esso viene usato piuttosto per indicare le azioni morali («illud proprie convenit tantum agibilibus»):

Infatti, la *prudentia* è la madre delle virtù morali, ed è questo ciò che Aristotele dice nel passo in cui si afferma *et habentibus prudentiam*; inoltre, ha detto «coloro che sono dotati di *prudentia*», perché non tutti gli animali hanno la *prudentia*, come si è detto nel prologo del primo libro dei *Meteorologica*. Tuttavia, qualcuno potrebbe obiettare: non è forse vero che la percezione dell'odore sia favorevole alla *prudentia*? Io rispondo in modo affermativo, benché non lo sia in maniera diffusa e immediata.⁹⁵

Il termine *prudentia* può essere utilizzato per indicare qualsiasi tipo di conoscenza, sia speculativa che pratica; tuttavia, Pomponazzi chiarisce che la *prudentia* propriamente detta riguarda soltanto l'agire morale («*prudentia est mater virtutum moralium*»). In questo senso, il concetto di *prudentia* risulta essere l'elemento distintivo dell'uomo, sia rispetto agli altri esseri sublunari, che agiscono per istinto e secondo natura, sia rispetto a quelli celesti, nei quali non può essere ammessa alcuna azione morale. A questo punto, forse per rispondere ad un intervento di qualche studente, Pomponazzi accenna brevemente al senso dell'olfatto, lasciato finora da parte: esso è certamente utile alla *prudentia*, benché non abbia la stessa estensione né il vantaggio immediato («*non tam extense et immediate*») che si riscontrano nella vista e nell'udito.⁹⁶

Da quanto è emerso fin ora, Aristotele sembrerebbe sostenere che la vista e l'udito siano i due sensi migliori, sia rispetto alle scienze speculative che a quelle morali. Questo però – evidenzia Pomponazzi – contraddice l'esperienza: infatti, da un lato, vediamo che la maggior parte di coloro che possiedono un'ottima vista sono, in realtà, dei pessimi uomini («*plurimum qui acute vident, pessimi sunt homines*»); dall'altro,

⁹⁴ Osimo, f. 7v.

⁹⁵ *Ibid.*: «*Nam prudentia est mater virtutum moralium, et hoc est quod inquit Philosophus: et habentibus. Dixit autem habentibus prudentiam, quoniam non omnia animalia habent prudentiam, ut dictum est primo meteoricae in prologo. Diceret autem quispiam: an odor faciat ad prudentiam? Respondeo quod sic, non tam extense et immediate.*

⁹⁶ *Ibid.*

sappiamo che molti animali, pur essendo irrazionali, possiedono un senso della vista più sviluppato rispetto agli uomini («multa animalia bruta melius vident quam homo»). Non sempre, dunque, coloro che sono dotati di un'ottima vista o di un ottimo udito sono anche maggiormente disposti alla conoscenza (*prudentia*).

Perciò a me sembra che il tatto sia più utile alla conoscenza, perché ci conferisce una complessione temperata, come ha detto Aristotele nel secondo libro del *De anima*: *molles carne apti mente*. Per quale motivo quei greci sapientissimi erano così eccellenti? Perché avevano una complessione temperata e vivevano in una regione molto temperata. E perciò sembra che Aristotele [*i.e.* nel *De sensu*] non si esprima correttamente.⁹⁷

Secondo Pomponazzi, il tatto deve essere considerato come il senso migliore di tutti sia rispetto alla conoscenza che all'agire morale, poiché garantisce un buon equilibrio umorale (*bonitas complexionis*), e dunque, una buona disposizione delle facoltà interne (*dispositio virtutum interiorum*), due condizioni necessarie al corretto funzionamento del processo conoscitivo. L'umore temperato è strettamente legato alla nozione di *prudentia*, intesa sia come saggezza pratica, che come sapienza teoretica. Per questo motivo, spiega Pomponazzi, Aristotele ha affermato nel secondo libro del *De anima* che, coloro che possiedono una carne molle, più sensibile alla percezione tattile, sono dotati di una mente più acuta («molles carne sunt apti mente»)⁹⁸. Naturalmente, continua Pomponazzi, il clima ha una fortissima influenza sulla complessione umorale, come dimostra il fatto che

⁹⁷ Ivi, f. 8v: «Etiam ideo mihi videtur quod tactus magis fatiat ad scientiam, quoniam ille dat nobis complexionem temperatorem, ubi dixit Philosophus secundo *De anima*: *molles carne apti mente*. Quare graeci illi sapientissimi ita excellere? Quoniam temperatissimae complexionis ac regionis erant. Et ideo videtur quod Philosophus non bene dicat».

⁹⁸ Nel *De anima* (421a25-26) la correlazione tra una buona sensibilità tattile e l'equilibrio umorale viene data per assodata, senza alcuna spiegazione. Lo stesso emerge nel primo libro dell'*Historia animalium* (494b17-19), così come nel *Canone* di Avicenna, dove, sottolinea Pomponazzi, nel capitolo sulle complessioni umorali (*De complexionibus*) si sostiene che «gli altri animali hanno i sensi più sviluppati dell'uomo ad eccezione del tatto» («alia animalia habent meliores sensus quam homo, excepto tactu»), per il fatto che «Dio diede all'uomo la migliore complessione possibile» («dedit Deus homini meliorem complexionem quae possit dari») (Osimo, f. 9r). Cfr. AVICENNA, *Liber Canonis*, Paganino Paganini, Venezia 1507 [rist. Georg Olms, Hildesheim 1964], I, fen. 1, dott. 3, cap. 2, f. 3rb. Sulla complessione corporea degli esseri umani, si veda: AURELIEN ROBERT, *La latitude de l'humanité dans la médecine et la théologie médiévales (XIIIe-XIVe siècles)*, in *Mesure et histoire médiévale: XLIIIe Congrès de la SHMESP (Tours, 31 mai-2 juin 2012)*, Edition de la Sorbonne, Parigi 2013, pp. 41-52; GABRIELLA ZUCCOLIN, *Tommaso d'Aquino sulla complessione corporea*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 103/4 (2019), pp. 625-648. Per approfondire la questione del rapporto tra tatto e capacità intellettuale, si veda: LEONARDO GRACIOTTI, *Utrum molles carne sint mente apti: Tommaso d'Aquino e Pietro Pomponazzi su De anima, II, 9*, «Bruniana & Campanelliana», 29/2 (2023), pp. 383-398.

i greci, vivendo in un clima temperato, erano molto sapienti. È dunque evidente che Aristotele è caduto qui in errore («Philosophus non bene dicat»), considerando la vista e l'udito come i sensi più favorevoli alle scienze speculative e morali.⁹⁹

L'esaltazione aristotelica del senso della vista e dell'udito non va però intesa rispetto ai sensi in sé e per sé, ma in relazione all'oggetto della loro percezione («non intelligitur in ordine ad sensum, sed ad obiectum»). Pomponazzi spiega che il senso del tatto, di per se stesso, è certamente il migliore di tutti e cinque i sensi, oltre che il più necessario; d'altra parte, se facciamo riferimento alla cognizione dell'oggetto esteriore (*quantum ad cognitionem obiectorum*), allora si deve ammettere che si percepisce molto meglio con una buona vista e con un buon udito, piuttosto che con il tatto, ed è così che va inteso il testo aristotelico. Infatti, la vista e l'udito ci permettono di percepire molte più cose rispetto al tatto, che, tuttavia, rimane preferibile per quanto riguarda la buona disposizione alla conoscenza (*quantum ad bonitatem doctrinae*).¹⁰⁰

La questione del rapporto tra tatto e conoscenza (*prudentia*) era già emersa nel corso sul *De anima* del 1514-1515. Qui Pomponazzi aveva già evidenziato che, se in *De anima*, II, 9, Aristotele considera l'essere umano come il più intelligente (*prudentissimus*) tra gli animali in virtù della sua maggiore sensibilità tattile, in altri luoghi egli sembra suggerire che la vista e l'udito siano più favorevoli alle capacità intellettive rispetto agli altri sensi. La risposta pomponazziana in quell'occasione era stata la seguente:

A tal proposito, mi sembra si debba dire che il tatto apporta maggior beneficio alla *prudentia*, ma non che lo faccia di per se stesso, come concludono le argomentazioni, bensì perché il tatto è il senso universale diffuso per ogni parte dell'animale, oltre ad essere il fondamento degli altri sensi, tanto interiori quanto esteriori. Perciò, è chiaro che il tatto rivela maggiormente la *prudentia* rispetto agli altri sensi. Attraverso il tatto, infatti, percepiamo che la facoltà cogitativa (*cogitativa*)

⁹⁹ Osimo, f. 8v.

¹⁰⁰ Ivi, f. 9r. Su questo passo, si veda anche Arezzo, f. 273r: «Unde secundum me sensus tactus magis facit ad scientiam hoc modo intelligendo, quia si sumimus obiecta tactus, scilicet calidum, frigidum etc., dico quod licet plura comprehendamus per visum quam per tactum. Tamen Aristoteles loquitur in comparatione obiectorum cognitorum, et sic visus ratione talis obiecti cogniti magis facit. Sed quo ad discursum, magis facit sensus tactus, et melius est habere ipsum perfectum quam alios, quia arguit perfectiores virtutes interiores, et non in ordine ad obiectum percepibile». Sulla questione della gerarchia tra i cinque sensi nella prospettiva aristotelica, si vedano: ANFINN STIGEN, *On the Alleged Primacy of Sight – with Some Remarks on Theoria and Praxis – in Aristotle*, «Symbolae Osloenses», 37/1 (1961), pp. 15-44; KATERINA IERODIAKONOY, *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Individuation and Hierarchy of the Senses*, in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume One: Sense Perception*, a cura di Juhana Toivanen, Brill, Leiden, Boston 2022, pp. 40-65.

e tutti gli altri sensi, tanto quelli più interni quanto quelli più immediatamente reattivi, funzionano correttamente. Ma nessun altro senso è in grado di fare ciò, poiché nessun altro è così universale come è il tatto. Sebbene la vista ci mostri una certa predisposizione nell'uomo, questa non è tuttavia la predisposizione universale che si rivela mediante il tatto.¹⁰¹

Il tatto detiene un rapporto privilegiato con la *prudentia*, perché è diffuso in tutto il corpo ed è alla base di tutti gli altri sensi, sia esterni che interni.¹⁰² Dal punto di vista biologico, esso viene descritto come strettamente legato alla complessione umorale dell'individuo. Dunque, ad una buona sensibilità tattile corrisponde una complessione corporea equilibrata e temperata, e di conseguenza il corretto funzionamento di tutti gli altri sensi. In altre parole, il tatto non è di per se stesso utile alla conoscenza (*prudentia*), ma piuttosto esso rappresenta la *conditio sine qua non* per una buona disposizione dell'individuo alla conoscenza. Benché tutti i sensi abbiano a che fare con le capacità intellettive, la sensibilità tattile è ciò che riflette maggiormente la *prudentia* e l'intelligenza (*bonitas ingenii*) dell'individuo.¹⁰³ Per questo motivo, «coloro che hanno una carne molle», cioè che hanno una maggiore sensibilità tattile e, dunque, un buon equilibrio umorale, «sono acuti di mente» (*molles carne, apti mente*).¹⁰⁴

¹⁰¹ Parigi, ms. lat. 6448, f. 117v: «In hac materia mihi videtur esse dicendum quod tactus magis faciat ad prudentiam, non tamen quod per se hoc faciat, ut argumenta concludunt, sed quia tactus est universalis sensus per omnes partes animalis diffusus, et fundamentum omnium aliorum sensuum, tam interiorum quam exteriorum. Et hinc est quod tactus magis arguit prudentiam quam alius sensus. Ex tactu enim percipimus quod cogitativa, et omnes alii sensus, tam interiores quam celeriores, sunt boni. Nullus autem sensus potest hoc facere, quia nullus alius est ita universalis sicut est tactus. Quamvis ex visu arguamus aliquam dispositionem in homine, non tamen arguimus universalem dispositionem cuiusdem, sicut arguitur ex tactu».

¹⁰² Sui sensi interni nella teoria aristotelica della percezione, si veda: DEBORAH MODRAK, *Internal Senses and Aristotle's Cognitive Theory*, in *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, a cura di Seyed N. Mousavian, Jakob Leth Fink, Springer, Cham 2020, pp. 17-28. Sulla ricezione nella filosofia medievale e rinascimentale, si vedano: HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts*, «Harvard Theological Review», 28 (1935), pp. 69-133; ELISABETH RUTH HARVEY, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, The Warburg Institute, Londra 1975; MUHAMMAD U. FARUQUE, *The Internal Senses in Nemesius, Plotinus and Galen: The Beginning of an Idea*, «Journal of Ancient Philosophy», 10/2 (2016), pp. 119-139; SEYED N. MOUSAVIAN, JACOB LETH FINK, *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, Springer, Cham 2020.

¹⁰³ Parigi, ms. lat. 6448, f. 117v: «Ad rationes autem in oppositum respondetur. Ad primam dico, quod visus per se, ratione eorum quae cognoscit, magis facit ad hoc; sed tactus prout est fundamentum omnium virtutum magis facit ad cognoscendum prudentiam. Non tamen negamus quin ex visu et aliis sensibus cognoscatur bonitas ingenii, sed dicimus quod ex tactu hoc magis cognoscitur».

¹⁰⁴ Questa argomentazione contrasta con la tesi esposta nel trentesimo dei *Problemi* pseudo-aristotelici, secondo la quale tutti i sapienti furono malinconici (ARISTOTELE, *Problemi*, 953a10-14). Su questo, si veda: GRACIOTTI, *Utrum molles carne*, pp. 394-398.

5. Contraddire Aristotele: tra mutismo e sordità

Abbiamo visto che, secondo Pomponazzi, la facoltà intellettuale dell'essere umano dipende sempre dal corpo come oggetto. Benché l'indipendenza dal corpo come soggetto garantisca all'intelletto un'immortalità *secundum quid*, cioè la "divina" capacità di pensiero e astrazione, è chiaro che la nostra conoscenza – almeno su questo mondo – parta sempre dalla percezione sensibile e quindi dal corpo. Di questo si occupano i *Parva naturalia*, ovvero dell'anima nella sua relazione con il corpo. In questo strettissimo rapporto tra anima e corpo, tra facoltà intellettuale e facoltà sensibile, tra *prudentia* e sensibilità, emergono questioni complesse che intrecciano, ancora una volta, la filosofia e la medicina.

In *De sensu* 437a3-17 Aristotele mette a confronto il senso della vista e quello dell'udito. Posto che entrambi hanno a che fare con la *prudentia*, perché entrambi favoriscono la conoscenza, ci si chiede quale dei due debba essere considerato il migliore. Secondo il testo aristotelico, rispetto alle cose necessarie, di per se stessa è più utile la vista; d'altra parte, rispetto all'intelletto, per accidente risulta migliore l'udito.¹⁰⁵ Nel commentare questo passo, Pomponazzi spiega che, senza dubbio («de hoc nullus dubitat»), la vista è più utile dell'udito per quanto riguarda gli aspetti necessari della vita (*ad necessaria vitae*): infatti, è evidente che «chiunque preferirebbe essere privato dell'udito piuttosto che della vista».¹⁰⁶ Inoltre,

[a]nche rispetto all'intelletto e alla scienza, è di per sé più utile la vista, e il motivo è che attraverso la vista percepiamo molte differenze tra le cose, fino a cogliere il mondo intero. Infatti, il mondo è costituito da ciò che è generabile e corruttibile, e da ciò che è ingenerabile, e attraverso la vista noi vediamo tutte queste cose, dato che tutti i corpi o sono colorati o sono all'origine del colore. Infatti, tutto ciò che è generabile è colorato, mentre i corpi celesti, se non sono colorati, perlomeno sono dotati di luminosità (*lumen [sic lux]*) che, come diremo sotto, è il principio del colore. Perciò, noi percepiamo tutto il mondo tramite la vista.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 437a3-5.

¹⁰⁶ Osimo, f. 8r: «quispiam magis vellet privari auditu quam visu».

¹⁰⁷ *Ibid.*: «Quantum etiam ad intellectum et scientiam per se magis facit visus, et ratio est quoniam per visum multas differentias rerum percipimus, ita ut totum mundum, quoniam totus mundus constituitur ex generabilibus et corruptibilibus, ac ex ingenerabilibus; per visum autem omnia haec videmus, quoniam

La vista non è soltanto di grande utilità rispetto alle necessità della vita quotidiana, ma ci permette anche di conoscere il mondo nella sua interezza. Tale argomentazione verrà arricchita da Pomponazzi più avanti, in alcune lezioni dedicate al colore. Per il momento, egli si limita a spiegare che tutti i corpi generabili e corruttibili sono colorati, e dunque possono essere percepiti tramite la vista; d'altra parte, i corpi ingenerabili, cioè i corpi celesti, sono dotati di luminosità, che è all'origine del colore ed è percepibile tramite la vista. Questo significa che l'intero mondo può essere percepito attraverso il senso della vista.

Al contrario,

[t]ramite l'udito, noi percepiamo soltanto i corpi sonori; anzi, non percepiamo neppure i corpi stessi, ma la loro azione e il loro effetto, cioè il suono. Inoltre, ci sono molti animali che ignorano completamente le differenze tra le loro voci. Questo risulta anche da altro, poiché attraverso la vista percepiamo tutti i sensibili comuni, ma non attraverso l'udito; inoltre, tramite la vista percepiamo in modo più perfetto rispetto l'udito quelle cose che riusciamo a percepire con entrambi i sensi.¹⁰⁸

Seguendo il testo aristotelico, Pomponazzi mostra come la vista in se stessa risulti di gran lunga superiore all'udito nella percezione dei sensibili. Questi, come si dice nel secondo

omnia corpora aut colorem habent aut principium coloris. Habent enim colorem omnia generabilia, caelestia autem, etsi colorem carent, habent tamen lumen [*sic* lucem], quod ut dicemus infra est principium coloris et totum mundum visu percipimus». Nel passo citato troviamo l'accusativo «lumen»; tuttavia, in nota interlineare, è stato inserito successivamente l'accusativo «lucem», senza alcuna cancellatura. I due termini non indicano esattamente la stessa cosa: la *lux* riguarda la sorgente luminosa, mentre *lumen* si riferisce al corpo illuminato. Dunque, rispetto ai corpi celesti (primo fra tutti, il sole), il termine *lux* sarebbe più appropriato. Nell'*Expositio* questa differenza non viene esplicitamente delineata; tuttavia, come in molti altri casi, Pomponazzi sembra seguire tacitamente la prospettiva di Tommaso d'Aquino: «Unde dicimus quod, sicut corpora elementaria habent qualitates activas per quas agunt, ita lux est qualitas activa corporis celestis per quam agit et est in tertia specie qualitatis sicut et calor. Set in hoc differt a calore quia lux est qualitas primi corporis alterantis, quod non habet contrarium, unde nec lux contrarium habet, calori autem est aliquid contrarium; et quia luci nichil est contrarium, in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem et propter hoc suum passivum, scilicet dyaphanum, semper est in ultima dispositione ad formam et propter hoc statim illuminatur; non autem calefactibile statim calefit. Ipsa igitur participatio vel effectus lucis in dyaphano vocatur lumen, et si sit secundum rectam lineam ad corpus lucidum, vocatur radius, si autem causetur ex reverberatione radii ad corpus lucens, vocatur splendor; lumen autem commune est ad omnem effectum lucis in dyaphano» (TOMMASO, *Sentencia De anima*, pp. 128-129, 305-323).

¹⁰⁸ Osimo, f. 8r: «Per auditum solum sonora corpora percipimus, neque etiam ipsa corpora percipimus, sed actum ipsorum et effectum scilicet sonum. Multa etiam sunt animalia quae differentias ipsorum vocum ignorant. Ex alio etiam hoc oportet, quoniam per visum percipimus omnia sensibilia communia, non per auditum, et perfectius percipimus per visum, quam per auditum, ea quae per utrumque percipimus».

libro del *De anima*, si dividono in sensibili propri, cioè specifici di ciascun senso – per esempio, il suono per l’udito (*sicut sonum ab auditu*) – e sensibili comuni, cioè quelli che possono essere percepiti da più sensi o addirittura da tutti e cinque i sensi – per esempio, la grandezza (*magnitudo*), la figura (*figura*) e il numero (*numero*).¹⁰⁹ La vista, essendo più immateriale (*immaterialior*) e simile all’intelletto («multo assimilatur intellectui») rispetto all’udito, riesce a percepire maggiormente i sensibili comuni («sensibilia communia magis apprehendunt visu quam auditu»).¹¹⁰

Tuttavia, Aristotele afferma che l’udito *per accidens*, cioè in alcuni casi, risulta più utile alla scienza. Infatti,

[...] attraverso la vista percepiamo soltanto gli oggetti corporali; tramite l’udito in se stesso soltanto il suono. Ma attraverso l’udito *per accidens* possiamo percepire tutte le cose, persino quelle spirituali: infatti, attraverso il discorso insegniamo a coloro che ascoltano la lezione o cose del genere. Tuttavia, il discorso è un certo tipo di udito, ma non è l’udito in quanto tale, cioè in quanto forma naturale, bensì *per accidens*, cioè per il fatto che gli attribuiamo il valore di discorso. Se, al contrario, l’udito fosse tale per natura, ne seguirebbe che percepiremmo qualsiasi idioma in qualunque luogo; invece, una lingua straniera la sentiamo soltanto, ma non la percepiamo.¹¹¹

Questo passo, benché riportato da Bonfioli in maniera piuttosto intricata, mi sembra molto interessante. Pomponazzi spiega in che senso, secondo Aristotele, sia possibile sostenere la superiorità accidentale (*per accidens*) dell’udito rispetto alla vista, prendendo ad esempio il linguaggio: è evidente, infatti, che ascoltando un discorso pronunciato nella nostra stessa lingua, noi possiamo apprendere moltissime cose tramite l’udito, e non soltanto quelle materiali, ma anche quelle spirituali. Tuttavia, questo è valido soltanto in determinate condizioni, perché se ci trovassimo ad ascoltare un discorso in un altro luogo e in una lingua straniera, certamente l’udito non favorirebbe in alcun modo la nostra conoscenza. In questo senso, Aristotele sostiene che l’udito è accidentalmente superiore alla vista per quanto riguarda la conoscenza, perché, mentre questa rimane legata al livello

¹⁰⁹ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 418a11-20.

¹¹⁰ Osimo, f. 8r.

¹¹¹ *Ibid.*: «[...] per visum percipimus solum corporalia, per auditum per se solum sonum, sed per auditum per accidens possumus omnia scire et spiritualia ipsa, quoniam per sermonem adiscimus audientes lectionem et huiusmodi, sed sermo est quidam auditus, ideo verum hoc non est ab auditu inquantum auditus est, ut scilicet est forma naturalis, sed per accidens, scilicet pro quanto addimus ipsum sermonem. Si autem esset per se, ab auditu sequeretur quod, quemlibet quocumque idioma loquentem perciperemus, sed tantum audimus ipsum, non autem percipimus».

della *forma naturalis*, quello gode della possibilità di codificazioni di natura convenzionale e arbitraria.

A favore di questa sua tesi, Aristotele fornisce un esempio. Se si mettono a confronto coloro che sono ciechi fin dalla nascita con i sordomuti – spiega Pomponazzi – si noterà che chi nasce cieco è in grado di appendere moltissime cose («*caecus sic natus potest plures scientias habere ut experimur quotidie*») e, dunque, può risultare *prudens* («*potest esse prudens*»), mentre ciò è precluso per i sordi e per i muti («*non sic atque surdi et muti*»).¹¹² Questo esempio confermerebbe che, nel caso in cui uno dei due sensi risulti mancante, è preferibile esser dotati dell'udito piuttosto che della vista: accidentalmente, infatti, l'udito risulta più utile alla *prudentia*, cioè alla conoscenza, rispetto alla vista. D'altra parte, la *prudentia* non è necessaria alla sopravvivenza, ma è finalizzata al benessere: dunque, l'udito appare accidentalmente più utile al benessere dell'uomo rispetto alla vista, la quale, però, se considerata in se stessa, risulta certamente più importante nel soddisfare le necessità della vita.

Dai testi aristotelici emergono però alcune contraddizioni, che Pomponazzi, con il solito acume, non si lascia sfuggire. Anzitutto, egli nota che Aristotele, nel prologo del primo libro della *Metafisica*, afferma che tutti gli uomini desiderano conoscere per natura, come è dimostrato dalla presenza del senso della vista, che maggiormente permette di conoscere («*ille magis facit scire*»).¹¹³ Invece, nel *De sensu*, Aristotele sembra dire che, almeno sotto certe condizioni, l'udito è più utile alla conoscenza rispetto la vista.¹¹⁴ Questo argomento però non sembra reggere: infatti, come si è detto che tramite l'udito è possibile ascoltare dei discorsi che permettano l'acquisizione di numerose conoscenze, così si può dire anche della vista, perché, leggendo testi scritti, si imparano moltissime cose e, anzi, persino di più rispetto ai discorsi ascoltati («*ex visus omnes scripturas inspicimus, quae etiam magis docent quam sermo auditus*»). In altre parole, la vista si rapporta alla scrittura esattamente come l'udito si rapporta alla voce («*ita facit visus ad litteram sicut auditus ad vocem*»).¹¹⁵ La vista, dunque, sembrerebbe in ogni caso – *per se* e *per accidens* – preferibile rispetto all'udito.

¹¹² Osimo, f. 8r.

¹¹³ Ivi, f. 8v. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 980a21-25.

¹¹⁴ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 437a3-17.

¹¹⁵ Osimo, f. 8v. Pomponazzi confessa ai suoi allievi di aver appreso molte più cose studiando da solo che ascoltando gli altri e, per questo motivo, rispetto allo studio, di preferire lungamente la mancanza dell'udito che quella della vista: «Unde vobis expresse fateor quod ego plurimum profeci ex me ipso studendo quam ab aliis audiendo, et quo ad studium magis vellem privari auditu quam visu» (Osimo, f. 8v).

Pomponazzi propone tuttavia un'interpretazione che possa salvare il testo aristotelico:

Credo che in questo luogo [*i.e. De sensu*, 437a3-17] Aristotele debba essere così inteso: l'udito è più utile alla scienza, qualora sia presupposta la vista, perché, benché io possa vedere da solo i testi scritti, se non ho prima ascoltato da un altro che cosa significano le lettere, non comprenderò nulla. Tuttavia, in modo assoluto, *per se e per accidens*, è più utile la vista.¹¹⁶

L'udito può dirsi superiore alla vista soltanto per quanto riguarda l'apprendimento del linguaggio. Da bambini, infatti, impariamo a parlare, leggere e scrivere grazie all'insegnamento orale impartito da altri; dopodiché, il nostro percorso conoscitivo può proseguire in maniera del tutto autonoma. Dunque, si può accettare quanto sostenuto nel *De sensu*, cioè che l'udito *per accidens* sia superiore alla vista, ma soltanto ammettendo la vista come presupposto. Questa possibile soluzione pomponazziana poggia sul fatto che soltanto tramite l'insegnamento orale sia possibile apprendere il significato delle parole.¹¹⁷ In questo senso soltanto, possiamo ammettere che i sordi dalla nascita si trovino in una condizione di inferiorità intellettiva – pur essendo dotati della vista – rispetto ai ciechi.¹¹⁸

Sul rapporto tra scrittura e apprendimento, Walter J. Ong scrive che «[g]li appartenenti alle culture orali primarie, cioè totalmente ignare della scrittura, imparano molto, posseggono e praticano una profonda saggezza, ma non “studiano”» (WALTER J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, traduzione di Alessandra Calanchi, prefazione di Gino Roncaglia, *Prima di Ong e Dopo di Ong* di John Hartley, il Mulino, Bologna 2014, p. 48). Si tratta di un aspetto molto interessante, che merita di essere approfondito, soprattutto se si pensa al modo in cui la concezione del rapporto tra sensi e apprendimento era mutata in seguito all'invenzione della stampa. Non a caso, sempre Ong, in un capitolo dedicato agli effetti della stampa sul rapporto tra oralità e scrittura, inserisce un paragrafo intitolato *L'udito cede il passo alla vista* (ivi, pp. 175-181).

¹¹⁶ Osimo, f. 9r: «Credo quod Philosophus hic debet sic intelligi quod auditus magis facit ad scientiam praesupposito visu quoniam, etsi possim literas ex me ipso videre, nisi audivissem ab alio prius quid significarent literae, nihil perciperem. Absolute autem per se et per accidens magis facit visus».

¹¹⁷ Naturalmente, questo presupposto è del tutto infondato. Non è vero che soltanto tramite il linguaggio orale sia possibile apprendere il significato delle parole e non è vero che i sordi dalla nascita siano condannati ad una condizione di inferiorità intellettiva: esiste infatti il linguaggio dei segni, che permette alle persone affette da sordità di sviluppare le proprie facoltà intellettive ed accedere al mondo della cultura. Su questo tema, il campo è sconfinato. Tuttavia, come piacevole introduzione con interessanti riferimenti storici, si può vedere OLIVER SACKS, *Vedere voci. Un viaggio nel mondo dei sordi*, traduzione di Carla Sborgi, Adelphi, Milano 2022 (titolo originale: *Seeing Voices. A Journey Into the Word of the Deaf*. Prima ed. 1989; seconda ed. 1990).

¹¹⁸ Sul confronto tra il senso della vista e quello dell'udito interviene anche Domenico Bonfioli, il quale esprime la propria opinione in una nota marginale, dove scrive: «E inoltre la voce viva insegna molto di più che la scrittura vista esteriormente, come dimostra il fatto che uno non può ascoltare più di un'ora, mentre tutto il giorno potrebbe studiare» («item plus docet viva vox quam litera exterius visa, cuius signum quod non poterit quis audire ultra horam, econtra tota die studeret») (Osimo, f. 9r). L'esempio fornito da

D'altra parte, se così vogliamo intendere e salvare il testo aristotelico, l'argomentazione risulta piuttosto debole. Pur ammettendo, per esperienza («hoc pateat experientiam»), che i ciechi dalla nascita siano più sapienti dei sordi, dobbiamo dire che questo sia dovuto non tanto all'apprendimento del linguaggio, quanto piuttosto a due fattori fisiologici. In primo luogo, spiega Pomponazzi, «i ciechi dalla nascita sono difettosi solo nella parte superiore, dove si trovano gli occhi, mentre nelle altre parti del corpo sono in salute; al contrario, i sordi sono impediti anche nelle altre facoltà corporee».¹¹⁹ In secondo luogo, «i ciechi sono capaci di pensiero: infatti, gli occhi sono di grande intralcio al pensiero»; al contrario, i sordi «quasi nulla pensano: anzi, sempre sembrano storditi».¹²⁰

In altre parole, la superiorità dei ciechi rispetto ai sordi è dovuta alla complessione umorale («illud videtur esse ex complexionem») e alla disposizione delle facoltà interne, piuttosto che alla capacità di apprendere il linguaggio. Infatti, quasi tutti i sordi appaiono privi di senno (*fatui*), perché, come si dice a più riprese nei *Problemi*, «hanno le facoltà interne rovinate, così come il polmone, e per questo parlano attraverso le narici».¹²¹ I ciechi, invece, appaiono difettosi soltanto nella parte superiore del corpo, cioè negli occhi, il che risulta essere persino vantaggioso per quel che riguarda la capacità di concentrazione. Dunque, secondo Pomponazzi, è certamente vero che i ciechi dalla nascita sono più avvantaggiati rispetto ai sordi, ma il motivo non risiede tanto nella loro capacità di ascoltare e imparare da altri (come si è detto precedentemente), quanto piuttosto nella loro migliore disposizione corporea.

Un altro problema che emerge dal rapporto tra mutismo e sordità, chiama in causa l'interpretazione tomista del passo aristotelico, secondo la quale sembrerebbe necessario che tutti i sordi dalla nascita siano anche muti: infatti, «ogni sordo è muto, nel senso che non può formare un discorso, e non perché non possa emettere suoni», e questo si spiega

Bonfioli intende dimostrare, tramite l'esperienza, la superiorità dell'udito sulla vista: egli afferma che in un'ora di lezione orale si apprendono molte più cose che in una intera giornata di lettura ed è per questo motivo che ascoltare una lezione orale ci risulta molto più faticoso e logorante.

¹¹⁹ Ivi, f. 8v: «Primo quoniam caeci a nativitate sunt defectuosi solum in parte superiori ubi sunt oculi, in aliis autem partibus corporis bene se habent; surdi autem sunt impediti in aliis virtutibus corporis». Nella *reportatio* di Arezzo leggiamo che i sordomuti sono più difettosi «perché hanno i ventricoli invertiti» («quia habent ventriculos transpositos») (Arezzo, f. 272v).

¹²⁰ Osimo, f. 8v: «Alia causa est quoniam caeci sunt cogitativi: nam multum impediunt oculi ad cogitandum [...]. Surdi autem quasi nihil cogitant: immo semper videntur stupefacti».

¹²¹ Ivi, f. 9r: «surdi a nativitate habent virtutes interiores vitiatas et pulmonem et quod illi loquuntur per nares». Cfr. ARISTOTELE, *Problemi*, 895a15-19, 898b28-899a8, 962b35-963a4.

in quanto «non può apprendere il significato del discorso»; tuttavia, nulla impedisce che il muto dalla nascita sia comunque in grado di sentire.¹²² Eppure, nei *Problemata* dello pseudo-Alessandro d'Afrodisia, si dice che «ogni sordo è muto e ogni muto è sordo», perché, come dicono i medici, «ci sono due nervi identici che permettono di ascoltare e di parlare»: ciò significa che se uno dei due non funziona, anche l'altro sarà ostacolato («uno impedito impeditur reliquum»)¹²³ Ovviamente, specifica Pomponazzi, questo è valido soltanto se il difetto (*defectus*) è presente fin dalla nascita, e non se è dovuto a qualche altra causa. Allora, dato che la tesi di Aristotele e dei commentatori sembra contraddire quella dei medici, quale delle due bisognerà seguire? La risposta è molto secca ed onesta: «Io dico, come hanno detto altri, che questo non lo so».¹²⁴

Pomponazzi è sicuramente più “filosofo” che “medico”. Egli è fermamente convinto che la filosofia sia superiore e necessaria alla medicina, come a qualsiasi altro sapere pratico. Ciò non gli impedisce di osservare con occhio critico il pensiero aristotelico. Quando si cominciano ad indagare questioni complesse e molto specifiche, che riguardano tanto la filosofia quanto la medicina, è evidente che anche il filosofo per eccellenza, ovvero Aristotele, possa essere messo in discussione, o quanto meno reinterpretato, alla luce della tradizione medica. Senza addentrarsi qui in aride controversie sulla modernità del pensiero pomponazziano, è tuttavia doveroso sottolineare nuovamente la fecondità del suo atteggiamento critico nei confronti di Aristotele e di qualsiasi *auctoritas* preconstituita, nonché il rigore della sua indagine naturalistica del rapporto anima-corpo: un'eredità trasmessa ai propri studenti, che certamente lo rende uno dei protagonisti della cultura filosofica e scientifica del Rinascimento italiano.

¹²² Osimo, f. 8r: «Et advertunt hic expositores quod Philosophus dixit surdus et mutus, quoniam omnis surdus a nativitate est mutus licet non econtra. Et intelligo omnem surdum esse mutus ita quod non possit sermone formare, non quin possit sonum facere, et causa est quoniam non potuit ediscere sermonis interpretationem. Quod autem non omnis mutus sit surdus, hoc patet apud Valerium Maximum in capitulo *De miraculis*, ubi recitat de quibusdam mutis qui, ex nimio dolore rerum auditarum, aliquem in vocem prorumperet». Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 15, 293-303.

¹²³ Osimo, f. 9r: «Alexander in suis *Problematis* (sive fuerit Alexander Aphrodisens, sive Alexander medicus, ut aliis placuit, quem saepe citat Mesue in suis receptaculis) dicit quod omnis surdus est mutus, et omnis mutus est surdus, quoniam (inquit ille), ut dicunt medici, sunt idem nervi qui fatiunt ad auditum et ad loquellam». Cfr. ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Problemata*. Giorgio Valla interprete, in *Problemata Alexandri Aphrodisei*. Giorgio Valla interprete, *Problemata Aristotelis*. Theodorus Gaza e graeco transulit, *Problemata Plutarchi per Ioannem Petrum Lucensem in latinum conversa*, Albertino da Lessona (vercellese), Venezia 1501, f. 5r.

¹²⁴ Osimo, f. 9v: «Ego dico cum aliis quod hoc ignoro».

III. *De sensibus*

Dà senso a sensi, il Pereto, et s' gli mostra che
par d'anathomia sia ben experto de sensiteriis
il luocho e la natura.

Osimo, ms. 18. L. 44, Ir (si veda fig. 1 in
appendice 3, *infra*, p. 294)

Nel secondo capitolo del *De sensu*, dopo una lunga introduzione («longam praefationem fecit Aristoteles»), l'indagine aristotelica entra nel vivo della questione, rivolgendosi anzitutto agli αἰσθητήρια (*aisthētēria*), ovvero agli organi di senso.¹ Nella *translatio nova* del *De anima*, Guglielmo di Moerbeke aveva reso il greco αἰσθητήριον (*aisthētērion*) con il termine tecnico *sensiterium*. Questo era però così inusuale che la maggior parte dei copisti continuò a trascrivere *sensitivum*, come si trovava nella *translatio vetus* di Giacomo da Venezia. Lo stesso Tommaso d'Aquino non impiega mai il termine *sensiterium*, ma continua a scrivere *sensitivum*, talvolta sostituendolo con locuzioni quali *organum sensus* o *instrumentum sensus*.² Anche l'edizione Vernia, utilizzata da Pomponazzi, conserva ancora *sensitivum*, mentre nelle nuove traduzioni umanistiche inizia a comparire il sostantivo *sensorium*.³ D'altra parte, sulla scia di Moerbeke, Leonico

¹ Osimo, f. 9v. Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 437a19-439a5.

² GAUTHIER, *Préface*, in TOMMASO, *Sentencia De anima*, pp. 176*-177*. Per esempio, nel commento al *De sensu et sensato*, Tommaso chiarifica il titolo dell'opera, scrivendo: «[...] et quantum ad hoc consideratio sensitivi continetur in hoc libro, qui inscribitur *De sensu et sensato*, id est *De sensitivo et sensibili* [...]» (ID, *Sentencia De sensu*, p. 6, 104-107). Per altri esempi, si veda l'*Index thomisticus*, disponibile sul sito <www.corpusthomisticum.org> (ultima consultazione: 31/07/2024).

³ Per esempio, in VERNIA, *De sensu*, sig. J1va, leggiamo: «Manifestum quod si oportet secundum hunc modum attribuire et assignare ununquodque sensitivorum uni elementorum, oculi quidem visivum aquae existimandum, aeris vero sonorum sensitivum [...]». Per l'utilizzo del termine *sensorium*, si veda la nota di Gauthier in *Préface*, in TOMMASO, *Sentencia De anima*, p. 177*. Il termine *sensorium* viene impiegato anche nella traduzione di Sepúlveda: per esempio, si veda SEPÚLVEDA, *Parvos naturales*, f. 9v.

Tomeo impiega il termine *sensiterium*, giudicato da Göckel come un barbarismo scolastico, costruito sul calco del greco per indicare il *sensorium*, cioè appunto l'organo di senso (*organum sensus*).⁴

Tutti i termini sopra citati – ad eccezione di *sensorium*, che non compare in nessuna delle *reportationes* – vengono utilizzati indifferentemente da Pomponazzi per riferirsi agli organi di senso. Più ambiguo risulta invece il concetto di *sensus*, che in alcuni casi si riferisce alla facoltà percettiva in generale, o a uno dei cinque sensi, mentre in altri indica l'organo adibito ad una specifica funzione percettiva. Ad ogni modo, fin dalla prima lezione, Pomponazzi sottolinea come una parte dell'operetta aristotelica sia dedicata agli organi di senso, i quali saranno indagati nella loro essenza e non in quanto si relazionano ai sensibili – analizzati a loro volta indipendentemente dai sensi. Il titolo *De sensu et sensato* scandisce proprio i due diversi oggetti di indagine: si tratta di determinare, da un lato, la natura degli organi di ciascun senso («determinat de sensiteriis, seu de organis ipsorum sensuum»), mostrandone e giustificandone la costituzione materiale («ut de organo visus secundum suam naturam, an scilicet componatur ex igne, et quod»); dall'altro, l'essenza e le caratteristiche fisiche dei sensibili in quanto enti, e non in quanto capaci di mettere in moto la facoltà sensibile («non quatenus movent sensum, sed quatenus entia sunt»).

Tuttavia, nella prima parte del *De sensu et sensato*, non dobbiamo aspettarci di trovare un vero e proprio studio anatomico degli organi di senso. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'operetta si configura come un'indagine di confine tra l'anima e il corpo, cioè, nella prospettiva pomponazziana, come un momento di passaggio dalla filosofia naturale alla medicina. Interessato a mostrare l'importanza per gli studi medici dei *Parva naturalia* e, nello specifico, del *De sensu et sensato*, Pomponazzi cerca di

⁴ Per esempio, si veda LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, f. 6r. Alla voce *sensiterium*, in RUDOLPH GÖCKEL, *Lexicon philosophicum*, stampato dalla vedova di Matthäus Becker, Francoforte 1613 [rist. Georg Olms, Hildesheim, New York 1964], p. 1024, leggiamo: «Barbarum Scholasticorum, qui interdum sunt Simiae Graecorum. Hi dicunt αἰσθητήριον, ex quo illi fecerunt sensiterium pro sensorio, id est, organo sensus». Nella nota di Gauthier, sopra citata, viene confuso Leonico Tomeo con Niccolò Leonicino (cfr. GAUTHIER, *Préface*, in TOMMASO, *Sentencia De anima*, p. 177*).

⁵ Osimo, f. 2v. Nel sottolineare questa distinzione, Pomponazzi chiama in causa Alessandro d'Afrodisia, il quale appunto insisteva sul fatto che, nel titolo greco, il termine αἰσθήσεις (*aisthéseis*) non significa i cinque sensi (vista, udito, olfatto, tatto e gusto), bensì gli specifici organi di senso, cioè gli αἰσθητήρια (*aisthētēria*). Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, p. 17, 2.1-2.6, 157, nota 1. Su Alessandro, si veda: IERODIAKONOU, *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Individuation*, p. 47. Pomponazzi sembra preferire la formulazione canonica del titolo, resa in latino come *De sensu et sensato*, purché si tenga presente la duplice accezione di *sensus*, inteso sia come facoltà di percepire che come organo di senso.

enfaticamente gli aspetti relativi all'anatomia degli organi di senso.⁶ Ciò che emerge, però, è piuttosto un'indagine fisiologica della percezione sensibile, certamente focalizzata sulla struttura materiale degli organi di senso, ma esclusivamente da un punto di vista teleologico.⁷ Nella distinzione aristotelica tra forma e materia, la prima è ciò che organizza e attualizza la seconda. Dunque, per comprendere la costituzione materiale di un oggetto, è anzitutto necessario individuarne la forma specifica.⁸ La forma e il fine dell'organo di senso sono congruenti alla propria costituzione materiale: le caratteristiche fisiche degli organi di senso e la loro costituzione anatomica vengono definite a partire dalla specifica funzione percettiva che essi sono chiamati a svolgere.⁹

L'indagine, come di consueto, prende l'avvio dalle opinioni degli antichi filosofi della natura, i quali tendevano ad attribuire a ciascun senso uno degli elementi naturali (fuoco, aria, acqua e terra). Essendo cinque i sensi e quattro gli elementi, spiega Pomponazzi, gli antichi tentarono di individuare un quinto elemento, cioè una sorta di corpo fumoso (*quoddam corpus fumosus*), più denso dell'aria e più sottile dell'acqua. In questo modo poterono stabilire esattamente cinque combinazioni tra sensi ed elementi naturali: vista-fuoco, udito-aria, gusto-acqua, tatto-terra e olfatto-fumo.¹⁰ Aristotele si pone dialetticamente su questo stesso terreno, senza però sottoscriverne la premessa – secondo la quale ad ogni senso deve corrispondere uno specifico elemento naturale – e criticandone le argomentazioni. Il suo obiettivo è quello di individuare le proprietà fisiche e le caratteristiche funzionali degli elementi naturali necessarie allo svolgimento di una determinata funzione percettiva.

⁶ Infatti, subito dopo aver delineato l'oggetto di indagine del *De sensu*, Pomponazzi dichiara: «Et hunc librum necesse est physicis ac medicis videre, qui volunt esse perfecti, quamvis communiter isti videant solum cursum Parisinum, et tantum se esse philosophos» (Osimo, f. 2v). Il riferimento polemico al *cursum Parisinum* si ritrova anche in Arezzo, f. 265v («De utilitate dicendum est quod, qui debent esse philosophi et medici, debent omnia ista intellexisse et vidisse, non tamen cursibus Parisiensium, quod omnia bona destruxerunt») e in Milano, f. 308r e Pargi, f. 2r, con qualche minima variante («De utilitate scitis, quod [var. lec. nam] qui vult esse medicus et philosophus [var. lec. philosophus et medicus] debet etiam hos libros cum omnibus libris philosophiae videre, non tamen cum auctoribus [var. lec. cursibus] parisiensium, quod omnia [var. lec. opera] bona destruxerunt»).

⁷ Cfr. THOMAS KJELLER JOHANSEN, *Aristotle on the Sense-organs*, Cambridge University Press, New York 1997, pp. 17-18.

⁸ In questo senso, il *De anima* è precedente rispetto ai *Parva naturalia* e alle trattazioni sugli animali, e il *De sensu et sensato* stabilisce un ponte di collegamento tra le due indagini. Cfr. PAVEL GREGORIC, JACOB LETH FINK, *Introduction. Sense Perception in Aristotle and the Aristotelian tradition*, in *Forms of Representation*, pp. 15-39 (in particolare, pp. 18-20, 30).

⁹ La differenza nella costituzione materiale degli organi di senso è anche uno dei criteri di individuazione di ciascun senso: cfr. IERODIAKONOU, *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Individuation*, p. 46.

¹⁰ Osimo, f. 9v.

Pomponazzi sottolinea come il ragionamento aristotelico sia fondato su una proposizione concessiva-ipotetica. Infatti, in *De sensu*, 438b16-22, leggiamo:

Di conseguenza, se le cose stanno come noi diciamo, è chiaro che, se si deve spiegare in questo modo e ascrivere ciascuno degli organi sensoriali ad un singolo elemento, bisogna presupporre che quanto dell'occhio è dotato della capacità di vedere sia costituito d'acqua, che ciò che è dotato della capacità di sentire i suoni sia costituito da aria e che l'olfatto sia costituito da fuoco.¹¹

Se proprio volessimo attribuire a ciascun senso uno dei quattro elementi, allora dovremmo stabilire – diversamente dagli antichi – che alla vista si lega l'elemento acqua, all'udito l'aria, all'olfatto il fuoco e, come vedremo, al tatto e al gusto la terra. Riprendendo il suggerimento di Alessandro d'Afrodisia, seguito da Leonico Tomeo, Pomponazzi mette in chiaro la strategia argomentativa utilizzata da Aristotele: egli non intendeva propriamente attribuire a ciascun senso uno dei quattro elementi naturali, ma piuttosto ripartire dagli errori degli antichi, così da poterli superare e sviluppare la propria indagine fisiologica sulla percezione sensibile.¹²

Per questo motivo, nel terzo libro del *De anima*, Aristotele si era espresso in modo molto diverso sul rapporto tra i sensi e gli elementi:

Ora gli organi di senso sono composti soltanto da questi due corpi semplici: l'aria e l'acqua (la pupilla è formata d'acqua, l'udito d'aria e l'olfatto dell'una e dell'altra), mentre il fuoco o non è presente in nessuno o è comune a tutti (giacché nulla è in grado di percepire senza il calore), e la terra o non si trova in nessuno o, più che in altri sensi, è mescolata specialmente nel tatto. Risulta

¹¹ ARISTOTELE, *De sensu*, 438b16-22 (per la traduzione italiana di Cosenza, si veda: ID., *Parva naturalia*, t. II, pp. 31-33).

¹² Cfr. Osimo, f. 14r: «Dicit modo illud determinans quod si volumus adaptare sensus quattuor elementis non sequemur illos, sed visum attribuemus aquae, auditum aeri, olfactum igni, gustum vero et tactum terrae, quoniam gustus est quidam tactus. Et ponderat hic Alexander et Leonicus, quod Philosophus convenienter dixit si *accidit*, quasi quod illa non esset sententia ipsius Philosophi, et re vera non est, dicit Alexander, sicut patet ex secundo *De anima*. Et ideo dixit si *accidit*, id est, <si> volumus sic reducere naturas sensuum ad naturas elementorum, sic faciemus». Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, pp. 45-46; LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, f. 19v. La stessa interpretazione si trova in TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 29, 117-128. Su questo punto, si veda anche la nota di Cosenza in ARISTOTELE, *Parva naturalia*, t. II, pp. 145-149, nota 78.

perciò che non c'è nessun organo sensorio al di fuori di quelli composti d'acqua e d'aria, ed effettivamente questi organi alcuni animali li possiedono.¹³

Aristotele sosteneva in questo luogo che gli organi di senso sono composti soltanto da due elementi, ovvero l'aria e l'acqua. Al fuoco e alla terra veniva invece attribuito uno statuto particolare: il primo elemento non è propriamente presente in nessun organo, benché sia necessario alla realizzazione di qualsiasi percezione sensibile; il secondo, pur non essendo *absolute* costitutivo di nessun organo sensibile, risulta mescolato soprattutto nel senso del tatto. Pomponazzi spiega che talvolta, come in questo caso, le contraddizioni interne al *corpus Aristotelicum* sono dovute a differenti strategie argomentative: infatti, alcune volte Aristotele si esprime secondo la propria opinione (*secundum mentem propriam*), altre invece secondo quella dei suoi predecessori (*secundum opinionem aliorum*).¹⁴

1. Fisiologia della visione

Procedendo per ordine di perfezione (*ex ordine perfectionis*), Aristotele inizia a trattare del senso della vista. Gli antichi filosofi della natura attribuivano all'organo visivo l'elemento fuoco. In questo modo, essi spiegavano il motivo per cui, quando si pone un dito sopra l'occhio e lo si sfrega velocemente, sembra comparire una sorta di fiamma: tale fenomeno si verifica soprattutto di notte, o quando teniamo gli occhi chiusi, perché in questo modo la luce del giorno, che è maggiore, non interferisce con quella minore situata all'interno dell'occhio. Tale argomentazione viene criticata da Aristotele, perché, se davvero vi fosse una luce all'interno dell'occhio, dovremmo essere costantemente in grado di percepirla, e non soltanto in seguito allo sfregamento. Nella prospettiva aristotelica, infatti, spiega Pomponazzi, quando ciò che agisce e ciò che subisce l'azione si trovano vicini, e non incontrano alcun ostacolo, l'azione segue necessariamente («activo et passivo positis propinquis, et non impeditis, sequitur actio de necessitate»). Se

¹³ ARISTOTELE, *De anima*, 425a3-7 (per la traduzione italiana di Giancarlo Movia, si veda: ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2018 [prima ed. Loffredo, Napoli 1979] pp. 189-191).

¹⁴ Osimo, f. 17r.

dunque all'interno dell'occhio fosse presente una sorta di fiamma (*ignis visibilis*), questa verrebbe percepita immediatamente dalla facoltà visiva (*potentia visiva*) anche in uno stato di quiete. Ma ciò evidentemente non si verifica.¹⁵

Pomponazzi nota qui che la medesima obiezione potrebbe essere rivolta anche contro Aristotele, come è stato evidenziato in modo sottile (*subtiliter*) da Tommaso: se in presenza del sensibile il senso è sempre in grado di percepire, come mai non percepiamo l'acqua che, secondo Aristotele, è costitutiva dell'occhio? Tuttavia, Tommaso risolveva la questione insinuando che tale critica è valida per gli antichi, che consideravano la percezione sensibile come un'assimilazione reale del sensibile, ma non per Aristotele, per il quale tra il senso e il sensibile si frappone sempre un medio.¹⁶ Questa lettura però non convince Pomponazzi, per due ragioni: in primo luogo, perché gli antichi parlano della percezione come di un'assimilazione reale da parte del senso di qualcosa che è all'esterno («per similitudinem unius ad alterum, scilicet ad rem extrinsecam»), e non di se medesimo («non tamen per similitudinem sui ipsius»); in secondo luogo, perché una critica del genere sarebbe rivolta *ad hominem*, cioè non sarebbe valida in senso assoluto («non esset simpliciter concludens»). Pomponazzi propone allora una diversa interpretazione del passo aristotelico. Siccome gli antichi non sono in grado di spiegare come mai nell'occhio viene percepita una fiamma soltanto nel momento in cui viene sfregato, e non quando si trova in uno stato di quiete, la loro argomentazione non è valida («cum non possint reddere causam, ideo fundamenta eorum ruant»).¹⁷

Tale fenomeno, secondo Aristotele, non è dovuto alla presenza di una fiamma interiore, bensì al fatto che la pupilla è un corpo liscio e lucido. Questi corpi, spiega Pomponazzi, senza emettere una luce propria, sono tuttavia capaci di brillare anche al buio («in tenebris sunt nata lucere, non lucem facere»), in quanto sono soggetti al fenomeno della riflessione (*reflexio*), o riverbero (*reverberatio*).¹⁸ Il problema è capire da dove provenga questa luce riflessa. Non è ammissibile che la luce si conservi nell'aria durante la notte, perché, come afferma Alessandro d'Afrodisia, essa dipende sempre, sia nell'essere che nella conservazione, da una sorgente luminosa («lumen dependet in esse

¹⁵ Ivi, f. 9v.

¹⁶ Cfr. TOMMASO, *Sententia De sensu*, p. 17, 63-86. Qui come in altri luoghi, Pomponazzi passa al setaccio il commento di Tommaso, esplicitando ed ampliando ogni singola proposizione. L'argomentazione tomistica viene ripresa anche in LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, f. 7r.

¹⁷ Osimo, f. 10r.

¹⁸ I termini *reflexio* e *reverberatio* vengono qui impiegati come sinonimi.

et in conservari a corpore luminoso»). D'altra parte, nel secondo libro del *De anima*, Aristotele ha mostrato che la visione non può avvenire senza che vi sia un oggetto della visione.¹⁹ Come abbiamo visto, però, tramite lo sfregamento dell'occhio viene percepita una luce, senza che sia presente alcun oggetto luminoso: infatti, tale fenomeno si verifica di notte o quando gli occhi sono chiusi. Dunque, in questo caso, l'oggetto della visione e il soggetto vedente sembrerebbero qui essere esattamente la stessa cosa («videtur quod idem sit videns et visum»).²⁰

Secondo Aristotele, il fenomeno si verifica soltanto quando l'occhio viene sfregato velocemente, perché il movimento produce una sorta di duplicazione: l'occhio vede se stesso come davanti ad uno specchio.²¹ Per interpretare questo difficile passo, Pomponazzi chiama in causa il commento di Alessandro d'Afrodisia, citato da Tommaso e Leonico Tomeo.²² Se la pupilla, in quanto corpo liscio e lucido, è capace di emettere una propria luce (*fulgur*), sarà essa stessa il principio della visione («pupilla est principium visus»), la quale però si verifica soltanto nei nervi ottici («visio fiat in nervis obticiis»). Quando la pupilla si trova nel versante interno dell'occhio (*domesticus*), cioè quello rivolto verso le narici («quae est versus nares»), emette una luce che lì rimane per qualche istante; quando poi, tramite la pressione esercitata dal dito (*ex motu digiti*), la pupilla viene spostata rapidamente nel versante esterno (*silvestris*), cioè quello opposto alle narici («quae est ad oppositum narium»), essa percepisce quella stessa luce che aveva rilasciato nell'altro versante. In questo modo si verifica una sorta di duplicazione («sic unum fit duo»). Affinché ciò avvenga, è necessario non soltanto che ci sia uno spostamento della pupilla, ma anche che ciò si verifichi velocemente, ovvero prima che la luce emessa in uno dei due estremi svanisca.

Qui tuttavia sorge una difficoltà, evidenziata dallo stesso Alessandro: si presuppone infatti che la luce emessa in uno dei due estremi possa conservarsi per qualche istante, benché la pupilla sia stata già indirizzata nell'altro versante; ma ciò è impossibile, perché una volta spostata la pupilla, dovrebbe subito venir meno anche la luce («remota pupilla subito removetur fulgor»), proprio come avviene non appena si spegne una candela.²³

¹⁹ ARISTOTELE, *De anima*, 418a26-b1.

²⁰ Osimo, f. 10r-v.

²¹ ARISTOTELE, *De sensu*, 437b1-10.

²² Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, pp. 29-31, 17.10-20.10; LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, ff. 7v-8r; TOMMASO, *Sentencia De sensu*, pp. 18-19, 131-151.

²³ Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, p. 30, 18.20-19.5.

Oltre a questo, aggiunge Pomponazzi, non è chiaro il motivo per cui, in uno stato di quiete, la pupilla non dovrebbe essere in grado di percepire la sua stessa luce.²⁴

Un'altra possibile spiegazione è che la pupilla, essendo un corpo continuo («pupilla est unum continuum»), è anche divisibile («est tamen [*i.e.* pupilla] unum divisibile»)²⁵. Dunque, una volta sovrapposto il dito («ei superponitur digitus»), la pupilla verrà in un certo senso divisa in due, proprio come accade ad una goccia d'acqua quando viene sfiorata con un dito.²⁶ Oppure, si potrebbe pensare che, quando la pupilla si muove velocemente da un versante all'altro dell'occhio (*a silvestri in domesticum*), essa viene realmente duplicata: dunque, la visione sarà una vera e propria riflessione, proprio come accade davanti ad uno specchio.²⁷ Nel primo caso, spiega Pomponazzi, la visione avverrà per sovrapposizione (*per superaequitationem*), mentre nel secondo si tratterà di riflessione o riverbero (*per reflexionem seu reverberationem*).²⁸ Ad ogni modo, entrambe le soluzioni risultano problematiche.

Pomponazzi procede allora con la propria spiegazione del fenomeno, appellandosi alla tradizione medico-filosofica. La percezione della luce che si verifica tramite lo sfregamento dell'occhio è dovuta al fatto che l'occhio è un corpo riccamente irrorato di spiriti («oculus est corpus valde spirituosum»): infatti, proprio osservando gli occhi di una persona, i medici riescono comprendere moltissime cose, perché i *vapori* della malattia sono là rappresentati dai loro *spiritus* («vapores mali illuc repraesentantur ex spirituositate eorum»). Per questo motivo, si dice che il basilisco tramite la vista uccide gli uomini e che le vecchiette fascinano con la vista i teneri fanciulli.²⁹ Perciò, quando l'occhio viene mosso dal dito, quegli spiriti che si trovano lì si accendono a causa del moto e danno l'impressione che vi sia il fuoco (*ignis*), come accade quando qualcuno è preso dall'ira, che è una sorta di accensione del sangue («quae est quaedam accensio sanguinis»), e quei *vapori* che si trovano nell'occhio si infiammano, facendo apparire una

²⁴ Osimo, f. 10v.

²⁵ Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, p. 31, 19.25-20.1.

²⁶ Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 19, 141-151.

²⁷ Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, p. 31, 20.5-20.10.

²⁸ Osimo, ff. 10v-11r.

²⁹ Sul tema dell'*oculus fascinans*, si veda: FERNANDO SALMÓN, MONTSEERAT CABRÉ, *Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism*, in *Medicine from the Black Death to the French Disease*, a cura di Roger French, Jon Arrizabalaga, Andrew Cunningham, Luis García-Ballester, Routledge, Londra 1998, pp. 53-84; SILVIA PARIGI, *Oculus fascinans: jettatura e contagio d'amore*, «Rivista di Estetica», 42/19 (2002), pp. 61-80; POMPONAZZI, *Le incantazioni*, pp. 122-123, nota 96.

sorta di fuoco («inflammantur illi vapores, qui sunt in oculus et ibi apparet esse ignis»).³⁰ Con questa descrizione, Pomponazzi prende dichiaratamente le distanze dal testo aristotelico («ego posui aliud, qui litterae Aristotelis convenire minime videtur») e dalle esposizioni dei commentatori, tentando di fornire una spiegazione medico-fisiologica.³¹

A questo punto, si procede con la questione principale: come avviene la visione? Empedocle e Platone descrivevano la percezione visiva come una fuoriuscita di raggi luminosi, che dall'occhio si distendono fino ad entrare in contatto con il corpo esterno. In questo modo, essi confermavano la natura ignea dell'occhio («illud lumen dicebant esse ignem»). Aristotele critica questa argomentazione, perché, se davvero una luce uscisse dall'occhio, permettendo così la visione, allora dovremmo poter vedere anche di notte, cosa che chiaramente non avviene. Inoltre, secondo Aristotele, risulta vana la spiegazione platonica secondo la quale, la luce emessa dall'occhio si estinguerebbe di notte a causa delle tenebre: come è possibile che le tenebre, che sono pura privazione di luce («tenebrae purae privationes sunt»), abbiano il potere di estinguere il fuoco dell'occhio? Il fuoco, infatti, è una sorta di positivo (*quiddam positivum*) e ciò che è negativo, o privativo, non può mai corrompere ciò che è positivo («privativum non est causa corruptionis positivi»).³² Semmai bisognerebbe dire che tale fiamma possa essere spenta dal suo contrario, cioè dal freddo e dall'umido, ma certamente le tenebre non risultano né fredde né umide. Se poi si dicesse che, durante la notte, il fuoco dell'occhio viene impedito nella visione a causa della maggiore oscurità proveniente dall'esterno, bisognerebbe anche ammettere altre forme di impedimento, come il freddo e la luce solare: è evidente, infatti, che nei luoghi umidi e ghiacciati la piccola fiamma presente nell'occhio rischierebbe l'estinzione, così come nelle giornate troppo luminose, la maggiore luce del sole offuscherebbe quella minore del fuoco presente nell'occhio.³³

³⁰ Osimo, f. 11r. Il termine *spiritus* è qui impiegato secondo la tradizione medico-filosofica: si tratta di una sostanza materiale estremamente sottile e rarefatta, cioè una sorta di vapore (*vapor*), che anima il corpo e lo mette in condizione di poter svolgere le sue funzioni vitali (*virtus vitalis*). Sul concetto di *spiritus* nella cultura medica medievale e rinascimentale, si veda: JAMES J. BONO, *Medical Spirits and the Medieval Language of Life*, «Traditio», 40 (1984), pp. 91-130. Fondamentale resta ancora D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, Londra 1958.

³¹ Osimo, f. 11v. Si noti che, come già nel *De incantationibus*, anche qui vengono presi sul serio certi fenomeni straordinari, affrontati rigorosamente in termini di causalità naturale (*naturaliter*).

³² In *De anima*, 418b19-20, Aristotele parla della luce come di una “presenza”, laddove il buio viene descritto come assenza di luce. È chiaro, dunque, che l'assenza di luce non può in alcun modo corrompere la presenza della luce. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 45 C-D.

³³ Osimo, f. 11v.

Pomponazzi procede con l'analisi della posizione di Empedocle, le cui parole sono citate alla lettera da Aristotele. Il passo risulta però molto difficile da interpretare («littera autem in praesenti parte difficilissima est»), perché Empedocle scriveva di filosofia in forma metrica («scripsit philosophiam metrice»), come era consuetudine presso gli antichi, e spesso si serviva della metafora. La difficoltà – sottolinea Pomponazzi – è anzitutto legata alla traduzione, dalla poesia greca alla prosa latina, la quale inevitabilmente ci fa perdere il fascino e la chiarezza delle parole («si volumus verba graeca traducere de verba in prosam, multum amittunt leporis, et obscura redduntur»), proprio come avviene nella traduzione dal latino al volgare («sicut etiam apud nos apparet, si aliquis transtulerit de latino in vulgarem sermonem»).³⁴ Ad ogni modo, Pomponazzi accetta la sfida e comincia ad illustrare il significato del passo.

Empedocle affermava che, come un uomo che deve viaggiare in una notte d'inverno organizza al meglio la sua lanterna per impedire che i venti esterni ne spengano la luce, così si comporta la natura sagace (*natura sagax*) nei confronti della vista. Negli animali, infatti, e soprattutto nell'uomo, la luce interna all'occhio, che permette la visione, fu circondata da una lanterna (*lanterna*) protettiva, ovvero da sette pellicole (*pelliculae*) che trattengono l'umore acqueo (*humor ille aqueus*), impedendone la fuoriuscita. Pomponazzi specifica che le *myringae*, traduzione latina del greco αἱ ὀθόναι (*hai othónai*), non sono altro che le sette membrane (*tunicae*) osservate negli studi anatomici (*ex anathomia*).³⁵ La luce, che per natura si trova all'interno della pupilla (*pupilla*), emette i propri raggi visivi verso l'esterno, passando attraverso queste membrane, e così si verifica la visione. Tuttavia, secondo Aristotele, Empedocle talvolta sembrerebbe sostenere il contrario, ovvero che la visione avvenga per intromissione di qualcosa dall'esterno.³⁶

Diversa è poi l'opinione di Democrito, secondo il quale l'occhio non è affatto costituito dall'elemento fuoco, bensì dall'acqua. Pur condividendo questo assunto, Aristotele riprovera a Democrito di non aver ben compreso il funzionamento del processo

³⁴ Ivi, f. 12r.

³⁵ ARISTOTELE, *De sensu*, 438a1. Pomponazzi si riferisce verosimilmente all'*Anatomia* di Mondino dei Liuzzi (1275-1326), che venne tradotta e commentata nel 1521 da Jacopo Berengario da Carpi. Per esempio, in BERENGARIO DA CARPI, *Commentaria cum amplissimis additionibus super anatomia mundini una cum textu eiusdem in pristinum et verum nitorem redacto*, Girolamo Benedetti, Bologna 1521, f. 460r, si legge: «In oculo autem sunt septem tunicae, et tres humores. Tunicas videbis dividendo oculum in duas partes, plane et leviter, scilicet in anteriorem et posteriorem».

³⁶ Osimo, f. 12r.

visivo, avendo fatto concidere la percezione visiva con l'oggetto della visione, ovvero con l'immagine riflessa delle cose esterne. Se così fosse – spiega Pomponazzi – dovremmo ammettere che anche lo specchio e l'acqua siano in grado di vedere, dato che riflettono esattamente l'immagine dell'oggetto esteriore; ciò, tuttavia, non è possibile, perché essi sono privi di vita («illa carent vita»).37 L'immagine (*imago*), o specie sensibile (*species rei visae*), non è dunque sufficiente affinché si verifichi la percezione visiva, ma è necessario che vi sia un'anima sensitiva («requirit animam sensitivam»). Se poi è vero quanto afferma Democrito rispetto alla natura acquosa dell'occhio, bisogna anche specificare che la ricezione delle specie visibili non avviene in ragione dell'acqua («non debet recipere species ratione aquei»), ma per una proprietà specifica che l'acqua condivide con l'elemento aria, ovvero la trasparenza (*dyaphanitas*) e la limpidezza (*luciditas*). Rispetto all'aria, però, l'acqua è più adatta a ricevere le specie visibili (*species visibiles*) grazie alla sua maggiore densità (*magis spissa*), che le permette di trattenere meglio (*magis retinere*) tali specie.³⁸

Pomponazzi coglie qui un aspetto centrale della posizione aristotelica: non è tanto l'acqua a permettere la visione, quanto le proprietà specifiche che caratterizzano questo elemento.³⁹ Come nota Aristotele, quando le membrane dell'occhio sono recise, inizia a scorrere una sorta di acqua – il che è evidente nelle sezioni anatomiche («in sectionibus ipsius oculi ex anathomia apparet quod, cum corruptae sunt illae tunicae, apparet infra oculum aqua»). Nel testo latino nell'edizione Vernia si legge: «Videtur enim aqua quod discurrit corruptis oculis [...]».⁴⁰ Secondo Pomponazzi, il verbo *videor*, che traduce qui il greco φαίνομαι (*pháinomai*), viene utilizzato per sottolineare che dall'occhio fuoriesce qualcosa che sembra essere acqua («videtur esse aqua»), ma che non è propriamente

³⁷ Pomponazzi ricorda però, in difesa di Democrito, che a quel tempo nessuno era a conoscenza del fenomeno chiamato rifrazione («tempore suo nondum erat notum quod esset refractio»). Cfr. *ibid.*

³⁸ Ivi, f. 12v.

³⁹ Come spiega Johansen, l'interesse principale di Aristotele nel definire la composizione degli organi di senso è quello di riconoscere gli attributi fondamentali di ciascun organo per la realizzazione di una determinata funzione percettiva. In questo senso, attribuire ad un organo l'elemento terra, non significa ammettere che esso sia esclusivamente composto da quell'elemento, bensì che risulti essere “terroso”, cioè in possesso delle proprietà della terra. Inoltre, la relazione tra elementi ed organi di senso deve essere stabilita sulla base delle diverse funzioni svolte dai sensi: Democrito, infatti, è caduto in errore perché, pur riconoscendo la natura acquosa dell'occhio, non ha saputo individuare correttamente la funzione per la quale all'occhio può essere attribuito tale elemento (cfr. JOHANSEN, *Aristotle on the Sense-organs*, pp. 40-44). Nella stessa prospettiva si pone l'interpretazione pomponazziana: all'occhio viene attribuito l'elemento acqua sulla base della funzione che esso deve svolgere, per la quale sono necessarie alcune caratteristiche proprie dell'elemento acqua, ovvero la freddezza, l'umidità e, soprattutto, la trasparenza.

⁴⁰ VERNIA, *De sensu*, sig. J1va.

acqua («illa non est proprie aqua»);⁴¹ Si tratta piuttosto di qualcosa che possiede le caratteristiche dell'acqua, come la limpidezza e la freddezza (*quaedam claritas et frigiditas*) che si notano negli occhi dei neonati.⁴² Inoltre, prosegue Pomponazzi, Aristotele ha spiegato che negli animali sanguigni l'occhio è circondato da una parte bianca (*album oculi*) e grassa, il cui scopo è quello di proteggere la parte umida all'interno dell'occhio dal freddo che proviene dall'esterno. Il grasso è poi strettamente legato alla presenza del sangue: infatti, per gli animali privi di sangue (per esempio, i pesci), e di conseguenza privi di grasso, la natura ha predisposto occhi più duri e resistenti (*oculi valde duri*).⁴³ In altre parole, è necessario che la parte acquosa (umida, fredda e limpida) all'interno dell'occhio sia debitamente protetta dagli agenti esterni.

Una volta chiarita la costituzione materiale dell'occhio, bisogna chiedersi se la visione sia qualcosa che avviene all'interno o all'esterno («an fiat intra ipsum oculum vel extra»);⁴⁴ Secondo Pomponazzi, questo problema si pone esclusivamente per il senso della vista, perché in tutti gli altri sensi è evidente che la percezione sensibile sia una forma di ricezione di qualcosa proveniente dall'esterno. La vista, invece, è sempre stata oggetto di maggiori discussioni.⁴⁵ Secondo Platone e gli accademici, ma anche secondo gli esperti di ottica (*perspectivi*) e i matematici (*mathematici*), la visione si verifica all'esterno dell'occhio, grazie alla fuoriuscita di raggi visivi («visio fit extramittendo»). Tra i sostenitori di questa teoria, poi, alcuni pensano che dall'occhio fuoriesca una certa luce in grado di raggiungere l'oggetto visibile; altri, invece, ritengono che la luce emessa non sia sufficiente, e che questa debba incontrarsi e mescolarsi con la luce proveniente

⁴¹ Osimo, f. 12v.

⁴² ARISTOTELE, *De sensu*, 438a17-20.

⁴³ Osimo, f. 12v. Nella fisiologia aristotelica della percezione, la durezza implica una maggiore presenza dell'elemento terra – il meno sensibile dei quattro elementi – e, di conseguenza, un'inferiore capacità percettiva. Per questo motivo, gli animali con occhi duri hanno una ridotta percezione visiva, così come coloro che hanno una carne dura sono caratterizzati da una minore sensibilità tattile. Cfr. GRACIOTTI, *Utrum molles carne*, pp. 385-386.

⁴⁴ In realtà, la soluzione è già presupposta nella descrizione della costituzione materiale dell'organo visivo: l'individuazione nell'occhio delle caratteristiche fisiche dell'acqua si fonda su un'idea ben precisa di come avviene la visione – contraria rispetto a quella degli antichi filosofi della natura che attribuivano alla vista l'elemento fuoco.

⁴⁵ La letteratura sul problema della visione come intramissione o estromissione è vastissima. Come introduzione storica generale, si vedano: DAVID C. LINDBERG, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, The University of Chicago Press, Chicago, Londra 1976; ID., *The Intramission-Extramission Controversy in Islamic Visual Theory: Alkindi versus Avicenna*, in *Studies in Perception: Interrelation in History of Philosophy and Science*, a cura di Peter K. Machamer, Robert G. Turnbull, Ohio State University Press, Columbus 1978, pp. 137-160; A. MARK SMITH, *From Sight to Light. The Passage from Ancient to Modern Optics*, The University of Chicago Press, Chicago, Londra 2015.

dall'oggetto visibile in un punto medio, nel quale effettivamente si verificherebbe la visione. Questa teoria, in entrambe le varianti, viene rifiutata da Aristotele. La percezione visiva si verifica esattamente come tutte le altre percezioni sensibili: dall'oggetto esterno parte un qualcosa di visibile (*quoddam visibile, seu lumen*), che si moltiplica in modo spirituale (*spiritualiter*) nel medio fino ad arrivare all'organo di senso, dove avviene la visione.⁴⁶

Pomponazzi spiega che, secondo Aristotele, l'oggetto visibile produce quella che viene chiamata specie sensibile (*species*), figura (*figura*), apparenza (*apparentia*) o simulacro (*idolum*), e lo fa in modo spirituale, senza subire alcuna riduzione materiale.⁴⁷ La specie sensibile passa attraverso un medio ben disposto a riceverla – un medio che sia illuminato («oportet ad visionem quod medium inter visum et rem visivam sit illuminatum») – ed arriva fino all'occhio, ma non per un moto locale (*motus localis*), bensì in modo istantaneo (*in instanti*). La visione non avviene nella pupilla, ma all'interno dell'occhio e, nello specifico, nel chiasma ottico, cioè nel punto in cui i nervi ottici si incrociano (*incruciatio nervorum*).⁴⁸ Se dunque la visione avviene all'interno dell'occhio, è necessario che la specie possa raggiungere il chiasma ottico e che, fino a quel punto, vi sia un medio trasparente (*diaphanus*) nel quale possa penetrare. La trasparenza, come si è detto, è una proprietà che appartiene sia all'aria che all'acqua; tuttavia, poiché l'aria è un elemento rarefatto (*magis subtilis*) e quindi incapace di trattenere le specie, è necessario che il medio presente nell'occhio sia di natura acquosa.⁴⁹

A sostegno della sua tesi, Aristotele porta l'esempio dei militi che in guerra vengono colpiti alle tempie (*circa tempora*) e improvvisamente perdono la vista: ciò si verifica a causa della rottura dei canali oculari (*pori*), cioè di nervi ottici (*nervi optici*). Dunque, è evidente che lì avviene la visione.⁵⁰ Questo argomento, però, secondo Pomponazzi,

⁴⁶ Osimo, f. 13r.

⁴⁷ Arezzo, f. 279r: «Et tunc obiectum producit suam speciem, vel figuram, vel apparentiam, vel idolum, quocumque dicitur, usque ad oculum et sic fit visio».

⁴⁸ Per una rapida introduzione storica sul chiasma ottico, si veda: CLAUDIA FLORIDA COSTEA, *et al.*, *The History of Optic Chiasm from Antiquity to the Twentieth Century*, «Child's Nervous System», 33/11 (2017), pp. 1889-1898. Il termine *incruciatio* riferito ai nervi ottici compare più volte in BERENGARIO DA CARPI, *Commentaria cum amplissimis additionibus*. Cfr. LARRY SWANSON, *Neuroanatomical Terminology: A Lexicon of Classical Origins and Historical Foundation*, Oxford University Press, New York 2014, p. 513).

⁴⁹ Osimo, ff. 13v-14r.

⁵⁰ Ivi, ff. 14r. Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 438b12-16.

[n]on è valido, perché come bene dicono i medici e altri, la lesione di una parte avviene talvolta per essenza propria, talvolta per l'interconnessione tra le parti: per esempio, quando qualcuno ha male alla testa, questo dolore può verificarsi o per il fatto che effettivamente è la testa a far male, o per il fatto che duole lo stomaco, alla cui sofferenza segue il dolore alla testa. Così può accadere al senso della vista, cioè che, se viene lesionata una parte del cranio, la visione viene meno, o perché è stata interrotta nel suo percorso, o perché è stato lesionato il cuore, che è il principio nel quale avviene la visione. E dunque la conclusione tratta dal Filosofo risulta nulla.⁵¹

Pomponazzi accusa Aristotele di aver stabilito una falsa inferenza, perché la perdita della vista – come anche il mal di testa, o qualsiasi altra malattia – può essere causata da molteplici fattori: per esempio, nel caso della vista, dalla lacerazione dei canali visivi che si trovano nel cranio, interrompendo così il processo visivo, oppure dalla lesione del cuore, che è il principio della visione («cor est principium ubi fit visio»). Questo è un punto molto importante sul quale dovremo ritornare. Per il momento ci limitiamo a sottolineare che Pomponazzi, pur ammettendo in via preliminare la conclusione aristotelica («admissa conclusione Philosophi in praesenti»), ovvero che la visione avviene nel chiasma ottico, ne mette in dubbio la validità logica della dimostrazione («est dubium de probatione sua [i.e. Aristotelis]»).⁵²

Ad ogni modo, se la visione avviene all'interno dell'occhio, dobbiamo ammettere che la specie sensibile prodotta dall'oggetto esterno sia in grado di giungere fin lì, penetrando un medio trasparente che necessariamente sarà di natura acquosa. Si profila allora un'altra obiezione. Aristotele sembra sostenere in diversi luoghi del *corpus* che tutti e cinque i sensi esterni finiscano per congiungersi in un unico senso comune (*sensus communis*), collocato nel cuore.⁵³ Se così fosse – obietta Pomponazzi – dovremmo

⁵¹ Osimo, f. 16v-17r: «Non valet quoniam, ut bene dicunt isti medici et alii, laesio membri aliquando sequitur per essentiam propriam, aliquando per communitatem membrorum, ut si quispiam doleat capite potest talis dolor ei accidere aut quia re ipsa caput dolet, aut quia dolet stomachum, ad cuius laesionem sequitur laesio capitis. Ita potest esse de visu quod, laesa parte cranei, tollitur visio, aut quia visio laeditur in via, aut quia laeditur cor, quod est principium ubi fit visio. Et sic consequentia Philosophi nulla <est>».

⁵² Ivi, f. 17r; Arezzo, ff. 283r-v. Pomponazzi chiama qui in causa il capitolo 19 (*De iuvamentis hanelitus et membrorum eius*) del secondo libro del *Colliget*, dove Averroè prendeva di mira la posizione di Galeno a proposito della respirazione, secondo la quale, se viene inciso il nervo che muove il diaframma, viene meno la respirazione, e dunque il moto respiratorio volontario deve essere collocato nel nervo. Questo argomento, secondo Averroè, è illogico («iste syllogismus est falsus in principiis et corruptus in figura»): infatti non vi è alcun rapporto di causalità necessaria tra l'incisione del nervo e la cessazione della respirazione («si per remotionem nervi removetur aliquis motus, illud non est ex necessitate»), che potrebbe derivare da cause concomitanti (cfr. AVERROÈ, *Colliget*, II, 19, ff. 28rD-30rF).

⁵³ Nel codice di Osimo (f. 17r) troviamo un preciso riferimento a *De anima* 427a9-14, dove Aristotele spiega che le percezioni sensibili (per esempio, la percezione del dolce e quella del bianco)

ammettere che le specie sensibili prodotte dall'oggetto siano in grado di procedere ben oltre il chiasma ottico, arrivando fino al cuore; dunque, almeno fin a quel punto, è necessario che vi sia un medio trasparente. In altre parole, se il cuore è il termine ultimo – o il principio (*principium*) – della percezione sensibile, dobbiamo ammettere che fin lì vi sia dell'acqua («igitur usque ad cor debet esse aqua»). Questo, però, non convince pienamente Pomponazzi, benché egli ammetta di non saper bene come risolvere la questione («Haec argumenta mihi videntur difficilia, et si non bene solvam, tamen habui causam legitimam dubitandi»). Si potrebbe forse pensare che il medio sia necessario soltanto per i sensi esterni, e non per quelli interni, perché «ciò che si dice delle cose meno nobili, non deve essere detto di quelle più nobili».⁵⁴ Il dubbio rimane. Ma qui, di nuovo, Pomponazzi accenna al cuore come sede centrale, o principio, della percezione sensibile.

Un altro aspetto problematico nella descrizione aristotelica, che ha suscitato diverse interpretazioni, riguarda il ruolo delle *species* nella percezione visiva. Nel suo commento al *De sensu*, Tommaso sostiene che, secondo Aristotele, l'oggetto visibile produce nell'occhio la propria specie visibile («objectum, exempli gratia coloratum, producit speciem suam in oculo»); l'anima riceve tale specie ed agisce su di essa, producendo così l'atto visivo («quando anima visiva habet speciem, movet illam et producit actum videndi postea»). In altre parole, spiega Pomponazzi, la visione implica la produzione di due diverse *species*, cioè quella materiale (*nimis materialis*) prodotta dall'oggetto e quella spirituale (*magis spiritualis*) attivata dall'anima.⁵⁵ L'introduzione di un secondo livello di *species* garantisce il processo di astrazione dal materiale allo spirituale. La visione non avviene nel momento in cui l'oggetto produce la *species*

vencono percepite come distinte non da uno dei cinque sensi (per esempio, dal gusto o dalla vista), ma da un diverso tipo di percezione sensibile. Il senso comune (*sensus communis*) è il punto in cui convergono simultaneamente tutte le percezioni sensibili e viene collocato da Aristotele nel cuore: cfr. ARISTOTELE, *De somno*, 456a1-6; ID., *De iuventute ac senectute*, 469a10-12). Sul senso comune, si vedano: DEBORAH K. MODRAK, *Aristotle. The Power of Perception*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1987, pp. 55-80; PAVEL GREGORIC, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford University Press, New York 2007; HENRIK LAGERLUND, *Awareness and Unity of Conscious Experience: Buridan on the Common Sense*, in *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, a cura di Gyula Klima, Springer, Cham 2017, pp. 149-156; GIUSEPPE FEOLA, *The Unity of Sense-Power in the De anima and Parva naturalia*, in *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism*, pp. 51-63.

⁵⁴ Arezzo, f. 283v: «Quid sit dicendum, non bene scio. Forte posset dici quod in sensibus exterioribus, sed non in interioribus, debet esse. Et ita usque ad illa partem organi sensus exterioris est aqua, et non ultra. Nam quod dicere de ignobili non oportet quod dicatur de nobiliori».

⁵⁵ Osimo, f. 15v.

materiale di primo livello – questa, infatti, viene recepita anche dagli enti materiali, come l’acqua e lo specchio («prima sit in materia, sicut in aqua et in speculo»), ma non per questo diciamo che l’acqua e lo specchio siano in grado di vedere – bensì quando l’anima agisce su tali *species*, rendendole maggiormente spirituali.⁵⁶ Questo spiega anche perché, in presenza dell’oggetto visibile, se l’anima non mette in atto il processo visivo (per esempio, quando siamo concentrati su altro), non avviene mai la visione. Tuttavia, specifica Pomponazzi, la distinzione tra questi due momenti (ricezione passiva della *species* materiale e produzione attiva della *species* spirituale) non sottintende una successione temporale (*secundum tempus*), perché la visione si verifica sempre in modo istantaneo (*in instanti*); si tratta piuttosto di una distinzione di natura (*secundum naturam*).⁵⁷

Un’altra possibile interpretazione è quella sostenuta dei nominalisti (*nominales*), i quali, rifiutandosi di moltiplicare gli enti senza necessità («noluerunt multiplicare entia sine necessitate»), affermano che rispetto ai sensi esterni non c’è alcun bisogno di ipotizzare due livelli di *species*: per esempio, nel caso della visione è evidente che l’oggetto produce la propria specie e che questa viene recepita immediatamente dall’organo di senso.⁵⁸ Diversa è invece la situazione per i sensi interni, i quali necessitano di una specie capace di muovere le facoltà interiori, ed un’altra in grado di rivolgersi direttamente alla cosa.⁵⁹ Pomponazzi tenta di chiarire questa differenza:

Se per esempio io immagino qualcuno che non è qui presente, mettiamo il Papa, devo avere due specie: una che muove l’immaginazione (*phantasia*), un’altra verso la quale l’immaginazione

⁵⁶ Gli esempi dell’acqua e dello specchio erano già stati impiegati precedentemente, dove si diceva che questi non sono in grado di vedere perché privi di vita («illa carent vita»). Si veda *supra*, pp. 137-138.

⁵⁷ Osimo, f. 15v. Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 28, 32-57. I due livelli di *species* ai quali fa riferimento Pomponazzi vengono definiti *esse naturale* e *esse intentionale* nel passo indicato, così come in TOMMASO, *Sentencia De anima*, pp. 50-51, 167-215, 127-128, 262-282. Sull’influenza del pensiero averroista nella teoria dell’*esse spirituale* o *intentionale* di Tommaso, si veda: GAUTHIER, *Préface*, in TOMMASO, *Sentencia De anima*, p. 225*-226*. Sulla distinzione tomistica tra *esse intentionale* ed *esse naturale*, si veda STEPHEN L. BROCK, *Intentional Being, Natural Being, and the First-person Perspective in Thomas Aquinas*, «The Thomist», 77 (2013), pp. 103-133.

⁵⁸ Per la posizione di Guglielmo di Ockham, si veda: KATHERINE H. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leida 1988, pp. 113-153. Si vedano anche: JOSHUA RAYMAN, *Ockham’s Theory of Natural Signification*, «Franciscan Studies», 63 (2005), pp. 289-323; JEAN CELEYRETTE, *La critique de l’esse intentionale par Guillaume d’Ockham*, «Methodos», 14 (2014), <<https://journals.openedition.org/methodos/3687>> (ultima consultazione: 31/07/2024).

⁵⁹ Osimo, f. 15v.

termina, visto che deve terminare su di una specie. Se invece vedo una pietra, non è richiesta che una specie, altrimenti la visione terminerebbe sulla specie.⁶⁰

Quando pensiamo a qualcosa che non è fisicamente presente davanti a noi, vengono mobilitate due diverse *species*, cioè una più materiale che mette in moto il mio pensiero dall'esterno, e un'altra più spirituale sulla quale termina il mio pensiero, vale a dire l'immagine della cosa non fisicamente presente. Al contrario, nella percezione sensibile l'oggetto della percezione è sempre fisicamente presente; dunque, la specie materiale che mette in moto la percezione è la medesima sulla quale termina la percezione. Questa interpretazione, secondo Pomponazzi, non risolve però la questione del perché, talvolta, nonostante abbiamo davanti un oggetto visibile che produce le proprie specie sensibili, ci capita di non vedere. Una possibile soluzione è che la specie sensibile non sia in grado di attivare in ogni caso il processo visivo, ma soltanto quando incontra un'anima ben disposta («non in qualibet anima, sed in qualibet anima bene disposita»); tuttavia, la questione rimane aperta.⁶¹

Il problema relativo all'intervento di una o due *species* nel processo visivo, chiama in causa un'altra questione molto più rilevante, vale a dire quella dell'attività o passività del soggetto di fronte all'oggetto sensibile. L'introduzione del secondo livello di *species*, prodotte dal soggetto, permetteva a Tommaso di riconoscere un intervento attivo da parte del soggetto nel processo visivo. Al contrario, se ammettiamo con i nominalisti che nella percezione sensibile è soltanto l'oggetto a fornire il materiale necessario, allora il soggetto che percepisce sarà puramente ricettivo e passivo. Tale questione è anche alla base del problema da cui siamo partiti: se la visione avvenga per ricezione di qualcosa dall'esterno o per la fuoriuscita di qualcosa dall'interno («Utrum visio fiat intus suscipiendo an extramittendo»). Come abbiamo visto, Aristotele nel *De sensu* sostiene che la visione si verifica internamente e, quindi, che il soggetto riceve la specie sensibile prodotta dall'oggetto. Tuttavia, afferma Pomponazzi, in alcuni luoghi egli sembra contraddirsi. Per esempio, nei *Problemi*, egli sostiene prima che la facoltà visiva è passiva rispetto all'oggetto visibile, cioè che riceve all'interno la specie sensibile proveniente

⁶⁰ Ivi, f. 15v-16r: «Sicut si ego imaginer aliquem, puta Pontificem, qui absens est, debeo duas species habere: unam quae moverit phantasiam, aliam ad quam illa terminetur, quia debet terminari ad speciem. Modo si intueor lapidem, non requiritur nisi una species, aliter visio ad speciem terminaretur».

⁶¹ Ivi, f. 16r.

dall'esterno; poi, che la visione avviene tramite la fuoriuscita di raggi visivi, il che implica una forma di attività da parte del soggetto nella percezione sensibile; poi ancora, nel terzo libro dei *Meteorologica*, quando parla dell'arcobaleno, egli sembra accettare che la visione avviene per estromissione.⁶²

Nel tentativo di accordare questi passi, Pomponazzi si richiama proprio all'interpretazione data da Tommaso nel commento al *De sensu*. Se accettiamo che la visione sia un processo che coinvolge sia la specie sensibile prodotta dall'oggetto, sia l'attività dell'anima, possiamo dire, da un lato che la sensibilità è passiva in quanto ricettiva delle specie sensibili che provengono dall'oggetto; dall'altro, che la visione si verifica soltanto nel momento in cui l'anima rivolge attivamente la propria attenzione alle specie prime ricevute, producendo così le specie seconde intelligibili. In altre parole, la percezione visiva non è passiva in senso assoluto («non est virtus passiva simpliciter»), ma soltanto in quanto ricettiva delle specie («visio sit virtus passiva in recipiendo»); infatti, affinché si verifichi la visione è necessario che l'anima intervenga attivamente («in causando actum videndi non est passiva»), attraverso lo spirito e il sangue («cum magna multitudine spirituum et sanguinis»), cosa che non può avvenire nei soggetti inanimati (per esempio, l'acqua e lo specchio).⁶³

Lo stesso Tommaso, però, nel commento al *De anima*, sembra ammettere che la visione sia puramente ricettiva e passiva rispetto alle specie sensibili prodotte dall'oggetto esterno.⁶⁴ Questo, sottolinea Pomponazzi, contraddice il testo aristotelico:

Non crediate davvero che il senso, se pur sia esso passivo, <non> intervenga attivamente nella visione, perché è necessaria una certa disposizione, che a sua volta richiede una grande quantità di spirito (*multitudo spirituum*). Come accade alla donna durante il coito che, se pure essa concorra passivamente – secondo Aristotele – alla generazione, tuttavia in qualche modo agisce,

⁶² ARISTOTELE, *Problemi*, 958b16-27, 958b34-959a8; ID., *Meteorologica*, 372a30-372b12. Per quanto riguarda i *Problemi*, come è stato già segnalato, Pomponazzi non mette in discussione la loro paternità aristotelica, ma evidenzia più volte le contraddizioni con gli altri testi aristotelici. Per quanto riguarda il passo dei *Meteorologica*, è interessante notare che Aristotele sembra rimandare al *De sensu et sensato*, pur sostenendo – almeno secondo Pomponazzi – che la visione avvenga per estromissione e, dunque, all'esterno dell'organo di senso. Sull'ambivalenza di alcuni passi aristotelici rispetto al modo in cui si verifica la visione, si vedano: SYLVIA BERRYMAN, 'It Makes No Difference': *Optics and Natural Philosophy in Late Antiquity*, «Apeiron», 45 (2012), pp. 201-220; FILIP RADOVIC, DAVID BENNET, *Autoscopy in Meteorologica 3.4: Following Some Strands in the Greek, Arabic, and Latin Commentary Traditions*, in *Forms of Representation*, pp. 213-248.

⁶³ Arezzo, f. 282v.

⁶⁴ TOMMASO, *Sentencia De anima*, p. 186, 224-228.

perché deve mettersi nella condizione di poter ben ricevere il seme dell'uomo (*semen maris*) nell'utero (*in matrice*), così avviene nel senso della vista, poiché tutta la potenza si concentra nella stessa visione.⁶⁵

Nella percezione visiva, come in qualunque altra percezione sensibile, è necessaria una certa predisposizione da parte dell'anima sensitiva, che dunque non risulta mai totalmente passiva nei confronti dell'oggetto esterno. Secondo la descrizione pomponazziana, l'attività dell'anima nella percezione sensibile riguarda la produzione delle condizioni materiali necessarie affinché avvenga la visione: nello specifico, egli sottolinea la necessità di una grande quantità di spirito e di sangue, che sia totalmente concentrata sul processo visivo.

Una descrizione simile compare anche in una delle questioni del già citato corso sul *De anima* del 1514-1515. Pomponazzi si stava chiedendo se fosse possibile o meno considerare realmente le specie sensibili e la sensazione come una medesima cosa («*Utrum species sensibilis et sensatio sint idem realiter*»), cioè se la presenza delle specie sensibili nell'organo di senso implicasse necessariamente la percezione sensibile. Considerando il caso in cui, pur in presenza dell'oggetto, non si verifica alcuna sensazione, egli sottolineava la necessità di una qualche partecipazione attiva da parte dell'anima, che deve rivolgere la sua completa attenzione verso l'oggetto affinché questo venga percepito. Come ha spiegato Andrew Halliday Douglas, in quell'occasione Pomponazzi forniva una sorta di descrizione fisica del processo cognitivo dell'attenzione: l'energia fisica (*spiritus*), alla quale possono attingere le nostre facoltà (*virtutes*) nelle loro operazioni, è limitata; di conseguenza, nel momento in cui una di quelle si trova ad operare, le altre non possono farlo.⁶⁶ Se dunque il senso manca dello spirito necessario

⁶⁵ Osimo, ff. 16r-v: «Non credatis tamen quin sensus, et si sit pure passivus, aliquo modo <non> laboret in videndo, quoniam requiritur dispositio ad quod convenit multitudo spirituum. Sicut feminam in coitu, et si pure passive concurrat, secundum Philosophum<m>, ad generationem, tamen aliquo modo agit, quia debet disponere se, ut possit bene recipere semen maris in matrice, ita est in sensu visus, quia tota virtus infigitur in ipsa visione». Leggermente diverso risulta il codice di Arezzo: «Dico quod sensus laborat in hoc, nam ad hoc ut fit visio, oportet oculum esse. Unde ad hoc ut dicam esse visio, oportet quod sit multus concursus spirituum, et sic est labor in hoc, cuius signum est quod, secundum Academicos, auditus fit intus suscipiendo. Unde isti qui delectantur armonia arrigunt aures, ut adeo extrahuntur, ut videantur insensati, et hoc est illud quod dicebat Augustinus, quod intellectio est copulatio intentionis cum ipsa re» (Arezzo, f. 282v). Il riferimento ad Agostino che compare nel codice di Arezzo, si trova anche nel corso sul *De anima* del 1514-1515, dove ci si chiede come mai talvolta, anche in presenza dell'oggetto, non avviene la visione (cfr. *infra*, p. 147, nota 67).

⁶⁶ ANDREW HALLIDAY DOUGLAS, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, a cura di Charles Douglas, R. P. Hardie, Cambridge University Press, Cambridge 1910, p. 153: «Pomponazzi

per attivarsi, pur in presenza dell'oggetto sensibile, non ci sarà alcuna percezione («si enim species sit in sensu depauperato spiritibus, tunc non est cognitio»), perché il soggetto non sarà ben disposto («et hoc quia subiectum non est bene dispositum») al riconoscimento della *species*. In altre parole, la presenza della specie sensibile non implica *ipso facto* alcuna sensazione («species sensibilis non est idem quod sensatio»)⁶⁷

Nel corso sul *De sensu*, come abbiamo visto, Pomponazzi ripropone la medesima spiegazione di stampo medico-fisiologico: nella percezione sensibile gli organi di senso non sono mai completamente passivi di fronte alle specie sensibili prodotte dall'oggetto; al contrario, affinché avvenga la sensazione, è necessario che l'anima si trovi in una condizione materiale adeguata (*magna multitudo spirituum et sanguinis*) e concentri le proprie energie psicofisiche nel processo cognitivo. La percezione sensibile è un processo complesso, nel quale l'anima e il corpo partecipano in maniera simbiotica, e che quindi non può essere descritto nei termini assoluti di attività o passività.⁶⁸

Una volta stabilito, in linea con il testo aristotelico, che la visione avviene nell'organo di senso tramite la ricezione delle specie sensibili da parte di un'anima ben disposta, dobbiamo ammettere che l'oggetto della visione non sia effettivamente l'oggetto esterno, bensì la specie sensibile da esso prodotta. In effetti, spiega Pomponazzi, facendo riferimento al *De memoria et reminiscentia* («sicut videbitis a Philosopho in *De memoria et reminiscentia*»), non è strano che possa esserci visione anche in assenza dell'oggetto: questo accade, per esempio, quando si resta esposti per tutto il giorno ai raggi del sole e, una volta scese le tenebre, ci pare di continuarli a vedere.⁶⁹ Tuttavia, questo fenomeno accade raramente («hoc tamen est raro»), perché le specie sensibili sono strettamente legate alla presenza dell'oggetto: esse tendono a svanire o restano per poco tempo («aut non remanet aut parum remanet») una volta venuto meno l'oggetto materiale.

attempts a physical account of the phenomena of attention, and of the fact that cognition sometimes occurs and sometimes does not occur when the organ of sense is equally affected. He does so, it need hardly be said, in terms of the physiology of his own day such as it was. There is, he says, a limited amount of physical energy (for this is the nearest possible equivalent for what Pomponazzi meant by *spiritus*) upon which the various powers of mind have to draw. In this way he explains the fact that when the attention of the mind is fixed in one direction it is removed from another, and when one faculty is in active operation others are at rest».

⁶⁷ FERRI, *La psicologia di Pietro Pomponazzi*, p. 131.

⁶⁸ Arezzo, f. 282v; Osimo, ff. 16r-v. Si veda *supra*, p. 60. Per approfondire la questione dell'attività o passività dell'anima della percezione sensibile, si veda: DOUGLAS, *The Philosophy and Psychology*, pp. 149-159.

⁶⁹ Il verbo *video* (vedere), impiegato al futuro e riferito al *De memoria et reminiscentia*, ci suggerisce il progetto pomponazziano di procedere con l'esposizione dei *Parva naturalia*.

Dunque, conclude Pomponazzi, la visione tende immediatamente alla specie sensibile, ma, in ultima istanza, si rivolge all'oggetto esterno («visio immediate ad speciem terminatur, ultimatæ autem ad rem»), visto che la *species* e la *rem* sono sempre legate.⁷⁰

Oltre all'organo di senso e all'oggetto esterno, la visione necessita anche di un punto medio («species non potest imprimi in oculo nisi prius in medio»): la natura, infatti, non muove mai da un estremo all'altro senza passare per un medio («natura non transit de extremo ad extremum nisi per medium»). Dato che la specie sensibile è troppo materiale per entrare in contatto con la vista («cum species immediate causata a re sit nimis materialis, visus autem valde spiritualis»), è necessario che esse vengano purificate nel punto medio, prima di raggiungere l'organo visivo («debet illa species prius purificari in medio»)⁷¹ Inoltre, prosegue Pomponazzi, la continuità spaziale tra il soggetto che percepisce e l'oggetto percepito, garantita dal processo di intromissione della specie, non preclude la percezione della distanza: essa stessa, infatti, è una delle specie (*species distantiae*) causate dall'oggetto esterno e percepite dall'occhio, visto che rientra nella categoria della quantità («distantia est quaedam quantitas»), ovvero dei sensibili comuni (*sensibilia communia*).⁷²

2. Olfatto, tatto, gusto

Se volessimo stabilire una specifica corrispondenza tra organi di senso ed elementi naturali, dovremmo attribuire al senso dell'olfatto le proprietà del fuoco. Questo è quanto afferma Aristotele in *De sensu*, 438b20-21, in evidente contrasto con *De anima*, III, 425a3-6, dove attribuisce all'olfatto le proprietà dell'acqua e dell'aria, e sostiene che l'elemento fuoco o non è presente in nessuno degli organi di senso, oppure è comune a tutti. La posizione aristotelica sul senso dell'olfatto viene giudicata oscura da Pomponazzi («Philosophus tam obscure locutus est de ipso olfatu»)⁷³ Tuttavia, egli cerca di conciliare le diverse affermazioni presenti nel *corpus Aristotelicum*, ribadendo che talvolta Aristotele costruisce il suo ragionamento in modo ipotetico, partendo dalle premesse degli

⁷⁰ Osimo, f. 16v.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Ivi, f. 17v.

antichi filosofi della natura: in questo caso, l'ipotesi di partenza è quella della natura ignea dell'olfatto. Così facendo, però, Aristotele corre il rischio di cadere nella trappola allestita per altri («sed Philosophus incideret in foveam quam fecit»).

Seguendo il commento di Tommaso, Pomponazzi spiega che Aristotele ha distinto l'olfatto in potenza dall'odorato in atto.⁷⁵ L'olfatto in potenza non è altro che l'organo di senso dell'olfatto capace di ricevere gli odori (*potentia olfativa*); quando ciò avviene, l'olfatto passa dalla potenza all'atto e diventa 'odorato' (*odoratus*). In altre parole, l'olfatto in atto è indentico al proprio sensibile («*talís est olfatus qualis facit olfatibile*»), cioè assume le proprietà del sensibile proprio. In questo senso, come ha notato Tommaso, Aristotele non attribuisce qui le proprietà del fuoco all'organo di senso dell'olfatto, bensì all'odorato in atto.⁷⁶ Così infatti recita il passo aristotelico nell'edizione latina di Vernia:

Igitur siquidem in his accidit sicut diximus, manifestum quod si oportet secundum hunc modum attribuire et assignare unumquodque sensitivorum uni elementorum, oculi quidem visivum aque existimandum, aeris vero sonorum sensitivum, ignis autem odorativum. Quod enim actu odoratur hoc potentia odorativum: sensibile enim facit agere sensum, quare necesse est ipsum potentia prius existere.⁷⁷

Secondo l'interpretazione di Tommaso, accettata qui da Pomponazzi, se Aristotele prima attribuisce all'organo di senso della vista (*oculi visivum*) le proprietà dell'acqua e a quello dell'udito (*sonorum sensitivum*) le proprietà dell'aria, quando parla delle proprietà del fuoco fa riferimento all'odorato (*odorativum*), cioè alla sensazione in atto e non all'organo di senso. L'organo olfattivo, in potenza, possiede delle qualità contrarie rispetto a quelle che costituiscono l'odorato in atto: infatti, affinché si verifichi un passaggio dalla potenza all'atto, è necessario che il corpo in potenza si trovi in una condizione contraria rispetto a quella del corpo in atto, altrimenti non vi sarebbe alcun cambiamento. Dunque, l'olfatto può dirsi della natura del fuoco soltanto nel momento in

⁷⁴ Ivi, f. 17r.

⁷⁵ TOMMASO, *Sentencia De sensu*, pp. 29-30, 144-170.

⁷⁶ Ivi, p. 29, 129-143.

⁷⁷ Vernia, *De sensu*, sig. J1va. Si riscontrano delle varianti minime rispetto all'edizione di Moerbeke utilizzata da Tommaso: «Igitur si quidem in hiis accidit sicut diximus, manifestum quod, si oportet secundum hunc modum attribuire et assignare unumquodque sensitivorum uni elementorum, oculi quidem visivum aque existimandum, aeris vero sonorum sensitivum, ignis autem odoratum. Quod enim actu odoratus, hoc potentia odorativum: sensibile enim facit agere sensum, quare necesse existere ipsum potentia prius» (ARISTOTELE, *De sensu*, 438b16-22 in TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 27).

cui passa dalla potenza all'atto, cioè quando subisce l'azione del sensibile, ne assimila le proprietà e diventa odorato («agens assimilatur sibi passivum»). Il sensibile proprio dell'olfatto, prosegue Pomponazzi, è una sorta di vapore di fumo (*fumalis evaporatio*), il quale è caldo e secco, cioè possiede le qualità del fuoco. Perciò, se l'olfatto in atto assimila le proprietà del sensibile proprio, ovvero il caldo e il secco, in potenza sarà freddo e umido, cioè avrà le qualità proprie dell'acqua. Pomponazzi rinvia all'esperienza comune per confermare questa tesi: in India, dove il clima è più caldo e secco, gli odori si percepiscono in modo molto più intenso; al contrario, durante l'inverno, il clima freddo e umido limita la percezione degli odori.⁷⁸

Contro l'argomento aristotelico si potrebbe però obiettare che non è possibile che si verifichi un'assimilazione reale da parte dell'organo di senso delle qualità che appartengono al sensibile proprio: ciò che viene odorato non può modificare l'olfatto secondo l'essere reale (*secundum esse reale*), ma soltanto in modo spirituale (*secundum esse spirituale*); in caso contrario, infatti, dovremmo ammettere che il soggetto subisca passivamente l'azione materiale della specie prodotta dall'oggetto. Una possibile soluzione a questo problema è quella avanza da Averroè nel *Grande commento* al *De anima*, secondo la quale l'odore non si moltiplica soltanto in modo spirituale, ma anche in modo reale.⁷⁹ In alternativa, spiega Pomponazzi, possiamo accettare che vi sia soltanto una moltiplicazione spirituale («solum spiritualiter multiplicetur») della specie, ammettendo però che anche la specie spirituale talvolta sia in grado di produrre un effetto reale («species aliquando causat rem»). Ciò accade, per esempio, quando in pieno inverno vediamo qualcuno camminare a piedi nudi e, improvvisamente, avvertiamo un brivido di freddo lungo la schiena («sicut cum in hyeme videmus aliquem pedibus nudis super glatie, tremimus ut si in nobis efficeretur frigiditas»): in questo caso, le specie spirituali percepite tramite la vista danno luogo ad una modificazione reale, proprio come avviene nella percezione degli odori.

Resta però il problema di come conciliare i diversi passi del *corpus Aristotelicum*. Pomponazzi propone una possibile soluzione:

⁷⁸ Osimo, f. 14r. Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 30, 169-170: «Et ideo in temporibus et locis calidis flores sunt maioris odoris».

⁷⁹ AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, p. 277, 28-33.

Questi passi aristotelici possono essere accordati come segue. Quando Aristotele qui [*i.e.* in *De sensu*, 438b20-21] ha detto che l'olfatto è igneo, intende l'olfatto in atto; quando invece ha detto che è acqueo, intende l'olfatto in potenza. Poi, quando ha affermato nel secondo libro del *De anima* che l'olfatto è acqueo e aereo, intende l'olfatto in quanto capace di ricevere le specie dell'odore stesso. Quando invece ha detto che il fuoco o non è attribuibile a nessuno o a tutti i sensi, vuole dire che, se parliamo degli organi di senso esteriori, allora il fuoco non si attribuisce a nessuno di loro, perché nessuno è costituito di fuoco; «o a tutti» si intende rispetto agli strumenti dei sensi stessi, poiché ogni senso esteriore nel suo operare ha bisogno degli spiriti (*spiritus*), che sono di natura ignea.⁸⁰

In questo passo si evidenzia la notevole abilità interpretativa di Pomponazzi, con la quale egli tenta di districarsi tra le diverse (e talvolta oscure) affermazioni aristoteliche. Posta la distinzione tra olfatto in potenza (dotato delle proprietà dell'acqua) e odorato in atto (dotato delle proprietà del fuoco), all'olfatto si possono attribuire le proprietà dell'acqua e dell'aria, se lo consideriamo nella sua capacità di assimilare gli odori («secundum quod habet recipere species ipsius odoris»), cioè in potenza. Non è chiaro perché, oltre alle qualità dell'acqua, all'olfatto in potenza potrebbero essere attribuite anche le qualità dell'aria. Potremmo ipotizzare che, come abbiamo detto per la visione, anche la percezione olfattiva necessiti di un medio diafano, ovvero l'acqua o l'aria. Oppure, che la percezione degli odori sia differente negli animali terrestri – capaci di respirazione – rispetto agli animali acquatici: nei primi l'olfatto è costituito di aria, mentre nei secondi esclusivamente di acqua.⁸¹ Ma su questo punto ritorneremo trattando del sensibile proprio del senso dell'olfatto.

Per quanto poi riguarda l'elemento fuoco, secondo Pomponazzi, Aristotele intende affermare che il calore è fondamentale per ogni percezione sensibile, benché a nessuno degli organi di senso possa essere propriamente attribuita la natura del fuoco: il calore deriva invece dagli spiriti (*spiritus*) corporei, cioè da quegli strumenti (*instrumenta*) che

⁸⁰ Osimo, f. 17v: «Concordant ista dicta Philosophi, dicentes quod, cum Philosophus hic dixit olfactum esse igneum, loquitur de olfactum in actu; quando autem olfactu esse aqueus, loquitur de olfactu in potentia. Cum autem dixit in secondo *De anima* quod ille est aqueus et aereus, loquitur de olfactu secundum quod habet recipere species ipsius odoris. Quando autem dixit quod ignis aut nulli aut omnibus attribuitur, vult dicere, voluit dicere quod si loquamur de organis sensuum exteriorum, ignis nulli eorum attribuitur, quoniam nullum constituitur ex igne. Aut omnibus intelligitur quo ad instrumenta ipsorum sensuum, quoniam omnes sensus exteriores in suo opere indiget spiritibus, qui sunt naturae ignis».

⁸¹ Su questo punto, si veda la nota di Movia in ARISTOTELE, *L'anima*, p. 278, nota 4.

permettono il funzionamento di ciascuno dei sensi esteriori.⁸² In ogni caso, secondo Pomponazzi, la posizione aristotelica rispetto al senso dell'olfatto risulta ambigua e, in qualunque modo la si intenda, all'olfatto nella sua essenza non può mai essere attribuita una natura ignea («dico quod quomodocumque loquatur olfatus nullo modo est igneus secundum essentiam»).⁸³

La distinzione operata da Aristotele tra olfatto in potenza e in atto risulta poi problematica se messa in relazione a quanto detto per il senso della vista. Aristotele, infatti, sostiene che l'organo dell'olfatto si collochi nei pressi del cervello (*iuxta cerebrum*), cioè nella parte più fredda ed umida del corpo, che serve a bilanciare la parte più calda («factum est ad contemperandum caliditati cordis»), ovvero il cuore.⁸⁴ Trovandosi, dunque, nei pressi del cervello, l'organo dell'olfatto – prima di essere attivato dal proprio sensibile – non potrà che essere esso stesso freddo e umido. La stessa cosa, però, dovrebbe valere anche per l'organo della vista che, come quello dell'olfatto, viene collocato da Aristotele nei pressi del cervello. Come ha notato Alessandro d'Afrodisia, ripreso da Tommaso e Leonico Tomeo, se affermiamo che l'olfatto in atto possiede le proprietà del fuoco (caldo-secco), mentre in potenza è dotato delle qualità dell'acqua (freddo-umido), dovremmo operare la medesima distinzione per il senso della vista: poiché l'organo visivo è collocato nei pressi del cervello, esso sarà umido e freddo in potenza, per poi assumere le proprietà del fuoco una volta messo in atto dal visibile – proprio come avviene al senso dell'olfatto. In altre parole, se applichiamo alla vista la stessa distinzione proposta per l'olfatto, dobbiamo riconoscere alla vista in atto una natura ignea («a pari sequeretur quod visus in actu esset ipsius ignis»). Tuttavia, Aristotele non ha mai distinto tra le proprietà della vista in potenza e quelle della vista in atto; anzi, egli ha criticato gli antichi proprio perché tentavano di attribuire alla vista le proprietà del fuoco.⁸⁵

Pomponazzi illustra ai suoi studenti una possibile soluzione, suggerita da Jean de Jandun, secondo il quale è accettabile che la vista in atto sia illuminata, ma non per questo

⁸² Ancora una volta, Pomponazzi chiama in causa la nozione di *spiritus*, mostrando come il vero obiettivo di Aristotele non fosse quello attribuire uno specifico elemento a ciascun organo corporeo, come presupponevano gli antichi, ma piuttosto di collocarsi sul loro stesso terreno di indagine, per poi procedere oltre, fornendo un'analisi fisiologica della percezione sensibile.

⁸³ Osimo, f. 17r.

⁸⁴ ARISTOTELE, *De sensu*, 438b25-30. Osimo, f. 14v.

⁸⁵ Osimo, f. 17v. Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, p. 46; TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 30, 185-219.

che sia di natura ignea: infatti, la proprietà che permette alla vista di passare dalla potenza all'atto è la luce, e non il calore. Il fatto che la vista in atto sia illuminata, non significa che possa essere definita ignea, perché, come afferma Averroè, il fuoco non brilla nella propria sfera («ignis in propria sphaera non lucet»).⁸⁶ Questa soluzione però non convince Pomponazzi, perché, se è vero che il fuoco non brilla nella propria sfera, certamente brilla quando è misto con altri elementi, come accade nella visione. Dunque, si può sostenere contro Jandun che, attribuendo ad un corpo la luminosità, non possiamo che riconoscergli anche una natura ignea – l'elemento fuoco, infatti, se mescolato con altri elementi, possiede la luminosità. Nella sua confutazione, Pomponazzi utilizza Averroè contro Jandun: infatti, secondo Averroè, il fuoco non brilla se non è mescolato con un altro corpo («ignis enim non lucet nisi quando adunatur cum alio corpore»).⁸⁷ Nel caso in questione, il fuoco è mescolato con altri elementi, proprio perché si trova nell'organo della vista; dunque, l'argomento proposto da Jandun risulta fallace.⁸⁸

Un'altra possibile soluzione è stata avanzata da Tommaso, secondo il quale Aristotele non avrebbe affermato che alla vista non possano essere attribuite le proprietà del fuoco in ragione della luminosità, bensì che la visione avvenga per estromissione. Anche questa soluzione però non convince Pomponazzi, perché, al contrario, Aristotele ha esplicitamente attaccato gli antichi su due fronti («in duobus Philosophus reprehendit ipsos antiquos»): da un lato, egli confuta l'attribuzione dell'elemento fuoco al senso della vista; dall'altro, nega che la visione avvenga tramite la fuoriuscita di qualcosa dall'occhio. Inoltre, prosegue Pomponazzi, Aristotele ha criticato la tesi degli antichi secondo la quale la luce sarebbe una sorta di fuoco: infatti, essi consideravano i corpi celesti della stessa

⁸⁶ Cfr. JANDUN, *Quaestiones*, 8va-b: «Ad aliud dubium respondet Aledander quod odorativum, secundum quod frigidum, est odorativum, sed visivum, secundum quod frigidum, non est visivum, sed secundum quod diaphanum. Quia odorativum, secundum quod frigidum, est odorativum, erit in potentia ad calidum; quia vero visivum, secundum quod diaphanum, est visivum, non autem, secundum quod frigidum et actus diaphani, est lumen, ideo erit in potentia ad lumen et colorem et non ad calidum. Sed remanet dubium, quia, si visivum erit visus, secundum actum luminosus, et sic erit igneus saltem quantum ad istam proprietatem quae lux est, et aliqui concedunt, ita quod non est inconveniens visum eodem modo esse ignis, visum dico secundum quod actum, sicut odoratus, secundum actum, est ignis, non quod sicut ignis est calidus et siccus, erit ita visus secundum actum, sed secundum suam proprietatem, quae est lux. Sed aliter potest dici, quod ignis in propria sphaera et propria materia non lucet, sicut Commentator dicit in tractatu suo *De sensu et sensato*, nec solus ignis lucet, sed et alia multa, et ideo quamvis organum visus sit in potentia ad lucem, et visus secundum actum requirat lucem, sic et odoratus secundum actum requirit calidum et siccum, non sequitur quod visus secundum actum sit ignis a dominio, quia lux non est ita propria ignis, sicut caliditas et siccitas». Si veda anche ARISTOTELE, *De generatione animalium*, 761b19-20.

⁸⁷ Cfr. AVERROÈ, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, p. 17, 192rb, 66-67.

⁸⁸ Osimo, f. 18r.

natura del fuoco, in quanto lucenti («*corpora caelestia erant ignea, quia sunt lucida*»). Al contrario, secondo Aristotele, la luce non è identificabile con il fuoco.⁸⁹ Ciò significa che non possiamo in alcun modo attribuire alla vista l'elemento fuoco, neppure in ragione della luminosità, e dunque l'argomentazione utilizzata per il senso dell'olfatto non può valere rispetto a quello della vista. Il dubbio iniziale permane quindi irrisolto e la distinzione aristotelica tra olfatto in atto e olfatto in potenza non sembra funzionare nell'ottica di una fisiologia generale della percezione sensibile.⁹⁰

Per quanto riguarda poi il senso del gusto e il senso del tatto, in *De sensu*, 438b30-439a5, Aristotele sostiene che entrambi siano costituiti di terra. Il gusto è considerato come una sorta di tatto, ed entrambi i sensi vengono collocati nei pressi del cuore, cioè nella parte più calda del corpo ed opposta al cervello.⁹¹ Questo passo, tuttavia, appare in contraddizione con altri luoghi del *corpus Aristotelicum*, tanto da suscitare molteplici interpretazioni («*hic locus plures habet expositiones*»). Anzitutto, Pomponazzi esamina con attenzione l'interpretazione fornita da Tommaso; poi, prende in considerazione quella di Leonico Tomeo, il quale – insinua Pomponazzi – non fa che riportare quanto sostenuto da Alessandro d'Afrodisia; infine, egli procede con la propria lettura critica del passo, mostrandone ambiguità e problematiche.

Secondo Tommaso, al tatto viene attribuito l'elemento terra per il fatto che esso rappresenta una sorta di medietà (*quaedam mediocritas*) tra le qualità primarie (caldo, freddo, umido e secco). La capacità di giudicare (*iudicare*) in modo equo le qualità primarie è dovuta ad una condizione corporea di equilibrio tra le diverse qualità opposte: per esempio, una mano troppo fredda non sarebbe in grado di valutare adeguatamente il calore di un oggetto. Il sensibile proprio del tatto si definisce tangibile, e tangibili, secondo Aristotele, sono le differenze di un corpo in quanto corpo, ovvero le qualità primarie che caratterizzano i quattro elementi (terra: freddo, secco; fuoco: caldo, secco; aria: caldo, umido; acqua: freddo, umido).⁹² Proprio per questa sua capacità di percepire e giudicare i tangibili, ovvero ciascuna delle qualità primarie, il tatto incarna questa condizione di equilibrio più di ogni altro senso. In altre parole, il tatto è misura delle

⁸⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Topici*, 134b22-36, 135a1-5; ID., *De caelo*, 289a10-35.

⁹⁰ Osimo, f. 18r.

⁹¹ Aristotele ripete in diversi luoghi che il gusto è una sorta di tatto (per esempio, si vedano: ARISTOTELE, *De anima*, 421a19; ID., *De sensu*, 441a3. Il motivo è stabilito in *De anima*, 434b19, ovvero per il fatto che l'oggetto del gusto è l'alimento, il quale risulta essere un corpo tangibile.

⁹² Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 423b27-28. Su questo punto, si veda: JOHANSEN, *Aristotle on the Sense-organs*, p. 181, nota 8.

qualità primarie, e senza il tatto non potrebbe esistere alcuna percezione sensibile.⁹³ Posto che la sensibilità tattile si caratterizzi per una sorta di medietà tra le qualità primarie, Tommaso spiegava che è necessario attribuirle l'elemento terra, perché tra i quattro elementi risulta essere quello con una virtù attiva minore («inter alia elementa minus habet de virtute activa»).⁹⁴

Sul fatto che il tatto sia una sorta di medietà, spiega Pomponazzi, non c'è alcun dubbio («Quod tactus in mediocritate illa consistat, nullus dubitat»).⁹⁵ D'altra parte, l'attribuzione di tale medietà all'elemento terra appare piuttosto problematica. Nel terzo libro *De anima*, infatti, Aristotele nega esplicitamente la natura terrosa del senso del tatto, affermando che tutto ciò che possiede le proprietà della terra (per esempio, le ossa e i capelli) è incapace di percezione sensibile.⁹⁶ Questo però contrasta con quanto viene detto nel *De sensu* – cioè che l'organo del tatto e quello del gusto sono costituiti di terra – e Tommaso ne era ben consapevole:

Ma questa affermazione non deve essere intesa come se l'organo del tatto o del gusto sia semplicemente di terra (infatti non sentiamo con i capelli e con i peli, che sono formati di terra in maggior misura), ma nel senso che, come si dice nel III libro del *De anima* la terra viene mescolata in quantità molto elevata nell'organo di questi sensi.⁹⁷

Aristotele non intendeva sostenere che il tatto e il gusto fossero esclusivamente costituiti dall'elemento terra, perché, se così fosse, non sarebbero affatto capaci di percezione sensibile. Al contrario, egli considerava il tatto e il gusto come i più terrosi tra i cinque sensi, pur riconoscendovi una mescolanza con gli altri elementi. Su questo punto, Pomponazzi si trova d'accordo con Tommaso.

⁹³ ARISTOTELE, *De anima*, 435a12-15.

⁹⁴ TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 31, 233-239.

⁹⁵ Osimo, f. 14v.

⁹⁶ «Infatti il tatto è come una medietà fra tutti i tangibili, e il suo organo sensorio è ricettivo non solo delle qualità proprie della terra, ma anche del caldo, del freddo e di tutti gli altri tangibili. E per questo non percepiamo con le ossa, con i capelli e con parti simili, perché sono composte di terra. Ora senza il tatto non è possibile che ci sia alcun altro senso, e questo sensorio non è composto né di terra né di alcun altro elemento» (ARISTOTELE, *De anima*, 435a20-b4 in ID., *L'anima*, p. 247).

⁹⁷ TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 31, 228-232: «Quod quidem non est intelligendum quasi organum tactus vel gustus sit simpliciter terreum (capillis enim et crinibus non sentimus, que sunt magis terrea), set quia, ut in III *De anima* dicitur, terra maxime miscetur in organo istorum sensuum». Per la traduzione italiana, si veda: ID., *La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele. De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia*, introduzione e traduzione a cura di Adriana Caparello, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, p. 76.

Tuttavia, secondo l'interpretazione tomistica, la terra sarebbe l'elemento meno attivo di tutti («terra est minus activa quam alia elementa»), e perciò è il più adatto a ricevere tutte le qualità sensibili. Altri commentatori poi, sulla scia di Tommaso, hanno affermato che la terra è presente in tutti gli altri elementi («terra continetur ab omnibus aliis elementis»), è la più passiva («magis passiva est») e quindi è più simile alla materia prima («magis videtur assimilari materiae primae quam alia elementa»), proprio perché è maggiormente denudata delle qualità primarie («est magis denudata a qualitatibus primis»).⁹⁸ Se, dunque, il tatto è una sorta di medietà tra le qualità primarie ed è in grado di misurarle tutte in modo equilibrato, è evidente che dovrà essere composto di terra, e lo stesso sarà anche il senso del gusto: secondo Tommaso, infatti, poiché il gusto in atto si mostra umido, è evidente che in potenza dovrà risultare secco, proprietà che pertiene maggiormente all'elemento terra.⁹⁹ Entrambi i sensi, inoltre, si troveranno nel luogo più caldo del corpo, cioè nel cuore, cosicché il calore di quello possa mitigare la freddezza del loro elemento costitutivo, cioè della terra.¹⁰⁰ Questa argomentazione, però, non convince Pomponazzi («Haec Divi Thomae deductio, et si viri gravissimi sit, mihi non placet»).¹⁰¹

Tommaso si contraddice, perché in prima istanza afferma che la terra è l'elemento prevalente nella costituzione del tatto e del gusto, essendo il «meno attivo» tra gli elementi, ovvero quello maggiormente denudato delle qualità primarie; poco dopo, però,

⁹⁸ Osimo, f. 14v. Il riferimento pomponazziano è a JANDUN, *Quaestiones*, f. 9ra: «Tertio modo potest teneri, quod organum tactus debet esse terreum a dominio, quod illud corpus, quod debet habere tangibiles qualitates primas redactas ad medium et temperamentum, debet plus habere de terra secundum molem et substantiam quam de ceteris elementis: quod probatur, quia terra est minime activa et magis passiva quam alia elementa, quod attestatur illud quod ipsa est locata infra ab omnibus elementis, et locatum est ad modum materiae et passivi respectu loci, praecipue in simplicibus, ut patet ex quarto Physicorum, et ideo cum sit minime activa».

⁹⁹ Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 31, 233-244: «Et de organo quidem tactus ratio ista est quia, ut dicitur in II *De anima*, organum tactus ad hoc quod sit in potencia ad contrarias qualitates tangibiles debet esse medie complexionatum; et ideo oportet quod sit ibi secundum quantitatem plus de terra, que inter alia elementa minus habet de virtute activa. De organo autem gustus ratio manifesta est: sicut enim organum odoratus debet esse aqueum ut sit in potencia calidum sine quo non fit odoratus in actu, ita etiam organum gustus debet esse terreum ut sit potencia humidum sine quo non est gustus in actu».

¹⁰⁰ Ivi, p. 31, 262-265: «Oportet autem organum tactus, quod terre est, esse principaliter in loco calidissimo corporis, ut per caliditatem cordis ad temperiem terre frigiditas reducat[ur] [...]». Pomponazzi attribuisce a questo passo tomista una diversa sfumatura, intendendo la freddezza della terra come il soggetto che impedisce al calore del cuore di consumare l'intero corpo, e non viceversa: «Si volumus sequi expositionem Divus Thomas, organum gustus et tactus debet esse in corde, quoniam cum cor sit summe calidum, est enim positum ad contemperandum frigiditati cerebri, ut bene (*con.* dicunt) Philosophus et medici. Et quoniam cum cor sit calidissimum, ne ita forte calidum esset ut totum corpus consumeret, ideo natura sagax posuit organum tactus, quod terreum est, in corde ut frigiditate terrae, quae primum frigidarum est, caliditatem ipsius corporis magis contemperaret» (Osimo, f. 14v).

¹⁰¹ *Ibid.*

sostiene che la freddezza della terra deve essere bilanciata da una fonte di calore, ragion per cui il tatto e il gusto si troveranno nei pressi del cuore. Se ammettiamo che la terra sia l'elemento più freddo di tutti (*prima frigidarum*), spiega Pomponazzi, non possiamo certo sostenere che essa sia una sorta di neutro spogliato di tutte le qualità primarie. D'altra parte, secondo Jean de Jandun, la medietà della terra è dovuta al fatto che essa compare in tutti gli altri elementi sensibili, i quali possiedono un certo grado di materialità proprio grazie alla presenza maggiore o minore dell'elemento terra, che è il più materiale di tutti. Se però ammettiamo questo, ribadisce ancora Pomponazzi, non possiamo certo sostenere con Tommaso che la terra sia un elemento neutro privo di qualità sensibili: al contrario, essa risulterà l'elemento maggiormente sensibile (*magis sensibilis*), proprio perché comune a tutti gli altri elementi.¹⁰²

Seguendo Alessandro d'Afrodisia, Leonico Tomeo sostiene invece che, se bisogna attribuire a ciascun senso un elemento naturale, come volevano gli antichi, allora il tatto e il gusto possono dirsi terrosi, in quanto si collocano nei pressi del cuore. Aristotele considera il cuore come lo strumento (*organum*) del tatto e del gusto proprio per il fatto che è massimamente caldo: il caldo infatti viene messo in atto dal suo contrario, cioè dal freddo, e così accade per il cuore che, essendo caldo, viene attivato da qualcosa di freddo, cioè dal tatto e dal gusto che possiedono le proprietà della terra. Dunque, al tatto e al gusto si può attribuire l'elemento terra in quanto sono collocati nel cuore e reagiscono al calore del cuore, ma non in senso assoluto, perché ciò contraddirebbe il terzo libro del *De anima*.¹⁰³ Questa esposizione però, che sia di Alessandro o di Leonico Tomeo, non piace a Pomponazzi («Haec expositio cuiuscumque sit, et si etiam Alexandri, mihi non placet»).¹⁰⁴

Aristotele non attribuisce al tatto le proprietà della terra per il fatto che il cuore è lo strumento (*organum*) del tatto. Al contrario, egli stabilisce prima che il tatto è di natura terroso, e poi che il cuore è l'organo del tatto («ex eo quod sensiterium tactus est terreus, vult inferre quod id [*i.e.* cor] sit organum tactus»). Dunque, il procedimento logico seguito da Leonico Tomeo non è corretto. Oltretutto, non si può sostenere che il tatto sia collocato nei pressi del cuore perché la terra, di cui è costituito, è il più freddo tra gli elementi: è evidente, infatti, che il freddo inerisce più all'acqua che alla terra («aqua est primo

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Cfr. LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, f. 21r-v.

¹⁰⁴ Osimo, f. 15r.

frigida»¹⁰⁵ Seguendo l'argomentazione aristotelica, Pomponazzi spiega che il tatto e il gusto sono terrosi per propria costituzione, cioè in quanto necessitano di un contatto diretto con il corpo materiale per poter svolgere la propria funzione. Infatti, a differenza degli altri sensi, essi richiedono una trasformazione reale (*immutatio realis*), oltre che una mutazione spirituale (*immutatio spiritualis*), e per questo motivo vengono considerati molto più materiali.¹⁰⁶ È quindi evidente che ad entrambi debba essere attribuito il più materiale tra tutti gli elementi, vale a dire l'elemento terra.¹⁰⁷ Inoltre, affinché il gusto possa percepire il sensibile in atto, è necessario che venga umidificato (*humectetur*), perché sappiamo per esperienza che non vi è alcuna percezione gustativa in assenza di acqua («non possum gustare sine aqua»): ciò conferma – al contrario di quanto sostenuto da Leonico Tomeo – che il gusto per sua natura (in potenza) è secco, proprio come l'elemento terra («gustus secundum potentiam debet esse siccus, cuiusmodi est terra»¹⁰⁸). Dunque, secondo Pomponazzi, la soluzione proposta da Alessandro e riportata da Leonico Tomeo non è valida in alcun modo («ideo responsio Alexandri nulla est»¹⁰⁹).

A questo punto, resta aperta la questione iniziale, relativa alla contraddizione tra i diversi luoghi del *corpus Aristotelicum*: possiamo affermare che il tatto e il gusto siano costituiti di terra (come emerge nel *De sensu*), se Aristotele, nel *De anima*, lo ha esplicitamente negato? Pomponazzi procede con la sua soluzione. Ammesso (e non concesso) che ad ogni senso debba essere attribuito un elemento – come volevano gli antichi e come cerca di fare Aristotele in via preliminare – e posto che alla vista sia associato l'elemento acqua, all'udito l'aria e all'olfatto il fuoco, non restava altro da fare che considerare il tatto e il gusto come terrosi («solum autem restabat terra»). Tuttavia, non bisogna dare troppo peso a questa attribuzione. Aristotele non intende affermare che il tatto sia esclusivamente costituito di terra, ma piuttosto – come ha mostrato Tommaso

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Pomponazzi è attento nel sottolineare qui che, pur necessitando di un contatto diretto con l'oggetto materiale, la percezione tattile e gustativa – come ogni percezione sensibile – avviene mediante la ricezione della specie senza la materia: «Non dico tamen quod tactus ratione qua materialis est, sentiat, quoniam omnis sensus receptivus est specierum sine materia. Ideo percipit ratione spiritualis immutationis» (Osimo, f. 18v). A differenza della vista, dell'udito e dell'olfatto, il tatto e il gusto funzionano per contatto, cioè per una trasformazione reale (*immutatio realis*); tuttavia, affinché ci sia percezione sensibile, è sempre necessario che vi sia una trasformazione spirituale (*immutatio spiritualis*). Sul tatto e il gusto come sensi di contatto, si vedano: RICHARD SORABJI, *Aristotle on Demarcating the Five Senses*, «The Philosophical Review», 80/1 (1971), pp. 69-79; JOHANSEN, *Aristotle on the Sense-organs*, pp. 178-225.

¹⁰⁷ ARISTOTELE, *De anima*, 425a4-6; ID., *De partibus animalium*, 647a15-24 e 653b24-30.

¹⁰⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 422a34-b5.

¹⁰⁹ Osimo, f. 18r.

– considera questo come il più terroso tra i cinque sensi («voluit dicere quod in illo est magis de terra quam in organis aliorum sensuum»)¹¹⁰ Perciò, quando nel *De anima* afferma che la terra non sente, egli intende dire che tutto ciò che è costituito eccessivamente (*ultra modum*), o esclusivamente, dall'elemento terra – come appunto le ossa e i peli – non è capace di percezione.¹¹¹ La predominanza delle qualità proprie della terra nel tatto e nel gusto ha portato Aristotele ad individuare nell'area del cuore (*iuxta cor*) questi due sensi: infatti, grazie alle proprietà della terra, che è densa e spessa (*valde spissa*), il calore emanato dal cuore viene trattenuto, evitando di disperdersi per tutto il corpo.¹¹²

Inoltre, poiché in tutti i sensi è possibile riconoscere il senso del tatto («ubicumque est sensus aliquis aliorum, ibi est etiam sensus tactus»), è evidente che ciascun senso parteciperà, almeno parzialmente, delle proprietà del tatto, e dunque avrà le caratteristiche dell'elemento terra: per esempio, la vista sarà composta primariamente di acqua, ma in parte anche di terra («igitur organum visus erit terreum et aqueum»), e lo stesso si dirà per l'olfatto e per l'udito.¹¹³ Ciò significa che il medesimo senso, per esempio la vista, in virtù delle proprietà dell'acqua avrà la facoltà visiva, mentre in virtù delle proprietà della terra avrà la capacità tattile. La sensibilità tattile dell'occhio, specifica Pomponazzi, non è dovuta alla presenza dell'elemento terra in sé, bensì al fatto che l'occhio possiede le caratteristiche necessarie alla percezione delle qualità primarie («si sensus visus tangat, etiam non requiritur quod ille sit terreus, sed sufficit quod ratione qua terreus est, sentiat qualitates primas»), cioè dei tangibili; allo stesso modo, l'occhio ha la capacità visiva, non in ragione dell'acqua, ma in virtù della trasparenza, che è una qualità propria dell'acqua.¹¹⁴ L'attenzione viene quindi spostata definitivamente dai quattro elementi alle qualità specifiche di ciascuno di loro. Pomponazzi evidenzia ancora come l'obiettivo di Aristotele non fosse quello di stabilire un rapporto specifico tra gli organi di senso e i rispettivi elementi, ma piuttosto di analizzare le caratteristiche fisiologiche di ciascun senso. All'occhio, per esempio, viene riconosciuta la qualità della trasparenza, che è propria dell'acqua e dell'aria, ma anche una certa capacità di ritenzione delle specie sensibili, che è propria della densità dell'acqua; allo stesso tempo, però, l'occhio è anche

¹¹⁰ Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 31, 228-232.

¹¹¹ Osimo, f. 18r.

¹¹² Ivi, f. 15r.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Ivi, f. 18v.

un corpo tangibile e, in quanto tale, possiede le proprietà della terra. In altre parole, l'occhio è in grado di vedere e toccare in virtù delle diverse caratteristiche che lo costituiscono («visus secundum diversas rationes vidit et tangit»).¹¹⁵

Nell'analisi pomponazziana del testo aristotelico svolta fin qui, notiamo la quasi totale assenza di una descrizione dell'udito. Benché vi siano alcuni sporadici riferimenti, all'udito non viene dedicata una vera e propria indagine. La ragione è semplice: tanto gli antichi filosofi della natura quanto Platone, e lo stesso Aristotele, convengono nell'attribuire al senso dell'udito le proprietà dell'aria.¹¹⁶ Per questo motivo, spiega Pomponazzi, Aristotele non si impegna in alcuna dimostrazione di tale assunto («si volumus adaptare sensus naturalis elementorum, sic debemus, scilicet visum aqua, et hoc probaverat; auditum aeri, et in hoc convenit cum aliis: ideo non probat»).¹¹⁷ Tuttavia, dall'*expositio* pomponazziana è possibile ricavare qua e là alcuni elementi. Anzitutto, Pomponazzi ritiene che quando Aristotele attribuisce l'elemento aria al senso dell'udito, lo fa secondo l'essenza, cioè senza operare alcuna distinzione tra udito in potenza e udito in atto – come invece abbiamo visto per l'olfatto. Questo suscita qualche perplessità rispetto all'argomentazione aristotelica, dato che egli prima descrive la costituzione materiale della vista (acquosa) e dell'udito (aereo) nella loro essenza, poi individua le proprietà dell'olfatto (igneo), non secondo la sua essenza, bensì nel suo essere attivato dal sensibile proprio.¹¹⁸ Ad ogni modo, Aristotele non intendeva attribuire al senso dell'udito esclusivamente l'elemento aria, poiché, come abbiamo visto, il tatto è il fondamento di tutti gli altri elementi, i quali perciò possiedono anche le proprietà della terra («Similiter posset argui de olfatu quod esset igneus et terreus, et de auditu quod esset aereus et terreus, quoniam illi semper supponuntur tactum»).¹¹⁹ D'altra parte, a differenza del tatto, l'udito – come anche la vista – non necessita di alcun contatto diretto con il sensibile proprio: affinché si verifichi la percezione uditiva, è sufficiente che vi sia una mutazione spirituale dell'organo di senso, e non una mutazione reale («alii sensus, ut

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 67 B. Si veda la nota 80 di Cosenza in ARISTOTELE, *Parva naturalia*, t. II, p. 149. Il fatto che all'udito sia attribuito l'elemento aria permette anche di spiegarne la collocazione dell'organo nella testa, la quale, appunto, è piena d'aria. Su questo punto, si veda: ID., *De partibus animalium*, 656b13-15; POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 292, 49-61.

¹¹⁷ Osimo, f. 14r.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, f. 17r: «Dubitatur quoniam haec expositio non videtur conveniens, quoniam de aliis sensibus, scilicet visu et auditu, Philosophus locutus est secundum eorum essentiam. Quod autem postea loquatur de hoc olfatu non secundum essentiam, sed de actu eius, non videtur conveniens».

¹¹⁹ *Ivi*, f. 18r.

auditus et visus solum spiritualiter immutantur cum debent sentire in sensu, autem tactus una cum immutatione spirituali requiritur etiam immutatio realis»¹²⁰).

3. La collocazione degli organi di senso

Non resta ora che trattare del problema della collocazione degli organi di senso, al quale Pomponazzi dedica un'ampia riflessione nel suo primo *examen*. Il senso della vista, quello dell'udito e quello dell'olfatto sono individuati da Aristotele nei pressi del cervello (*iuxta cerebrum*), mentre il senso del tatto e quello del gusto sono collocati vicino al cuore (*iuxta cor*).

Per quanto riguarda l'identificazione del cuore come organo della percezione tattile, Pomponazzi riparte da un dubbio sollevato da Jean de Jandun in una delle sue *Quaestiones* al *De sensu et sensato*: posto che qualsiasi percezione sensibile si realizza nel proprio organo di senso e che il cuore è l'organo del tatto, come è possibile che anche altre parti del corpo siano capaci di percezione tattile?¹²¹ Se così fosse, spiega Pomponazzi, dovremmo escludere a priori che oltre al cuore vi siano altre parti corporee sensibili ai tangibili, cioè alle quattro qualità primarie («si illud esset in corde, sequitur quod nullum aliud membrorum ab ipso corde sentiret quattuor qualitates primas»); questo però è evidentemente falso («quod expresse falsum est»), e anzi, il cuore sembra percepire meno le qualità primarie rispetto ad altre parti del corpo («immo pauci sentient illas in corde, sed bene in aliis membris»¹²²). Eppure, Aristotele dichiara in più occasioni che il cuore è un organo molto sensibile, tanto da affermare che lì, dove si colloca la facoltà appetitiva dell'anima, si trova anche quella sensitiva: alla percezione sensibile, infatti, corrisponde sempre un'esperienza di piacere o di dolore, e di conseguenza un desiderio («sensus sequitur appetitum»¹²³).

¹²⁰ Ivi, f. 18r.

¹²¹ Cfr. JANDUN, *Quaestiones*, f. 9ra: «Sed dubium est, si organum tactus est in corde, quomodo per totum corpus tangimus». Pomponazzi aveva già affrontato la questione nel corso sul *De anima* del 1514-1515: «Utrum ipsum solum cor sit instrumentum sensus tactus et an aliae partes sentiant» (Parigi, ms. lat. 6448, f. 131v).

¹²² Osimo, f. 18v.

¹²³ Che la facoltà appetitiva si collochi nel cuore, è evidente per il fatto che nei momenti di piacere (*delectatio*) o di tristezza (*tristitia*), il cuore si dilata e si costringe («cor dilatatur et costringitur»). Di conseguenza, lì si troverà anche la facoltà sensitiva. Cfr. Ivi, ff. 18v-19r. Sul legame tra facoltà appetitiva e facoltà sensitiva, si veda: ARISTOTELE, *De anima*, 413b20-25, 414b1-7.

Pomponazzi non ha dubbi sul fatto che, secondo la prospettiva aristotelica, il cuore sia il primo organo del tatto («sine dubitatio tenendum est quod cor est primum organum tactus secundum Philosophum»). Inoltre, è evidente che dal cuore provengano ogni facoltà (*virtus*) e ogni spirito (*spiritus*):

Infatti, vediamo per esperienza che quando abbiamo paura degli altri diventiamo completamente pallidi in viso, perché tutti gli spiriti (*spiritus omnes*), che erano diffusi nelle parti del corpo, si rifugiano nel cuore (*ad cor*), così come il figlio si rifugia dal padre, come in una roccaforte.¹²⁴

Si tratta piuttosto di capire se soltanto il cuore sia capace di percezione tattile o se anche altre parti del corpo intervengono in questa funzione, ed eventualmente come. La questione appare molto complessa («haec res difficilis est») ed ha suscitato diverse interpretazioni. Pomponazzi tenta di risolverla rapidamente, utilizzando il *Commento* al *De anima* di Temistio, nel luogo in cui viene presa di mira la posizione di Alessandro sulla carne.¹²⁵

Non è possibile ammettere che soltanto il cuore percepisca i tangibili, perché l'esperienza dimostra che anche la mano (*manus*) è capace di percezione tattile. Eppure, nel secondo libro del *De anima*, Aristotele sembra sostenere che non sia la carne (*caro*) a percepire, bensì qualcosa di più interno.¹²⁶ Secondo Temistio, ciò che si trova all'interno ed è capace di percezione tattile è appunto il cuore, la cui sensazione si verifica attraverso la mediazione della carne: l'animale infatti non percepisce con la carne, ma insieme alla carne.¹²⁷ In altre parole, attraverso la carne, la percezione tattile avviene in maniera

¹²⁴ Osimo, f. 19r: «Nam videmus experientia quod cum timemus de aliis efficimur toti pallidi, quoniam spiritus omnes qui erant sparsi per membra refugiant ad cor, veluti filius ad patrem tanquam ad arcem».

¹²⁵ Contro Alessandro, Temistio anzitutto ribadiva che l'organo di senso della percezione tattile è individuato da Aristotele vicino al cuore («Audiat enim Aristotelem dicentem tangibilium sensitivum esse apud cor»); poi, affermava che l'animale non percepisce con la carne, ma insieme alla carne («non sentit carne animal, sed simul carni»); infine, sottolineava che, nel tatto e nel gusto, il medio tra l'organo di senso e l'oggetto percepito, cioè la carne, è capace di percezione in quanto strettamente legata (*connaturale*) all'organo – cosa che non avviene in tutti gli altri casi. Cfr. TEMISTIO, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, pp. 174-175.

¹²⁶ ARISTOTELE, *De anima*, 423b20-27. Per quanto riguarda la questione relativa alla carne come organo o *medium* del tatto, si vedano: CYNTHIA FREELAND, *Aristotle on the Sense of Touch*, in *Essays on Aristotle's De anima*, a cura di Martha C. Nussbaum, Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 227-248; GARETH B. MATTHEWS, *Aristotle on the Organ of Touch*, «Ancient Philosophy», 31 (2011), pp. 327-337; DAVID REDMOND, *Aristotle on the Organ and Medium of Touch*, «Méthexis», 31 (2019), pp. 103-121.

¹²⁷ TEMISTIO, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, p. 175, 50.

simultanea (*in instanti*) nel cuore, il quale è in grado di giudicare le qualità sensibili.¹²⁸ Questo argomento però non convince Pomponazzi, perché a differenza degli altri sensi, come abbiamo già visto, il tatto (così come il gusto) richiede sempre sia una mutazione spirituale che una mutazione reale: la prima può avvenire in modo istantaneo, mentre la seconda implica un cambiamento progressivo che si verifica soltanto nel tempo («nam multum temporis esset necesse apponere»). Perciò, dobbiamo escludere che il cuore sia in grado di percepire in modo immediato l'oggetto sensibile attraverso la carne.¹²⁹ Se poi affermiamo che oltre al cuore, anche la carne è in grado di percepire, contraddiciamo Aristotele, che nel *De anima* ha esplicitamente negato alla carne qualsiasi capacità sensibile («ubique negat [*i.e.* Aristoteles] carne sentire»).¹³⁰

Pomponazzi procede dunque con la propria soluzione. In accordo con Temistio, bisogna ammettere che il cuore sia il primo organo di senso del tatto («cor est primum sensiterium tactus»). Tuttavia, anche le altre parti dell'animale sono dotate di sensibilità, ma soltanto in quanto supportate dal cuore («reliquae autem partes animalis sentiunt adiuvante ipso corde»). In altre parole, il cuore rappresenta il punto massimo della percezione sensibile («erit igitur perfectissima sensatio in corde»), benché questa potenzialità venga trasmessa anche alle altre parti del corpo attraverso i nervi (*per nervos*): secondo Aristotele, infatti, tutti i nervi provengano dal cuore («omnes nervi habent origine a corde»), benché – sottolinea Pomponazzi – questo sia in disaccordo con la posizione dei medici («licet medici sint in oppositum»).¹³¹

A questa conclusione Pomponazzi era giunto già nel corso sul *De anima* del 1514-1515, chiedendosi se davvero il cuore dovesse essere considerato come l'unico organo del tatto e se le altre parti del corpo siano o meno capaci di percezione tattile («Utrum ipsum solum cor sit instrumentum sensus tactus et an aliae partes sentiant»).¹³² In linea con Alessandro, Temistio e Tommaso, Pomponazzi forniva una risposta «nuova e inconsueta», ovvero che la capacità tattile è trasmessa dal cuore alle altre parti del

¹²⁸ Arezzo, f. 286r: «Et ideo Themistius vult quod in instanti cor sentiat, et afferat iudicium, et ista responsio videtur Aristoteles in secundo *De anima*».

¹²⁹ *Ibid.*: «Sed hoc videtur valde inconueniens, scilicet quod tam cito ad cor illa caliditas vel frigiditas perveniat». Cfr. Osimo, f. 19r.

¹³⁰ *Ibid.* Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 419a29-30.

¹³¹ Osimo, f. 19r; Arezzo, f. 286r-v. I medici ai quali fa riferimento Pomponazzi sono coloro che, seguendo Galeno, ponevano nel cervello l'origine dei nervi. Sulla questione dell'origine dei nervi, si veda: SIRAISI, *Avicenna in Renaissance Italy*, pp. 318-333.

¹³² Parigi, ms. 6448, f. 131v.

corpo.¹³³ Sulla novità di tale posizione è legittimo nutrire qualche dubbio. Tuttavia, è possibile che Pomponazzi considerasse inconsueta tale soluzione, proprio perché in contrasto con la più diffusa posizione dei medici – che egli ben conosceva – rispetto al principio della percezione sensibile in generale e al luogo d’origine dei nervi.

A questo punto, però, sorge un altro dubbio. Nel *De anima* Aristotele afferma che il tatto consiste in una sorta di medietà, o temperamento, tra le qualità primarie, tale da garantire un giudizio equo rispetto ai tangibili. Eppure, il cuore non sembra affatto temperato, dato che viene più volte descritto come massimamente caldo. Al contrario, sembrerebbe più ragionevole sostenere che la percezione tattile si verifichi nel palmo della mano (*in vola manus*) e, soprattutto, nell’indice (*in indice*), grazie al maggiore equilibrio umorale della carne: infatti, toccando con mano il polso degli infermi, i medici riescono a percepire il loro battito cardiaco («Unde medici per illam [*i.e.* manum] sentiunt pulsum infirmi»).¹³⁴ Bisogna dunque capire in che modo sia possibile sostenere che il cuore rappresenti il punto massimo della percezione tattile, se esso risulta estremamente caldo e quindi tutt’altro che temperato. Nel rispondere a tale questione, Pomponazzi ci fornisce una descrizione del funzionamento del cuore.

In quanto fonte dello *spirtus* e del calore di tutte le altre parti del corpo, è evidente che il cuore non potrebbe in alcun modo essere temperato. Esso, infatti, è il principio della vita, della sensazione e della sanguificazione (*principium vitae, sensationis, sanguificationis*): per questo motivo, il cuore non può subire alcuna lesione («cor non potest pati laesionem»), perché, se ciò accadesse, l’animale morirebbe all’istante («statim animal periret»). Il calore è fondamentale per il conseguimento di tutte le operazioni dell’animale, e tutto il calore corporeo proviene dal cuore: è evidente, dunque, che sia la parte più calda del corpo («ideo oportet esse calidissimum»). Mancando però di quel perfetto equilibrio umorale, necessario alla percezione sensibile, la natura pose nel cuore il senso comune (*sensus communis*) e mise a sua disposizione una serie di strumenti (*instrumenta*) capaci di percezione sensibile. Perciò, se è vero che il cuore per sua costituzione non sarebbe in grado di percepire nessuna delle qualità primarie, esso tuttavia riesce a sopperire a tale mancanza attraverso i propri strumenti: per esempio, mediante il

¹³³ Ivi, f. 131v: «Ad hoc autem respondetur, et si responsio videatur nova et non consueta, est tamen bona, et eam ponit sanctus Thomas in *De sensu et sensato*, et Themistius et Alexander. Ideo non timebo eam dare. Responsio autem talis est, quia alia membra a corde sentiunt».

¹³⁴ Osimo, f. 19r: «Sed magis videtur redacta ad temperamentum caro quae est in vola manus, et maxime in indice. Unde medici per illam sentiunt pulsum infirmi».

palmo della mano («quod non facit per cor, facit mediantibus suis instrumentis, videlicet vola manus»)¹³⁵.

D'altra parte, il fatto che la mano sente non significa che sia capace di giudizio. Infatti, prosegue Pomponazzi:

Benché il palmo della mano senta in modo ottimo, tuttavia la sensazione non si realizza lì, ma deve essere trasmessa al cuore e funziona rispetto al cuore come un messaggero rispetto al re. Infatti, viene presentato al cuore soltanto il freddo, l'umido e cose del genere; dopodiché il cuore giudica (*iudicat*) – e allo stesso modo funzionano gli altri sensi. E perciò, rispondo alla questione dicendo che il cuore ha una perfettissima complessione nel suo genere (*cor est perfectissimae complexionis in sua specie*), non in senso assoluto (*non quo ad totam substantiam*). D'altra parte, il palmo della mano ha la funzione di fornire la rappresentazione al cuore stesso, e non giudicare.¹³⁶

La percezione tattile non si esaurisce nel palmo della mano, ma avviene nel cuore: è qui che tutte le percezioni sensibili vengono giudicate, non altrove. Nella descrizione pomponazziana notiamo quindi un doppio processo, dall'interno all'esterno e viceversa: da un lato, il cuore è ciò che anima e vivifica le altre parti del corpo; dall'altro, esso è ciò a cui tutte le parti tendono. Come un re invia i suoi messaggeri per ottenere notizie dal mondo esterno, così il cuore utilizza le altre parti del corpo per raccogliere i dati sensibili ed esprimere il proprio giudizio.¹³⁷ La complessione umorale del cuore risulta dunque

¹³⁵ Arezzo, f. 286v. Nel corso sul *De partibus animalium*, leggiamo: «Unde cor facit sicut faciunt fratres, qui retinent res bonas pro se, poi quel che non vogliono loro, cioè la broda, danno per l'amor di Dio pauperibus; ita cor quel sangue che non vuol per lui manda alli altri membri» (POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 145, 170-172).

¹³⁶ Osimo, f. 19r-v: «Et si vola manus optime sentiat, non tamen perficitur ibi sensatio, sed habet transmittere ad cor, et se habet tanquam tabellarius ipsius cordis tamquam regis. Praesentat enim cordi tantum frigidum, humidum et huiusmodi, postea cor iudicat, similiter de aliis membris. Et ideo dico ad argumentum quod cor est perfectissimae complexionis in sua specie, non quo ad totam substantiam. Vola autem manus habet repraesentare ipsi cordi, et non iudicare».

¹³⁷ La stessa argomentazione si ritrova più volte nel corso sul *De partibus animalium*. Per esempio, nella lezione del 25 aprile 1523 leggiamo: «Item, ut dicit Allexander, nuntii veniunt a rege et vadunt ad regem, non sic autem est de aliis civibus; modo ita se habet cor in corpore sicut rex in civitate: nam cor delegat omnes spiritus ad alias partes exteriores et etiam ad illud revertuntur. Nam in gaudio spiritus mittuntur a corde ad alias partes, et in timore spiritus currunt ad cor (et relinquunt alias partes) tamquam nobilius. Ergo cor est principium sensus tactus et ipsius sensationis; et cum sensus tactus sit origo omnium sensus, ideo etc.» (POMPONAZZI, *De partibus animalium*, pp. 288-289, 148-154). In quell'occasione, Pomponazzi sottolineava che, poiché il cuore è il principio del tatto, e il tatto è il fondamento di tutti gli altri sensi, è evidente che il cuore sia il principio della percezione sensibile. Il problema di come il cuore sia capace di percezione sensibile è evidenziato da Göckel alla voce *sensus* del suo *Lexicon philosophicum*, dove si legge: «Cor habet sensum a cerebrum per nervos: morbos enim et vulnera non sentiret, nisi haberet

perfetta in sé stessa, cioè in quanto deve assolvere la propria funzione, benché non si trovi in senso assoluto in una condizione di equilibrio umorale.

Un'altra questione relativa al cuore come organo del tatto è stata sollevata da Pietro d'Abano.¹³⁸ Nel secondo libro del *De partibus animalium*, Aristotele affermava che l'organo di senso, dove avviene la percezione sensibile, è sempre situato nelle parti omogenee.¹³⁹ Il cuore, però, è un composto eterogeneo (*compositum etherogeneum*), costituito di carne (*carnis*), nervi (*nervi*), cartilagine (*chartilago*) e altre parti simili: in quale di queste parti si verifica effettivamente la percezione tattile?¹⁴⁰ Pomponazzi – non senza una certa malizia – dichiara di ignorare la posizione del *Conciliatore* («quid dicat, ego ignoro»).¹⁴¹ Il problema è del tutto interno ai testi aristotelici: se, infatti, ammettiamo che la carne sia il luogo della sensazione, contraddiciamo quanto detto da Aristotele; ma lo stesso vale anche per i nervi, la cartilagine e le altre parti, perché tutte sono costituite dall'elemento terra.¹⁴² Dove avviene, dunque, la percezione tattile? Pomponazzi

nervos. Sed quod sentit, et quasi intelligit poenas ac tristitiam, illud non fit per nervos, quia non est contactus corporis alicuius; sed sensus tantum iudicii et cogitationis, qui sensus inest cordi, a propria et specifica natura. Haec pertinent ad quaestionem: quomodo cor sentiat» (GÖCKEL, *Lexicon philosophicum*, p. 1024).

¹³⁸ PIETRO D'ABANO, *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versantur*, Giunta, Venezia 1565, diff. 42, ff. 63rb-65ra.

¹³⁹ Nel suo corso sul *De partibus animalium*, commentando ARISTOTELE, *De partibus animalium*, 647a2-7, Pomponazzi affermava: «Et dicit [i.e. Aristoteles] quod sensus et cognitio attribuuntur partibus similaribus. Nam, quoniam sentire consistit in quodam pati, ideo peculiare partium similarium est sentire. Nam sensatio est operatio partium similarium. Nam si quis gustat gustat per partes similes, si quis audit audit per partes similes, si quis videt videt per partes similes, si quis tangit tangit per partes similes, si quis olfacit olfacit per partes similes» (POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 141, 32-37). Si veda anche ARISTOTELE, *Historia animalium*, I, 489a5-6, dove si dice che il tatto è collocato in una parte omogenea de corpo.

¹⁴⁰ La distinzione tra *membra similia* (o *simplicia*) e *membra composita* è uno dei modi diversi modi con cui vengono classificate le parti del corpo in AVICENNA, *Liber Canonis*, I, fen. 1, dott. 5, cap. 1, ff. 8vb-9ra. Cfr. SIRAISI, *Avicenna in Renaissance Italy*, p. 28.

¹⁴¹ In realtà, Pomponazzi conosceva benissimo la *differentia* 42 del *Conciliator* e se ne era occupato nel corso sul *De anima* del 1514-1515, proprio trattando dell'organo del tatto («Utrum caro sit organum tactus»). In quell'occasione, egli ricordava che, secondo Pietro d'Abano, Averroè aveva torto nel sostenere l'antecedenza dei libri sugli animali rispetto al *De anima*, perché nella conoscenza bisogna procedere dall'universale (*De anima*) al particolare (*De animalibus*). Inoltre, aggiungeva Pomponazzi, secondo Averroè, quando Aristotele scrisse i libri sugli animali non conosceva ancora i nervi e, per questo motivo, sostenne che la carne è l'organo del tatto; invece, giunto alla redazione del *De anima*, Aristotele era già consapevole dell'esistenza dei nervi e collocò l'organo del tatto più internamente. Ma questo, spiega Pomponazzi, non è affatto vero: Aristotele tratta dei nervi già nell'*Historia animalium*, III, 515a27-515b26; e dunque l'argomento di Averroè non regge (cfr. Parigi, ms. lat. 6448, f. 130v). Per una sintesi sulla posizione di Pietro d'Abano nella *differentia* 42, si veda: HENRIK LAGERLUND, *Pietro d'Abano and the Anatomy of Perception*, in *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, a cura di Simo Knuuttila, Pekka Kärkkäinen, Springer, Dordrecht 2008, pp. 117-130 (in particolare, pp. 119-120).

¹⁴² Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 435a24-b3.

suggerisce una possibile soluzione a questa difficile questione, sulla quale tanti grandi commentatori si sono trovati in difficoltà («viri gravissimi in hac titubaverunt»).¹⁴³

Tra le parti che compongono il cuore, dobbiamo escludere che si possa attribuire al sangue un qualche forma di percezione sensibile, in quanto esso non è animato («non est animatus»).¹⁴⁴ Anche la cartilagine deve essere esclusa, perché è prevalentemente costituita dall'elemento terra e, perciò, risulta insensibile. Dunque, non restano che la carne e i nervi. Secondo Pomponazzi, la sensazione non può che avvenire in una sorta di miscuglio (*quidam mixtus*) tra questi due elementi: i nervi, infatti, sono dotati di una qualche sensibilità, visto che, nella percezione sensibile, essi permettono la diffusione dello spirito proveniente dal cuore in tutte le altre parti del corpo; d'altra parte, abbiamo visto che il massimo grado di percezione sensibile si riscontra soltanto nel cuore, il quale, a sua volta, è costituito da un miscuglio di carne e nervi. Se dunque è vero che grazie alle terminazioni nervose si verifica una prima percezione sensibile nella mano, questa tuttavia raggiungerà il massimo grado di perfezione soltanto nel miscuglio tra carne e nervi, che nel cuore trova la sua massima espressione.¹⁴⁵

Le stesse problematiche relative alla collocazione del tatto nei pressi del cuore (*iuxta cor*) riemergono per il senso del gusto, che abbiamo visto essere considerato da Aristotele come una sorta di tatto. Nonostante egli individui nel cuore il senso del gusto, è evidente, sottolinea Pomponazzi, che la nostra percezione dei sapori avviene tramite la lingua («apparet autem quod lingua, et non corde, gustamus»). Se accettiamo che il gusto sia situato nei pressi del cuore, perché è lì che termina la percezione sensibile, allora dovremmo collocarvi anche tutti gli altri sensi: infatti, secondo Aristotele, il cuore è il principio al quale tendono tutte le percezioni sensibili. Eppure, abbiamo visto che non è così, dato che, per esempio, la visione si realizza nel chiasma ottico. La questione era

¹⁴³ Osimo, f. 19v. La stessa questione, nel corso sul *De partibus animalium*, sembrerebbe esser stata posta da uno studente: «Vellem nunc scire, o preceptor, per quam naturam cor sentit: aut sentit per cartilaginem, aut per nervos, aut per sanguinem, aut per spiritum, aut per aliud» (POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 153, 200-202). In quell'occasione, però, Pomponazzi non sapeva ancora bene come risolvere la questione, e rispose: «Quare difficultas est hoc et mihi satis sit movisse istas difficultates. Et ego non bene sum resolutus in istis. Expecto vestrum iudicium, et vos dicatis sententiam vestram» (*ibid.*, 221-223).

¹⁴⁴ Pomponazzi si riferisce ad ARISTOTELE, *De partibus animalium*, 656b20-22, dove si afferma che né le parti prive di sangue né il sangue stesso sono capaci di percezione sensibile.

¹⁴⁵ Pomponazzi spiega che i nervi sono come degli informatori (*delatores* o *nuntii*) per il cuore, in quanto trasmettono lo *spiritus*: infatti, come affermano i medici, il cuore possiede tre tipi di informatori, cioè le vene pulsanti (*venae pulsantes*), le arterie (*arteriae* o *venae non pulsantes*) e i nervi (*nervi*): Osimo, f. 19v; Arezzo, f. 286v. Nella classificazione avicenniana dei sensi esterni, il tatto viene descritto come una facoltà localizzata nei nervi e nella carne dell'intero corpo («vis ordinata in nervis cutis totius corporis et eius carnibus»); cfr. AVICENNA, *Liber de anima*, pp. 84-85, 77-87.

stata sollevata da Alberto Magno, il quale, come soluzione, proponeva di distinguere il senso del gusto secondo due aspetti: da un lato, intendendolo come la capacità di discernere i sapori (*potentia discretiva saporum*), la quale si colloca nella lingua e termina nella gola («ponitur in lingua et terminatur ad golam»); dall'altro, considerandolo come una sorta di tatto (*quidam tactus*), collocato nel cuore (*in corde*).¹⁴⁶

Questo argomento, però, non convince Pomponazzi. Quando Aristotele parla del gusto e del tatto, collocandoli nel cuore, egli intende il gusto esclusivamente come una sorta di tatto, senza mai accennare alla capacità di distinguere i sapori. Perciò, secondo la prospettiva aristotelica, dove dovremmo collocare questa capacità alla quale fa riferimento Alberto («ubi ergo locabitur gustus ut discretivus saporum»)? Non possiamo collocarla nel cervello (*in cerebro*), perché Aristotele dichiara esplicitamente che lì si trovano soltanto la vista, l'udito e l'olfatto; ma neppure nei pressi del cuore, perché lì si colloca il gusto soltanto inteso come una sorta di tatto.¹⁴⁷ Pomponazzi spiega che, secondo gli studi anatomici (*ex anathomia*), dal cuore si diramano sette nervi (*septem paria nervorum*), due dei quali terminano alla lingua (*ad linguam*).¹⁴⁸ Tuttavia, di questi nervi, Aristotele non ha mai fatto menzione. Perciò, stando al *corpus Aristotelicum*, dove dovremmo collocare il senso del gusto, nella lingua o nel cuore? Pomponazzi non fornisce alcuna soluzione, e chiude la questione affermando con tono ironico che, o lui non è riuscito a cogliere la soluzione, oppure bisogna ammettere che Aristotele si sia sbagliato («Philosophus erravit»), e quindi sostenere con i medici che la percezione dei sapori avviene nella lingua, piuttosto che nel cuore.¹⁴⁹

4. Cuore e cervello: tra filosofia e medicina

¹⁴⁶ ALBERTO MAGNO, *De sensu et sensato*, pp. 21, 24-29, 23, 27-29, 54, 17-19; ID., *De homine*, pp. 239-240, 25-18.

¹⁴⁷ ARISTOTELE, *De partibus animalium*, 656a28-656b6.

¹⁴⁸ Generalmente i medici, seguendo la tradizione galenica, indicano il cervello come luogo d'origine dei nervi e non il cuore. Non è dunque chiaro che cosa Pomponazzi abbia qui in mente, oppure se si tratti di un errore del copista (negli altri codici manca il riferimento al cuore: «Domini Medici dicunt quod septimus par nervorum vadit ad organum gustus, puta ad linguam» (Arezzo, f. 287r); «Deinde Medici volunt quod septimus par nervorum vadit ad organum gustus, puta ad linguam» (Parigi, f. 26r).

¹⁴⁹ Osimo, f. 20r.

I dubbi sulla collocazione degli organi di senso aprono la strada ad altre due importanti questioni, relative al rapporto tra cuore, cervello e strumenti della percezione sensibile. Posto che, secondo Aristotele, il cuore è all'origine di ogni percezione sensibile, perché egli colloca nel cervello il senso della vista, quello dell'udito e quello dell'olfatto? Dovremmo forse pensare che due siano i principi della percezione sensibile («apud Philosophum essent duo principia sentiendi»), cioè il cuore e il cervello?¹⁵⁰ Pomponazzi propone una possibile soluzione:

Quando si dice che il Filosofo pose due sensi nel cuore e tre nel cervello, rispetto a questo dovete sapere che c'è differenza tra il cervello e il cuore. Infatti, secondo il Filosofo, il cuore è il principio e l'origine di ogni sensazione, o meglio, lo è anche di tutti gli spiriti vitali. Ma tu chiedi, per quale motivo, dunque, egli pose tre sensi nel cervello e altri due nel cuore? Rispondo che lo fece per questo motivo, cioè per il fatto che il cuore è principio, ma non soltanto principio, bensì anche organo, dove si collocano il tatto e il gusto. E come ho detto, rispetto al tatto questo è chiaro, mentre rispetto al gusto resta qualche dubbio. D'altra parte, rispetto agli altri tre sensi, il cuore è principio, ma non è organo: infatti, il cervello è quella parte che vede, ascolta e odora, poiché se le specie non fossero affidate dal cuore al cervello, noi non potremmo sentire con questi cinque [sic tre] sensi.¹⁵¹

In questo passo, Pomponazzi suggerisce una distinzione tra il principio (*principium*) e l'organo (*organum*) della sensazione: il primo ha a che fare con lo *spiritus* e la vita dell'animale; il secondo, invece, indica quella parte del corpo nella quale si verifica la percezione sensibile.¹⁵² In questo senso, il cuore viene individuato come il principio vitale

¹⁵⁰ Lo stesso Aristotele pone la questione nel *De iuventute ac senectute* (469a20-24), dove si chiede come mai alcuni sensi hanno direttamente a che fare con il cuore (tatto e gusto), mentre altri vengono situati nei pressi del cervello (vista, udito e olfatto). Su questo problema si vedano: ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, p. 47; TOMMASO, *Sententia De sensu*, pp. 31-32, 273-285.

¹⁵¹ Osimo, f. 20r: «Cum dicitur Philosophus posuit duos sensus in corde et tres in cerebro, pro hoc scire debetis quod est differentia inter cerebrum et cor. Cor enim est principium et origo omnium sensationum, secundum Philosophum, immo etiam omnium spirituum vitalium. Sed dicis, ad quid igitur dixit tres illos esse in cerebro, alios duos in corde? Dico quod propter hoc, quoniam cor est principium et non tantum principium, sed etiam organum ubi sit tactus et gustus. Et, ut dixi, de tactu est clarum, de gustu autem est dubium. Aliorum vero trium sensuum, cor est tamen principium, et non organum, sed cerebrum est illa pars quae videt, audit et olfacit, quoniam nisi species delegarentur a corde ad cerebrum, non possemus his sensibus quinque [sic tribus] sentire».

¹⁵² La stessa distinzione tra *principium* e *organum* era già stata proposta nel corso sul *De anima* del 1514-1515: «Nam est differentia dicere 'principium' et 'organum'. Nam cor est principium visionis, et non instrumentum, tactionis vero est instrumentum, et non est simile de tactu et aliis sensibus, quia animal non potest esse sine tactu, sicut sine aliis sensibus. Quare isti errant, quia non vident Aristotelem neque ponunt differentiam inter principium et organum. Nam quod est principium non est organum sive instrumentum,

dell'essere sensibile, vale a dire ciò da cui partono gli *spiritus*, che, attraverso i nervi, si diffondono in tutto il corpo dell'animale; allo stesso tempo, però, il cuore è anche un organo, con una specifica funzione, cioè quella di giudicare le percezioni sensibili del tatto e il gusto, attraverso gli strumenti corporei a sua disposizione (per esempio, il palmo della mano). Il cervello, invece, non è il principio vitale dell'essere sensibile, ma è soltanto un organo, nel quale terminano alcune percezioni sensibili, vale a dire la vista, l'udito e l'olfatto. Pomponazzi sembra dunque sostenere che, secondo Aristotele, gli animali sono caratterizzati da un solo principio vitale, cioè il cuore, e da due organi di senso principali, ovvero il cuore e il cervello.

Poste queste premesse, e ammesso che il cervello sia l'organo della vista, dell'udito e dell'olfatto, quale ruolo possiamo attribuire agli occhi, al naso e alle orecchie? Con l'esempio del milite colpito alle tempie – già criticato da Pomponazzi – Aristotele cercava di mostrare che la visione non avviene nell'occhio, bensì all'interno, cioè nel chiasma ottico (*incrutiatio nervorum*). Pomponazzi, però, si chiede se questo sia stato presupposto o se davvero Aristotele abbia dimostrato che la visione si verifica all'interno dell'occhio («aut Philosophus probat quod ibi intus fiat visio, aut praesupponit»). Se ammettiamo che egli sia riuscito a dimostrarlo, allora è chiaro che il senso della vista dovrà essere collocato nei pressi del cervello; l'occhio sarà dunque un semplice strumento finalizzato alla percezione sensibile. Se invece sosteniamo che Aristotele abbia soltanto presupposto che la visione si verifichi all'interno dell'occhio, partendo dall'esperienza dei soldati colpiti alle tempie, allora potrebbero avere ragione coloro che lo criticano, affermando che la visione avviene piuttosto nel cristallino dell'occhio (*in humore glaciali*). Così conclude Pomponazzi:

Dico che il Filosofo non ha detto che la vista avviene lì, nell'incrocio tra i nervi, ma lo ha fatto capire riferendosi al movimento, come si dirà dopo: infatti, essendo due gli strumenti della vista, ne dovrebbe conseguire che qualsiasi oggetto ci appaia in modo duplice – e lo stesso vale per gli altri sensi, come l'udito e l'olfatto, poiché due sono le orecchie e due le narici; perciò, risulta necessario che tali sensazioni si uniscano in un'altra unità, e che terminino in un unico punto, in quell'incrocio dei nervi.¹⁵³

sed bene quod est instrumentum est principium. Unde cor est principium visionis et non instrumentum, sed in tactu est principium et instrumentum. Hoc habito pro constanti» (Parigi, ms. lat. 6448, f. 131r-v).

¹⁵³ Osimo, f. 20v: «Dico quod Philosophus non dixit illud, scilicet quod visio fieret ibi in illa incrutiatio[n]e nervorum, sed bene illud innuit, hac ratione motus, ut dicet infra, quoniam cum duo sint

Secondo Pomponazzi, benché Aristotele non si sia espresso chiaramente, è evidente che egli intendesse collocare la visione all'interno dell'occhio, nei pressi del cervello, dove non soltanto avviene la percezione visiva, ma anche quella uditiva e quella olfattiva. Il motivo risiede nel movimento mediante il quale si verificano tali percezioni sensibili: infatti, poiché sono due gli strumenti della vista, cioè gli occhi, come sono due quelli dell'olfatto, cioè le narici, e quelli dell'udito, cioè le orecchie, è necessario che vi sia un luogo in cui le duplici percezioni sensibili, raccolte dagli strumenti sensibili, vengano ricondotte all'unità.¹⁵⁴ In altre parole, Pomponazzi ritiene che la collocazione della vista, dell'udito e dell'olfatto nel cervello sia fondata sul fatto che le *species* prodotte dall'oggetto sensibile vengono percepite in modo duplice da ciascuno degli strumenti sensibili; affinché si compia il processo che va dalla molteplicità delle *species* all'unità della percezione sensibile, è necessario che il cervello svolga una funzione unificante. Il cervello è l'organo di senso della vista, dell'udito e dell'olfatto, perché è lì che, attraverso i nervi, terminano le *species* prodotte dall'oggetto sensibile. D'altra parte, gli occhi, le orecchie e le narici sono strumenti secondari, benché fondamentali nella ricezione delle molteplici *species*.

A questo punto, un rapido sguardo ad altri corsi pomponazziani può aiutarci a focalizzare meglio alcuni aspetti emersi durante questa analisi. Delle difficoltà interne al *corpus Aristotelicum* e dei contrasti insanabili tra Aristotele e la tradizione medica, Pomponazzi era consapevole già da tempo. Nel più volte citato corso sul *De anima* del 1514-1515, egli aveva affrontato la questione della collocazione del senso comune, chiedendosi se dovesse essere individuato nel cervello o nel cuore («Utrum sensus communis sit in cerebro vel in corde»). A detta di Pomponazzi, tale questione era estremamente urgente da risolvere («ista quaestio est multum desiderata»), benché non venisse spesso trattata, perché riguardava opere del *corpus Aristotelicum* che generalmente non venivano lette nelle aule universitarie, ovvero il *De sensu et sensato* e

instrumenta visus, sequeretur quod quodlibet obiectum a nobis visum apparet duo, similiter de aliis sensibus auditu et olfactu, cum duae sint aures et duae nares; ideo fiunt necesse quod tales sensationes unirentur in aliquo uno, et in unum terminarentur, quod fit in illo concurso nervorum».

¹⁵⁴ Sul fatto che gli organi di senso siano costituiti di due parti, si veda: ARISTOTELE, *De partibus animalium*, II, 656b34-657a2. Nel corso sul *De partibus animalium*, commentando questo passo, Pomponazzi non faceva alcun riferimento al cervello come luogo in cui la molteplicità delle *species* viene ricondotta all'unità (cfr. POMPONAZZI, *De partibus animalium*, pp. 293-294, 99-117).

il *De partibus animalium*.¹⁵⁵ L'interesse per tale questione riguardava proprio il contrasto tra Aristotele e i peripatetici, da un lato, e Platone, Galeno e i medici, dall'altro.

Aristotele riteneva che il cuore fosse la sede del senso comune, dei sensi interni e della percezione sensibile in generale. Il cuore, infatti, essendo il luogo da cui si diramano le vene («cor est principium venarum») e in cui ha origine il sangue («est principium sanguinis»), è anche il principio della vita e della nutrizione («principium nutrimenti et vitae») del corpo animale, e quindi anche della percezione sensibile («principium sensationis»). Al contrario, il cervello è incapace di percezione sensibile («cerebrum est substantia insensibilis»), perché privo della sostanza materiale adatta alla sensibilità («substantia apta ad sensationem»), ovvero del miscuglio tra carne e nervi che si trova nel cuore («cor est nervosum et carnosum»).¹⁵⁶

D'altra parte, Platone individuava nel cervello la parte razionale dell'anima («animam rationalem posuit in cerebro»). Così anche Galeno e i medici, secondo i quali i nervi, che sono i trasmettitori della sensibilità («nervus est delator sensus»), hanno origine nel cervello e non nel cuore («nervi non oriantur a corde, sed a cerebro»): il cervello sarà dunque il principio della percezione sensibile, non il cuore («cerebrum et non cor erit principium sensus»). A favore della loro tesi, i medici sostengono che nel cervello, a differenza del cuore, si trovano nervi molto grandi (*valde magni*), e che il sangue lì presente è più adatto alla sensibilità perché è molto sottile (*valde subtilis*), mentre quello che si trova nel cuore è caldo e massiccio (*calidus et grossus*).¹⁵⁷

In quell'occasione Pomponazzi confessava la sua perplessità dinnanzi a tanta discordia, pur privilegiando la posizione aristotelica.¹⁵⁸ Egli non risparmiava neppure una frecciata al *Conciliator* di Pietro d'Abano, dichiarando ridicolo il tentativo di accordare Aristotele con Platone e Galeno («Ponere autem concordia inter Aristotelem et Platonem esset valde ridiculum, quia Aristoteles in hoc directe contradicit Platoni, et Galenus in

¹⁵⁵ Parigi, ms. 6448, f. 150r: «Ista quaestio dicendum esset tractanda in *De sensu et sensato*, licet non proprie, sed magis in III *De partibus animalium*. Unde, quia hi libri communiter non leguntur et quaestio est multum desiderata, ideo ex istis duabus rationibus volumus ipsum hoc in loco determinare». Si noti che, proprio a queste due opere, Pomponazzi dedica i suoi ultimi due corsi universitari.

¹⁵⁶ Parigi, ms. 6448, f. 150v.

¹⁵⁷ Ivi, f. 151r.

¹⁵⁸ Pomponazzi citava Avicenna, secondo il quale la posizione di Aristotele, se osservata attentamente, è più veritiera, benché quanto sostenuto dai medici sia più evidente ad un primo sguardo («dicit Avicenna quod opinio Aristotelis, si subtiliter indagetur est verior, sed opinio medicorum videtur magis manifesta sensui») (Parigi, ms. 6448, f. 151r). Cfr. AVICENNA, *Liber Canonis*, I, fen. 1, dott. 1, cap. 2, f. 1rb-vab.

hoc reprehendit Aristotelem»¹⁵⁹ In favore di Aristotele, Pomponazzi proponeva due argomentazioni. La prima, avanzata da Averroè, consisteva nel considerare il cuore come principio della sensibilità, senza tuttavia negare che altre parti potessero essere capaci di percezione sensibile. In altre parole, il cuore è il luogo dove si colloca il senso comune («cor principaliter habet sensum communem»), il quale, tuttavia, si manifesta anche nel cervello («tamen ille est in cerebro manifestative»): il cuore mantiene dunque il suo primato, ma anche il cervello partecipa alla funzione percettiva. Pomponazzi però preferiva un secondo tipo di argomentazione, più radicale e aderente al pensiero aristotelico, ma meno diffusa («altera est opinio non tantum usitata, quae mihi tamen magis placet»): il cervello svolge soltanto un ruolo refrigerante all'interno del corpo, mentre il senso comune si colloca esclusivamente nel cuore («in solo corde est sensus communis»¹⁶⁰).

Nel corso sul *De partibus animalium*, commentando il secondo libro, Pomponazzi ritornava sulla diatriba tra Aristotele e Galeno circa il ruolo del cuore e del cervello nella percezione sensibile. Nella lezione del 30 novembre 1522, egli introduceva così la questione:

Rispetto a ciò dovete sapere che Platone, Galeno e, a detta loro, anche Ippocrate, che visse prima di Platone, ritenevano che la facoltà sensitiva fosse nel cervello, quella nutritiva nel fegato, quella locomotiva nel cuore. E di conseguenza individuavano tre parti principali nell'animale, e soprattutto nell'uomo, ovvero il cuore, il cervello e il fegato. Aristotele, tuttavia, non fu dello stesso avviso e non individuò tante parti principali, ma egli ritenne che uno e lo stesso, cioè il cuore, fosse ciò che sente, nutre e permette il movimento locale (di tale questione discuteremo, a Dio piacendo, quando arriveremo nel passo esatto).¹⁶¹

Procedendo nell'analisi del testo aristotelico, Pomponazzi approfondì a più riprese e in diverse lezioni i termini della questione. Aristotele considerava il cervello come la parte più fredda del corpo in ragione della sua funzione, ovvero quella di mitigare il calore

¹⁵⁹ Parigi, ms. 6448, f. 151r.

¹⁶⁰ Ivi, f. 151r-v.

¹⁶¹ POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 144, 125-132: «Pro quo scire debetis quod Plato, Galenus et, ut dicunt isti, etiam Hippocrates, qui fuit ante Platonem, ponebant quod vis sensitiva erat in cerebro, vis nutritiva in epate, vis motiva in corde et consequenter ponebant tria membra principalia in animali et maxime in homine, scilicet cor, cerebrum, epar. Aristoteles autem non posuit sic et non posuit tot membra principalia, sed ipse credidit quod unum et idem, scilicet cor, est quod sentit, nutrit et secundum locum movet (de hac autem materia disputabimus, Deo dante, cum pervenimus ad locum proprium)».

corporeo dell'animale, contrapponendosi alla parte più calda del corpo, cioè il cuore («Aristoteles probat quod cerebrum sit frigidissimum ratione finis, ut, scilicet, conservetur temperamentum in animali et homine»).¹⁶² Questo è evidente anche per il fatto che il cervello è privo di sangue, mentre tutte le parti calde del corpo risultano carnose e ricche di sangue.¹⁶³ Inoltre, a causa della sua freddezza, il cervello risulta incapace di percezione sensibile, dato che tutte le operazioni degli animali (vegetative, sensitive e intellettive) sono conseguite tramite il calore.¹⁶⁴ L'unica funzione del cervello è dunque quella di refrigerare il corpo, che altrimenti finirebbe per essere consumato dal calore del cuore («si non esset aliquid quod contemperaret caliditatem cordis, combureretur»).¹⁶⁵

Ben diversa era invece la posizione dei medici rispetto alla costituzione del cervello. In particolare, Pomponazzi faceva riferimento a Galeno e Avicenna: il primo considerava il cervello tra le parti calde del corpo; il secondo, pur inserendolo tra le parti fredde, attribuiva al cervello un grado inferiore di freddezza rispetto ad altre parti del corpo.¹⁶⁶ Ma il nodo centrale della questione riguardava il ruolo e la funzione del cervello nella fisiologia dell'animale, nonché il suo rapporto con il cuore. Pomponazzi spiegava che, secondo Platone – preceduto da Ippocrate e seguito da Galeno e Agostino – il cervello è il principio della sensibilità: infatti, poiché è evidente che tre dei cinque sensi sono collocati nei pressi del cervello (vista, udito, olfatto), dobbiamo presupporre che anche gli

¹⁶² Ivi, p. 239, 31-33.

¹⁶³ Cfr. ivi, p. 240, 53-56: «Hic probat ratione quod cerebrum est frigidum, quia videmus quod illa membra sunt calida quae sunt carnosae et multum participant de sanguine; in substantia autem cerebri nihil est sanguinis». In realtà, sul finire della medesima lezione, Pomponazzi spiegò ai suoi studenti che la freddezza del cervello è contenuta in due membrane (*panniculi*), ovvero la *pia* e la *dura mater*, nelle quali si trovano delle vene molto sottili che trasportano il sangue necessario al nutrimento del cervello (cfr. ivi, p. 241, 89-94). Cfr. ARISTOTELE, *De partibus animalium*, II, 652a35-b1.

¹⁶⁴ Cfr. POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 240, 58-70: «Item, quod cerebrum sit frigidum et non habeat sanguinem probatur per hoc, quia, inquit, cerebrum non habet sensum; nam si tangatur substantia cerebri nihil sentit. Et hoc est ratione suae frigiditatis [...]. Respondet Aristoteles quod, cum animal habeat multas operationes et maxime homo, qui habet operationes vegetativas, sensitivas et intellectivas, omnes tales operationes perficiuntur calido, quoniam frigidum per se non producit operationes».

¹⁶⁵ Ivi, p. 241, 76-77. Pomponazzi spiegava anche che, nella prospettiva Aristotelica, il cervello e il cuore sono strettamente legati fra loro, tanto che alla modificazione del primo corrisponde un cambiamento nel secondo: «Nam cor et cerebrum facile consentiunt et compatiuntur, et secundum mutationes cerebri facile mutat cor: nam subito mutatur in apoplexiam etc., quoniam cito obturantur viae a cerebro ad cor» (ivi, p. 245, 91-94).

¹⁶⁶ Cfr. GALENO, *De temperamentis* (I, II, 3) in *Opera omnia*, a cura di Karl Gottlob Kühn, 23 voll., Karl Cnobloch, Lipsia 1821-1833, I, pp. 598-604; AVICENNA, *Liber Canonis*, I, fen. 1, dott. 3, cap. 2, f. 3rb: «Frigidus vero quod est in corpore est flegma, postea pili, deinde os, postea cartilago, post ligamentum, deinde chorda, post panniculus, deinde nervum, post nucha, post cerebrum».

altri due (gusto e tatto) si trovino lì; inoltre, dato che il tatto è alla base di tutti gli altri sensi ed è fondamentale in ogni altra facoltà, nel luogo in cui esso viene collocato si troverà anche il principio di ogni percezione sensibile; dunque, il cervello è il principio della facoltà sensibile.¹⁶⁷

Platone nel *Timeo* aveva anche affermato che per natura, tranne in alcuni casi, la presenza della carne è un ostacolo alla percezione e all'intelligenza. Per questo motivo, la testa dell'essere umano risulta essere macilenta, cioè scarsa di carne, perché è lì, cioè nel cervello, che si colloca il principio della sensibilità.¹⁶⁸ Aristotele prese di mira questa argomentazione, pur convenendo sul fatto che la testa possiede una scarsa quantità di carne: il motivo non risiede nel fatto che il cervello è il principio della sensibilità – il quale, al contrario, si colloca nel cuore – bensì nel fatto che, se la testa fosse carnosa, il cervello non potrebbe svolgere la sua funzione refrigerante, perché la carne per sua stessa natura risulta essere calda.¹⁶⁹ Pomponazzi quindi ribadiva che, secondo Aristotele, il cervello non è capace di percezione sensibile o, al massimo, possiede una qualche forma di percezione sensibile attraverso la *pia* e la *dura mater* («si cerebrum sentit, sentit per panniculos, scilicet piam et duram matrem»).¹⁷⁰ Al contrario, il cuore è l'unico vero principio della sensibilità, così come del movimento locale, della nutrizione e del desiderio («Nam cor est principium sentiendi, movendi secundum locum, nutriendi, appetendi, sicut dictum est in his quae de sensu diximus»).¹⁷¹ Più in generale, secondo Aristotele, il cuore è il principio della vita nell'animale e, per questo motivo, si trova al centro del corpo.¹⁷²

Su questo punto, Pomponazzi si dichiarava più vicino alla posizione aristotelica («magis adhereo Aristoteli quam aliis in hoc»):

¹⁶⁷ Cfr. POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 287, 105-115 : «Et ante Platonem fuit Hipocras, post Platonem fuit Galenus et divus Augustinus, qui sequitur Platonem [...]. Motivum ergo Platonis fuit hoc. Nam ex eo quod vidit tres sensus esse sitos in cerebro et habere operationes in cerebro [...] ergo a fortiori alii duo, scilicet gustus et tactus, sunt in capite, quia illi tres sunt spiritualiores et perfectiores; ergo gustus et tactus etiam habent principium a cerebro; et ubi est tactus ibi est principium omnium sensuum, quoniam quaecumque pars quae cogitat <et> imaginatur oportet quod habeat sensum tactus et tactus est fundamentum omnium virtutum et initium tactus est in cerebro; ergo cerebrum est principium omnium sensuum».

¹⁶⁸ PLATONE, *Timeo*, 74 E-75 D.

¹⁶⁹ ARISTOTELE, *De partibus animalium*, II, 656a15-25.

¹⁷⁰ POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 287, 92-94.

¹⁷¹ Ivi, p. 288, 123-125.

¹⁷² Cfr. ivi, p. 281, 96-100: «Hic [i.e. *De partibus animalium*, 655b35-656a1] dicit quod est unum tertium membrum medium inter os et anum, quod continet virtutes naturales et sensitivas ipsius animalis, et tale, secundum Aristotelem, est cor. Cor enim est principium vitae secundum Aristotelem».

La ragione è questa: il massimo dolore e il massimo piacere dipendono dal senso del tatto; e i dolori più intensi si percepiscono nel cuore. Perciò, il cervello supporta il più pesante dolore, mentre il cuore no. Se, infatti, il cuore fosse perforato e toccato da un piccolo ago, l'uomo morirebbe, cosa che non avviene per il cervello. Per cui, dato che vediamo che dolore e tristezza sono nel cuore e che il massimo dolore è legato al senso del tatto, ne consegue che il cuore è il principio dei sensi.¹⁷³

L'argomentazione pomponazziana a favore di Aristotele è costruita sul fatto che, a differenza del cervello, il cuore è estremamente suscettibile al piacere e al dolore. Il cuore è così importante e così delicato che ad una minima lesione segue la morte dell'animale. Inoltre, posto che il senso del tatto è il più importante dei cinque sensi, e che esso si colloca nei pressi del cuore, è evidente che lì si troverà anche il principio della sensibilità. Notiamo però che in questa argomentazione a sostegno di Aristotele, non viene in alcun modo smentita o criticata la posizione di Platone o dei medici. Pomponazzi mostrava soltanto una tenue aderenza con la posizione di Aristotele, riconoscendo come probabili le sue argomentazioni, ma non dimostrative.¹⁷⁴

Se il cuore è l'unico principio della facoltà sensibile e, al contrario, il cervello è incapace di sentire, come mai almeno tre dei cinque sensi – vista, udito e olfatto – sono manifestamente collocati nei pressi del cervello? Proseguendo nella lettura del testo aristotelico, Pomponazzi spiegava che nel caso dell'udito e dell'olfatto possono esserci dei dubbi sulla loro collocazione, visto che in alcuni animali è tutt'altro che evidente; d'altra parte, ciò risulta assolutamente chiaro rispetto al senso della vista: infatti, essendo freddo ed umido, il cervello rappresenta la regione perfetta per quella sostanza fredda e umida che costituisce l'occhio (*substantia oculi*), ovvero l'acqua.¹⁷⁵ Oltre a questo, la vista è il più nobile dei cinque sensi, tanto da essere quasi paragonabile all'intelletto, e

¹⁷³ Ivi, p. 288, 142-147: «Ratio est ista: maxime dolere et maxime gaudere sunt secundum sensus tactus et intensissimi dolores sunt in corde, unde cerebrum subinet gravissimum dolorem, cor autem non; unde, si cor perforaretur et tangeretur ab acu parvi homo periret, non autem est sic de cerebro; quare, quia videmus dolorem et tristitiam esse in corde et dolor maxime insequitur sensum tactus, ideo cor est principium sensuum».

¹⁷⁴ *Ibid.*, 137-141: «Nam in libro *De iuventute et senectute* ex intentione probat quod principium sensationis est a corde; et in III huius [i.e. *De partibus animalium*] facit multas rationes quod a corde sit initium sensus tactus; et ibi facit rationem multum probabilem (dico 'probabilem', quoniam non sunt demonstrationes)».

¹⁷⁵ Ivi, p. 289, 159-174.

perciò necessità di quiete e di un sangue puro, quasi freddo: la visione infatti non può verificarsi laddove il sangue è troppo caldo.¹⁷⁶ Lo stesso vale, se pur in grado minore, per l'udito e per l'olfatto:

E siccome il sangue nel cervello è molto sottile (come mostrano le piccole vene che sono nella stessa *pia e dura mater*), perciò, la vista in primo luogo, poi l'udito, poi l'olfatto sono nel cervello.¹⁷⁷

Il sangue troppo caldo – potremmo dire in ebollizione – costituisce un ostacolo all'attività percettiva di questi sensi, i quali, al contrario, hanno bisogno di sangue puro e di quiete. D'altra parte, secondo Aristotele, nessuna delle parti che sono prive di sangue, e neppure il sangue stesso, sono capaci di percezione sensibile.¹⁷⁸ Su questo aspetto, però, Pomponazzi sollevò un dubbio, richiamandosi alla tradizione medica («Hic ponit unum quod est valde dubium, quod non conceditur a medicis»): se è vero che alcune parti prive di sangue sono incapaci di percezione sensibile (per esempio, le ossa e le cartilagini), tuttavia bisogna ammettere che i nervi, pur essendo privi di sangue, sentono. La questione rimase irrisolta.

Confrontando i passi qui analizzati con quanto emerso nell'*expositio* sul *De sensu et sensato*, possiamo mettere in luce alcuni elementi importanti. Anzitutto, è ancora una volta evidente che Pomponazzi non era affatto estraneo né indifferente alla cultura medica. Laddove era necessario, magari per soddisfare le richieste degli studenti interessati a certe questioni, Pomponazzi non desisteva dall'affrontare tematiche controverse, nelle quali l'aristotelismo veniva messo a dura prova dalla medicina. Tuttavia, alla vigilia della pubblicazione del *De immortalitate animae* Pomponazzi appariva più impegnato a difendere il pensiero autentico di Aristotele. Egli rifiutava qualsiasi soluzione conciliatoria, così come la proposta averroista di riconoscere al cervello un ruolo – seppur secondario – nella percezione sensibile. Questo atteggiamento

¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 291, 10-16: «Oportet enim quod visus fiat in parte animalis in qua non sit sanguis valde calidus, et in parte quae non habeat sanguinem valde calidum. Unde, quando homines sunt irati, quoniam ira est cum fervore sanguinis, non bene vident ex eo quod sanguis agitur et una res videtur duae. Nam, ex eo quod visus est nobilissimum sensuum et maxime specialis et assimilatur ipsi intellectui, indiget quiete et sanguine tendente ad frigiditatem et sincero».

¹⁷⁷ *Ibid.*, 20-22: «Et quoniam sanguis in cerebro est magis subtilis (quod ostendunt venae parvae quae sunt in ipsa dura et pia mater), ideo visus maxime, deinde auditus, post olfactus sunt in cerebro».

¹⁷⁸ ARISTOTELE, *De partibus animalium*, II, 656b20-22.

sembra mutare progressivamente, prima nel corso sul *De partibus animalium* e poi in quello sul *De sensu et sensato*.

Lo iato tra aristotelismo e tradizione medica rispetto a certe questioni specifiche risultava sempre più ampio e, nella maggior parte dei casi, Pomponazzi preferiva non prendere una posizione netta.¹⁷⁹ Il suo compito principale, in quanto *magister* di filosofia naturale, era quello di esporre e spiegare al meglio il testo aristotelico, senza per questo rinunciare ad un atteggiamento critico e irriverente tanto nei confronti di Aristotele, quanto dei medici. Evitando ancora soluzioni conciliatorie, Pomponazzi non forniva risposte definitive, ma passava in rassegna le posizioni principali, mettendone in luce gli errori, le contraddizioni e le difficoltà, per poi sospendere in molti casi il proprio giudizio ed invitare i suoi studenti ad un'autonoma riflessione.¹⁸⁰

Focalizzandoci esclusivamente sulla questione del rapporto tra cuore e cervello, fulcro della diatriba tra Aristotele e Galeno, Pomponazzi non abbandona mai il cardiocentrismo aristotelico. Il cuore viene più volte descritto come il principio della vita e della percezione sensibile, nonché come l'origine del sangue e dello *spiritus*, che attraverso i nervi si diffondono per tutto il corpo dell'animale, permettendo a ciascuna parte di svolgere al meglio la propria funzione. Più originale, ma anche problematica, risulta invece la distinzione tra cuore inteso come principio e cuore inteso come organo, e, nello specifico, come organo del tatto e del gusto. Almeno su questo punto, Pomponazzi sembra spingersi ben oltre la psicologia e la biologia aristotelica: il cuore mantiene un ruolo centrale in quanto principio della percezione sensibile; ma in quanto organo, esso ricopre il medesimo ruolo che viene svolto dal cervello nei confronti della vista, dell'udito e dell'olfatto.

Come abbiamo visto, nel corso sul *De sensu* Pomponazzi afferma che «il cervello è quella parte che vede, ascolta e odora», e lo fa in rappresentanza del cuore. Si avverte

¹⁷⁹ Per esempio, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. 255, 73-75, leggiamo: «Si deve notare che qui c'è una controversia. Infatti, secondo Aristotele il principio delle vene è il cuore; mentre secondo Galeno, Platone e i medici, è il fegato» («Unde notandum quod hic est controversia. Nam secundum Aristotelem principium venarum est cor; secundum vero Galenum, Platonem et medicos est epar»). La questione venne sollevata, ma non risolta, e Pomponazzi procedette con la sua lezione. Sul rapporto tra aristotelismo e galenismo nel Rinascimento si veda: NANCY G. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, pp. 147-202; EAD., *Avicenna in Renaissance Italy*, pp. 315-352.

¹⁸⁰ Il «docebo vos dubitare», annunciato alla lezione 23 del corso sul *De partibus animalium*, rappresenta in modo pregnante l'essenza del modello pedagogico di Pomponazzi. Cfr. STEFANO PERFETTI, *Docebo vos dubitare. Il commento inedito di Pietro Pomponazzi al De partibus animalium (Bologna, 1521-24), «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 439-466. Questo atteggiamento pedagogico era tipico di Pomponazzi, non soltanto nell'ultima fase della sua vita.*

qui, come in altri casi, un leggero slittamento rispetto al corso sul *De anima* del 1514-1515 e a quello sul *De partibus animalium*: il cervello non ha più soltanto il compito di mitigare il calore corporeo, ma svolge anche una funzione centrale nella percezione sensibile, ovvero quella di ricondurre all'unità le molteplici *species* che vengono intercettate tramite gli occhi, le orecchie e le narici.¹⁸¹ In questo senso, Pomponazzi sembra tornare alla posizione averroista, rifiutata precedentemente, secondo la quale il senso comune si trova nel cuore *originaliter* e nel cervello *manifestative*.¹⁸² Quanto più si scende nei particolari e si approfondiscono le questioni medico-filosofiche, tanto più l'insofferenza pomponazziana nei confronti dell'aristotelismo si fa tangibile. Non senza qualche ambiguità e incertezza, in diverse occasioni Pomponazzi sembra strizzare l'occhio ai medici e mettere seriamente in discussione Aristotele, senza tuttavia giungere mai soluzioni categoriche e definitive.

¹⁸¹ Aristotele non riconosce al cervello alcuna capacità cognitiva, ma soltanto una funzione refrigerante: cfr. PHILIP J. VAN DER EIJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 128-129. D'altra parte, Galeno ha dimostrato anatomicamente che i movimenti volontari e la percezione sensibile dipendono dai nervi che partono dal cervello e dal midollo spinale. Queste due prospettive vengono integrate da Avicenna: il cuore è il principio della vita animale, senza il quale il cervello non può svolgere le sue funzioni (cfr. OWSEI TEMKIN, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Cornell University Press, Itaca, Londra 1973, p. 121). Sulla stessa linea di Avicenna, si colloca qui l'argomentazione pomponazziana.

¹⁸² Cfr. Parigi, ms. 6448, f. 151v: «Ergo secundum Averroem sensus communis originaliter est in corde, manifestative autem dicitur in cerebro».

IV. *De sensibilibus*

Unde fertur quod, cum deus mundum creasset,
dixit asino utrum vellet ieunare et ire in
paradisum, et ille quaesivit an ibi comedatur.
Dixit deus quod non, et ille respondit quod
non.

Osimo, ms. 18. L. 44, f. 55v

Nel quarto capitolo del *De sensu*, dopo aver trattato dei sapori, Aristotele accusa gli antichi filosofi della natura, e in particolare Democrito, di aver considerato tutti i sensibili come tangibili.¹ Pomponazzi prova a chiarire la posizione aristotelica, mostrando che ci sono due modi di intendere i sensibili come tangibili. Da un lato, si può sostenere che ogni percezione sensibile avviene per contatto e che quindi non ci sono cinque sensi e altrettanti sensibili, bensì un solo senso, cioè il tatto, e un solo genere di sensibili, cioè i tangibili. Questo però, nella prospettiva aristotelica, è chiaramente falso. D'altra parte, si può sostenere che ogni percezione sensibile avviene per contatto, ma non perché esiste un solo senso, bensì per il fatto che tutti i sensi funzionano in maniera simile al tatto – cioè come una sorta di tatto (*quidam tactus*): così, secondo Pomponazzi, viene intesa da Aristotele la percezione sensibile. Al contrario, gli antichi filosofi della natura consideravano realmente tutti i sensibili come tangibili e, di conseguenza, riducevano i cinque sensi ad uno soltanto, ovvero quello del tatto. In questo modo, essi non prendevano in considerazione una distinzione fondamentale, ovvero quella tra sensibili propri (*sensibilia propria*) e sensibili comuni (*sensibilia communia*).²

¹ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 442a29.

² Osimo, ff. 46r-47v.

Tale distinzione era stata posta da Aristotele nel secondo libro del *De anima*, come puntualmente Pomponazzi ricorda ai più giovani tra i suoi studenti («iuvenes scire debent»)³. In quel passo, Aristotele descriveva i sensibili come quelle entità che muovono l'organo di senso dalla potenza all'atto («sensibile est illud quod movet sensum de potentia ad actum»), per poi distinguerli in comuni e propri: i primi sono quelli che possono essere percepiti da più sensi, cioè la grandezza (*quantitas*), il numero (*numerus*), la figura (*figura*), il moto (*motus*) e la quiete (*quies*); i secondi, invece, sono quelli che possono essere percepiti soltanto dal proprio organo di senso – ovvero i colori (*colores*), i suoni (*soni*), gli odori (*odores*), i sapori (*sapores*) e i tangibili (*tangibilia*). Dei sensibili propri di ciascun senso, Aristotele si è parzialmente occupato nel *De anima* (II, 7-12); l'indagine è stata poi ripresa nella seconda parte del *De sensu et sensato*, dove però – specifica Pomponazzi – a differenza del *De anima*, i sensibili propri vengono studiati in base alla loro propria natura, cioè indipendentemente dall'organo di sensi:

Infatti, lì [*i.e.* nel *De anima*] si è detto che il colore muove la vista. Ma che cosa sia il colore, in che modo sia composto e quali siano le specie dei colori non è ancora stato detto, ma riguarda la presente indagine. E lo stesso vale per gli oggetti degli altri sensi. Si è trattato infatti lì [*i.e.* nel *De anima*] del colore in quanto visibile; qui [*i.e.* nel *De sensu*], invece, si dirà del colore in quanto colore. Lì si è trattato del colore in quanto muove il senso; qui invece della sua costituzione.⁴

È necessaria qui una precisazione. Nel *De anima* Aristotele aveva applicato la distinzione tra potenza ed atto al senso e al sensibile, stabilendo che, se intesi in atto, il senso e il sensibile risultano identici.⁵ Secondo Pomponazzi, tale affermazione può essere intesa in due sensi («scire debetis quod sensibile actu esse idem cum ipso sensu potest dupliciter intellegi»). Da un lato, possiamo dire che nel passaggio dalla potenza all'atto, il senso diviene identico al sensibile in atto per similitudine (*secundum similitudinem*), ma non secondo l'essere reale (*secundum esse reale*) – come accade, per esempio, quando diciamo di avere una persona amata nel cuore («sicut dicimus, “ego habeo amasiam meam

³ ARISTOTELE, *De anima*, 418a10-20

⁴ Osimo, f. 20v: «Nam dictum est ibi quod color movet visum. Sed quid sit color, quomodo componitur et quae species sint colorum, nondum dictum est, sed ad praesens spectat. Et similiter dicendum est de obiectis aliorum. Dictum est enim <ibi> de colore ut visibile est, hic autem dicendum <est> de eo ut color; ibi ut movet sensum, hic autem de constitutione ipsius».

⁵ ARISTOTELE, *De anima*, 426a15-26.

in corde”»). Dall’altro, possiamo intendere questa identità sul piano del movimento processuale che consente la percezione sensibile: in questo senso, l’atto dell’oggetto che viene percepito e quello del soggetto che percepisce è considerato un unico e medesimo atto, cioè un unico e medesimo movimento.⁶

Comunque sia intesa questa identità tra sensibile in atto e senso in atto, l’attenzione aristotelica nella seconda parte del *De sensu* è rivolta al sensibile in potenza, cioè al sensibile in quanto ente naturale indipendentemente dal soggetto che lo percepisce. Tuttavia, specifica Pomponazzi, la distinzione tra sensibile in atto e sensibile in potenza non va intesa in senso stretto, ma sempre in riferimento al soggetto che lo percepisce. Egli infatti afferma:

Dopo che il Filosofo ha esposto la sua intenzione, cioè quella di voler trattare dei sensibili non in quanto sono oggetto di percezione, ma in quanto sono entità caratterizzate da proprietà specifiche, pone una distinzione per ciascun senso: il sensibile stesso può essere considerato in due modi, cioè in atto e in potenza. E non dovete intendere questo nel senso che un sensibile, come il colore, si dica sensibile in potenza come colore, perché il colore, in quanto colore, è sempre colore in atto. Piuttosto deve essere riferito al colore in quanto è in qualche modo visibile, il quale, quando è percepito in atto, si dice sensibile in atto, quando non è percepito, si dice sensibile in potenza: non perché si dice colore in atto e colore in potenza. E allo stesso modo deve essere inteso rispetto agli altri sensibili, che si diranno in potenza in quanto sono in qualche modo percepibili, non in quanto sono entità tali da essere colorate.⁷

Il sensibile può dirsi in potenza e in atto soltanto rispetto al soggetto che lo percepisce: infatti, il passaggio dalla potenza all’atto avviene soltanto nella percezione. Al contrario, inteso in se stesso, il sensibile risulta sempre in atto. Dunque, Aristotele si propone qui di trattare dei sensibili in potenza, cioè prima che avvenga la percezione sensibile e

⁶ Osimo, f. 21r: «Et hic secundus modus mihi magis placet, et III *Physicorum*, <textu> 4 <et textu> 21, ubi habet quod eadem est via a Tebis ad Athenas et ubi inquit quod idem est actus moventis et mobilis». Cfr. Aristotele, *Fisica*, 200b31-201a9, 202b13-14.

⁷ Ivi, ff. 20v-21r: «Postquam Philosophus proposuit suam intentionem, scilicet velle agere de sensibilibus, non quatenus sensibilia sunt, sed quatenus sunt talia entia, ponit unam distinctionem uniuscuiusque sensus: ipsum sensibile potest dupliciter accipi, in actu et in potentia. Et non intelligatis hoc modo quod sensibile, ut color, dicatur sensibile in potentia ut color, quoniam color, ut color, semper est in actu color. Sed debet referri ad colorem, ut quoddam visibile est, quod dum actu sentitur dicere sensibile actu, dum non sentitur dicere sensibile in potentia: non quod dicatur color in actu et color in potentia. Et similiter intelligendum est de aliis sensibilibus, quod dicentur in potentia ut sensibilia quaedam sunt, non ut talia entia, ut colorata»

indipendentemente da essa. In altre parole, il sensibile non viene qui considerato in quanto oggetto di percezione, cioè come sensibile in atto percepito da un senso in atto; al contrario, i sensibili vengono indagati in quanto tali, cioè in base alla loro costituzione materiale, alle loro cause e alle loro specie.

Pomponazzi annuncia quindi uno spostamento da un piano psicologico ad uno prettamente fisico. In realtà, come si è visto nel capitolo precedente, nella teoria aristotelica della percezione sensibile i diversi piani di ricerca (anatomico, fisiologico, psicologico e fisico) finiscono spesso per sovrapporsi, al punto tale che una loro separazione risulterebbe piuttosto artificiosa. Per esempio, lo studio del colore, inteso come sensibile proprio del senso della vista, è strettamente connesso sia all'indagine sulla percezione visiva, sia a quella relativa all'occhio in quanto organo di senso.⁸ Del resto, è proprio questo il motivo per cui la trattazione aristotelica sui sensi e sui sensibili poteva interessare tanto al filosofo naturale quanto al medico – e Pomponazzi ne era certamente ben consapevole.

Un altro aspetto importante da sottolineare, prima di addentrarci nell'analisi pomponazziana dei sensibili propri di ciascun senso, è che nel *De sensu et sensato* l'indagine aristotelica si concentra esclusivamente sui colori, sui sapori e sugli odori: per quanto riguarda i suoni e i tangibili, non troviamo che alcuni sporadici riferimenti. Pomponazzi tenta di giustificare queste assenze, ricorrendo tacitamente al commento di Tommaso.⁹ Rispetto ai tangibili, Aristotele si è espresso a sufficienza nel secondo libro del *De generatione et corruptione* e nel quarto libro dei *Meteorologica*, discutendo della mescolanza perfetta e di quella imperfetta (*de mixitone perfecta ac imperfecta*): i tangibili, infatti, come si afferma nel *De anima*, non sono altro che le differenze di un corpo in quanto corpo, ovvero le qualità che caratterizzano i quattro elementi naturali (caldo, freddo, umido e secco), dai quali derivano le altre proprietà (come, per esempio, il duro e il molle).¹⁰ Del suono, invece, Aristotele si è occupato nel secondo libro del *De anima*, dove cercava di mostrare in che modo i sensibili mettono in moto l'organo di senso («intentio sua in eo loco erat declarare quomodo sensibilia movent sensum»): poiché la

⁸ Rispetto alla relazione tra sensi e sensibili, Richard Sorabji sostiene che sono i primi ad essere definiti a partire dai secondi, piuttosto che il contrario. Egli stesso riconosce però che la questione è controversa e cita in nota la diversa posizione di David W. Hamlyn (cfr. SORABJI, *Aristotle on Demarcating*, pp. 55-56).

⁹ Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 34, 29-45.

¹⁰ Osimo, f. 27r. Cfr. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, 329b6-331a6; ID., *Meteorologica*, 382a8-21; ID., *De anima*, 423b27-29. Cfr. JOHANSEN, *Aristotle on the Sense-organs*, p. 181, nota 8.

causa della generazione del suono coincide con quella della modificazione dell'organo di senso, è evidente che, discutendo della seconda, Aristotele doveva anche trattare della prima.¹¹ Infatti, chiarisce Pomponazzi, il suono muove l'organo di senso soltanto quando è in divenire («cum sonus non moveat nisi dum est in fieri»)¹² In altre parole, le cause per cui si generano i suoni in quanto enti sono le medesime cause per cui i suoni vengono percepiti dall'organo di senso: infatti, nell'istante in cui queste vengono meno, viene meno anche il suono in quanto ente e di conseguenza la percezione uditiva.¹³

L'assenza di uno spazio specifico per il suono e il tangibile nella seconda parte del *De sensu* resta comunque difficile da spiegare, soprattutto perché è lo stesso Aristotele che, nell'introdurre l'indagine sui sensibili, dichiara di volere trattare della natura di ciascun sensibile, cioè di che cosa sia il colore, il suono, l'odore, il sapore e i tangibili.¹⁴ La soluzione pomponazziana, soprattutto per quanto riguarda i suoni, non è del tutto convincente: non è chiaro, infatti, quale sia la specificità del suono rispetto agli altri sensibili, tale per cui esso meriti di essere maggiormente discusso nel *De anima* piuttosto che nel *De sensu*. Ad ogni modo, Pomponazzi non sembra così interessato alla questione e si limita soltanto a ricordare che di questi sensibili si è già trattato altrove.

1. La luce, il diafano e i colori

¹¹ Sulla natura dei suoni e la loro percezione nella prospettiva aristotelica, si veda: MARK A. JOHNSTONE, *Aristotle on Sounds*, «British Journal for the History of Philosophy», 21/4 (2013), pp. 631-648.

¹² Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 419b4-421a6.

¹³ Pomponazzi aveva già trattato del suono nel suo corso sul *De anima* del 1514-1515, dove, ad un certo punto, affermava: «Ulterius oportet scire quod esse soni consistit in fieri, et hoc apparet experimento quia cessante motus cessat sonus» (Parigi, ms. 6448, f. 109r). A tal proposito, Johnstone scrive: «In this way, sounding and hearing are for Aristotle a single activity, strictly speaking, occurring in the hearer: the patient of the activity is the hearer hearing, while the agent is the sounding object sounding» (JOHNSTONE, *Aristotle on Sound*, p. 643).

¹⁴ ARISTOTELE, *De sensu*, 439a6-13. Secondo David Ross, vi sarebbero due possibili spiegazioni per queste assenze: o è andata perduta la parte relativa ai suoni e ai tangibili, oppure Aristotele ha ritenuto sufficiente quanto già affermato in altre occasioni (cfr. DAVID ROSS, *Introduction*, in ARISTOTELE, *Parva naturalia*, p. 23). Secondo Cosenza, almeno per quanto concerne l'udito, possiamo escludere che sia andata perduta una porzione di testo, perché è lo stesso Aristotele che, in *De sensu*, 440b27-28, giustifica tale assenza sulla base del fatto che si è già trattato del suono nel *De anima* (cfr. ARISTOTELE, *Parva naturalia*, a cura di Cosenza, t. II, p. 158-159, nota 8). Nella prima nota del suo contributo, Johnstone riporta invece l'ipotesi di Myles F. Burnyeat, secondo la quale è possibile che Aristotele abbia integrato successivamente nel *De anima* una parte che originariamente si trovava nel *De sensu*, senza eliminare i riferimenti incrociati (cfr. JOHNSTONE, *Aristotle on Sound*, p. 631, nota 1; MYLES F. BURNYEAT, *Aristotelian Revisions: The Case of De sensu*, «APEIRON» 37/2 (2004), pp. 177-180).

Procedendo per ordine di perfezione, la seconda parte del *De sensu* si apre con l'indagine relativa al sensibile proprio della vista, cioè il colore. Per comprendere che cosa sia il colore e quale sia la sua definizione è necessario anzitutto introdurre altri due elementi, ovvero la luce (*lumen*) e la trasparenza (*perspicuum* o *diaphanitas*). Seguendo il commento di Tommaso, Pomponazzi considera la luce come il principio formale del colore, e la trasparenza come il principio materiale. La trattazione prende avvio dalla luce, perché è chiaro che senza luce non c'è visione.¹⁵ Essa viene definita nel *De anima* come l'atto e il colore della trasparenza: se il trasparente è in potenza, siamo in presenza del buio e, viceversa, se il trasparente è in atto, siamo in presenza della luce.¹⁶ Nel *De sensu* troviamo poi una definizione più specifica della luce, che viene descritta come il colore del diafano per accidente, cioè il colore della trasparenza nei corpi indeterminati («Lumen est color perspicui secundum accidens, idest perspicui indeterminati»).¹⁷

Pomponazzi spiega che, nella prospettiva aristotelica, tutti i corpi sono finiti («omnia corpora sunt terminata»), cioè limitati.¹⁸ Essi, tuttavia, si distinguono in corpi indeterminati, il cui limite è posto da qualcosa di esterno (*per accidens*), e corpi determinati, cioè delimitati per loro stessa natura (*per se*): nel primo gruppo, rientrano i corpi che non hanno una forma propria, cioè i corpi liquidi e gassosi; nel secondo gruppo, invece, quelli che hanno una loro forma e sono delimitati dalla loro superficie. Nel *De sensu* la trasparenza viene considerata non come una proprietà esclusiva dei corpi indeterminati (per esempio, dell'aria o dell'acqua), bensì come una certa natura comune a tutti i corpi (*natura communis innominata*), seppur con gradi diversi, che non può esistere separatamente dal corpo («haec quidem natura non est separata»).¹⁹ Se dunque tutti i corpi sono limitati (*per se* o *per accidens*) e la trasparenza pertiene a tutti i corpi, è evidente che anch'essa sarà limitata: nei corpi liquidi e gassosi il limite proviene dall'esterno, mentre nei corpi solidi il limite è connaturato.

¹⁵ ARISTOTELE, *De sensu*, 438b2-3.

¹⁶ ID., *De anima*, 418b11-13.

¹⁷ ID., *De sensu*, 438a18-19. Osimo, f. 21r.

¹⁸ Pomponazzi cita *De caelo*, I, e *Fisica*, III, per confermare che, secondo Aristotele, nessun corpo è infinito («nullum corpus est infinitus»). Cfr. Arezzo, f. 289v.

¹⁹ Osimo, f. 21r-v. La trasparenza assume qui una valenza più generale rispetto a quanto visto nel *De anima*: non si tratta più soltanto di una natura propria dell'acqua e dell'aria, mediante la quale avviene la visione, bensì di una proprietà comune a tutti i corpi. Alessandro d'Afrodizia sottolinea come il testo aristotelico lasci intendere che la trasparenza è presente non soltanto nell'acqua e nell'aria, ma anche negli altri corpi, cioè in tutti i corpi (cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 439a21-25; ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, p. 50, 43.20-44.7). Cfr. ALBERTO JORI, *La teoria aristotelica dei colori tra fisica e fisiologia*, «Medicina nei secoli», 32/2 (2020), pp 491-542 (in particolare, p. 518-521).

Poste queste premesse, Aristotele definisce il colore come il limite della trasparenza. Infatti, il colore o si trova nell'estremità del corpo, oppure è l'estremità del corpo, come dimostra il fatto che sempre viene percepito in una superficie. Inoltre, secondo Aristotele, tutte le cose visibili risultano colorate («appellat hic Philosophus colorata ea omnia quae videntur»), benché ci siano delle differenze tra i corpi indeterminati e quelli determinati: i primi partecipano del colore soltanto *per accidens* («non remanet colorata per se»), cioè grazie alla presenza di una sorgente luminosa esterna, e risultano colorati solo esternamente; i secondi, invece, possiedono il colore per loro propria natura («habent colorem innatum intra se») e appaiono colorati sia all'interno che all'esterno.²⁰ In entrambi i casi è la trasparenza il sostrato (*subiectum*) del colore.²¹

La definizione del colore fornita da Aristotele lascia non pochi dubbi a Pomponazzi, il quale, nella lezione 15, comincia ad esaminarla con questa dichiarazione:

Avete avuto la definizione del colore, ovvero che esso è l'estremità della trasparenza in un corpo finito. Ma io sono più dubbioso di quanto non fossi prima. E mi è accaduto come ad un certo tedesco che dimorava a Padova nel mio stesso periodo. Tra le altre sue caratteristiche particolari, egli era quasi eretico (*quasi hereticus*) e dubitava molto della nostra fede. Dunque, per raccogliere informazioni, partì per Gerusalemme, così da vedere con i propri occhi quei luoghi nei quali Cristo nostro Dio, redentore del genere umano, fece molti miracoli e fu crocifisso ecc. Alla fine, quando ritornò, interrogato da alcuni dei suoi amici su che cosa pensasse in quel momento della fede, avendo visitato e osservato attentamente quei luoghi sacri, egli rispose: prima ero dubbioso su che cosa fosse questa fede in Cristo, ma ora sono certo che è un nulla. A questo proposito, a me accade la stessa cosa.²²

²⁰ Pomponazzi specifica, seguendo Aristotele, che i corpi indeterminati tendono ad assumere colori diversi (per esempio, l'acqua del mare), mentre i corpi determinati possiedono sempre il medesimo colore (Osimo, f. 22r). Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 439b1-10. A tal proposito, Richard Sorabji distingue tra «own colour» and «borrowed colour». Cfr. RICHARD SORABJI, *Aristotle on Colour: Light and Imperceptibles*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 129-140 (in particolare, pp. 129-131).

²¹ Osimo, f. 22v. Affermare che il colore sia collocato nell'estremità del corpo non significa negare che questo non possa essere colorato anche all'interno: Pomponazzi sottolinea che, nella prospettiva aristotelica, il colore all'interno del corpo è un colore in potenza, cioè non percepito, ma viene attualizzato una volta che il corpo è stato diviso (ivi, f. 23v).

²² Arezzo, f. 291r: «Habuistis definitionem coloris, videlicet quod color est extremitas perspicui in corpore terminato, sed magis dubius sum quam ante eram. Et accidit mihi, ut germano cuidam commoranti tempore meo Patavii. Hic inter ceteras virtutes sibi peculiares, erat quasi hereticus, et multum dubitabat de fide nostra, quapropter, ut certior fieret, petiit Hyerusalem, ut oculata fide videret loca illa, in quibus Christus Deus noster humani generis redemptor fecit miracula quamplurima et fuit crucifixum etc. Tandem, cum reversus fuisset, interrogatus a quibusdam suis amicis quidnam sentiret tunc de fide, cum loca illa sacra visitasset et conspexisset, respondit ille: ego dubius eram prius de ista fide Christi quidnam esset, sed nunc certus sum quod nihil est. Sic ad propositum mihi etiam accidit».

Con questo aneddoto, come in moltissimi altri casi, Pomponazzi fa sfoggio del suo linguaggio irriverente e del suo scetticismo, non soltanto nei confronti della religione, ma anche e soprattutto nei confronti di Aristotele. Il *quasi hereticus* tedesco che viene menzionato ricorda l'espressione, spesso citata dagli studiosi di Pomponazzi, secondo la quale in filosofia è necessario essere eretici per trovare la verità («Oportet enim in Philosophia haereticum esse qui veritatem invenire cupit»). Certo, è vero che in quel caso l'«essere eretici» si riferiva al testo di Averroè e non alle dottrine teologiche; tuttavia, non è improbabile che lì, come nel passo sopra citato, Pomponazzi si divertisse a giocare sull'analogia tra l'atteggiamento scettico proprio del filosofo e la miscredenza religiosa.²³ Questi aneddoti, inoltre, non soltanto dovevano divertire i suoi studenti, scrupolosi nel riportarli nei loro quaderni, ma favorivano anche quel clima seminariale al quale si è accennato nell'introduzione: il *magister* ha letto il passo di Aristotele sulla definizione del colore e si sente più confuso di prima; insieme agli studenti, è dunque pronto a riaffrontare daccapo la questione.

Torniamo allora alla definizione del colore. Pomponazzi ribadisce che esso può essere inteso in due modi: il colore *per accidens* è la luce del trasparente in atto, la cui assenza coincide con l'oscurità; il colore *per se* è l'estremità del trasparente in un corpo finito e si divide in due opposti, cioè il bianco e il nero. In questo secondo senso, Aristotele si occupa qui del colore. Tuttavia, specifica Pomponazzi, il colore non deve essere identificato con la trasparenza, che per sua natura non è colorata e, dunque, non è visibile. Essa piuttosto è la disposizione e il sostrato del colore (*dispositio et subiectum coloris*). Il colore è dunque l'estremità della trasparenza che si trova nel corpo («Et ideo color est extremum, quod est qualitas quae immediate fundata est in perspicuo, quod perspicuum fundatur in corpore»).

Per tentare di chiarire le parole di Aristotele, Pomponazzi presenta le due interpretazioni più comuni. Secondo la prima, il colore non è altro che luce fondata sulla trasparenza del corpo («lux fundata in perspicuo quod est in corpore»). Tale luce risulta imperfetta e oscurata a causa della presenza nei corpi terrestri dell'elemento terra. Il colore, infatti, si trova sempre nei corpi misti («color est passio mixtorum»), cioè in quelli

²³ NARDI, *Studi*, pp. 18-20.

²⁴ Osimo, f. 22v-r.

composti dai quattro elementi. Tra questi, il fuoco è ciò che dà luce e, quindi, il colore («color est lux»); l'aria e l'acqua sono i due elementi diafani («perspicua sunt aer et aqua»); la terra è opaca («terra vero est opaca»), cioè non è dotata di luce propria né di trasparenza («nullam habens in se lucem, nec particeps est perspicuitatis»). A causa della mistione tra questi elementi, i corpi finiti, cioè terrestri, non brillano di luce propria come i corpi celesti, ma possiedono una luce imperfetta e adombrata dall'opacità della terra: questa luce non è altro che il colore («color nihil aliud est quam lux sic imperfecta et obumbrata a terra»).

²⁵

Tra i sostenitori di questa prima opinione, Pomponazzi cita Avicenna, Tommaso ed Egidio Romano. Altri, invece, come Averroè e gli averroisti, negano che il colore sia luce adombrata, perché ciò vorrebbe dire che tutti i colori sono della medesima specie e agiscono sull'organo di senso allo stesso modo («sequeretur quod omnes colores essent eiusdem speciei, et per consequens omnes eodem modo immutarent sensum»). Inoltre, se così fosse, non esisterebbero colori contrari (come il bianco e il nero): infatti, secondo Aristotele, nulla è contrario alla luce, dato che il buio è soltanto assenza di luce; e così anche per il colore non esisterebbero contrari.²⁶ Infine, i colori sarebbero visibili anche al buio, proprio come avviene per la luce che è visibile anche di notte. Oltre a queste ragioni, Pomponazzi riporta l'argomentazione proposta da Averroè contro Avempace nel *Commento grande* al secondo libro del *De anima*, in una digressione sul colore: se il colore fosse davvero luce adombrata, come mai per essere percepito deve prima passare per un medio illuminato? È evidente che il ricevente (in questo caso, il medio illuminato) non può avere la stessa natura di ciò che riceve («oportet omne recipiens denudari a natura recepti»).

²⁷ Se dunque la visione si verifica soltanto nel momento in cui vi è un medio ben disposto, cioè illuminato, tra l'oggetto e l'organo di senso, il colore non potrà avere la stessa natura del medio in cui viene ricevuto e, quindi, non potrà essere luce. Su questa stessa linea si pone anche Jean de Jandun, sostenendo che il colore è una qualità causata dalla mistione della luce, del trasparente e dell'opaco, le quali agiscono e reagiscono a vicenda («agunt et reagunt ad invicem»), producendo una natura distinta che si definisce

²⁵ Ivi, f. 23r; Arezzo, f. 291v.

²⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1053b28-30, 1057b20-24. Del buio come privazione di luce si è già parlato nel capitolo precedente, in riferimento a *De anima*, 418b19-20 (cfr. *supra*, p. 136, nota 32). Si veda anche: ID., *De sensu*, 439a18-21.

²⁷ Osimo, f. 23r. Cfr. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, II, 67, pp. 230-234.

colore («non est lux, nec perspicuum, nec opacum, sed dicitur color»). In altre parole, secondo Jandun, la luce non è colore, ma è causa del colore.²⁸

Pomponazzi riconosce che la questione è complicata, dato il peso delle diverse *auctoritates*. Tuttavia, egli opta per la prima ipotesi, fornendo una serie di argomenti contro Averroè e Jandun.²⁹ Aristotele descrive il colore facendo riferimento ad un principio formale (la luce) e ad uno materiale (il trasparente). Partendo da questi due principi, il colore *per se* può essere definito come la luce imperfetta che si trova nell'estremità della trasparenza in un corpo finito, ovvero come una luce adombrata dall'opacità dell'elemento terra presente nel corpo. Non si tratta quindi di una natura distinta, alla quale Aristotele non ha mai fatto riferimento.³⁰ Inoltre, i colori sono certamente tutti della medesima specie. Essi, tuttavia, differiscono e agiscono in modo differente sull'organo di senso, a seconda della mescolanza dei quattro elementi. Di notte poi il colore non viene percepito, perché questa luce imperfetta risulta troppo debole a causa della presenza dell'elemento terra. Infine, l'argomento di Averroè secondo il quale, se il colore fosse luce non vi sarebbe bisogno del medio illuminato, potrebbe essere rivolto a lui stesso: egli, infatti, riconosce all'occhio la capacità di percepire una quantità, benché esso stesso, in quanto corpo fisico, non ne sia denudato («secundum Averroes videmus quantitatem, et tamen oculus non est denudatum a quantitate»). Dunque, non è contraddittorio affermare che il colore sia luce e che, allo stesso tempo, sia percepito soltanto quando il medio è illuminato.³¹

Nella lezione del 20 dicembre 1524, l'ultima prima della pausa natalizia, Pomponazzi propone ai suoi studenti una serie di frivoli dubbi su cui riflettere durante le vacanze («Has frivolas dubitationes, in istis diebus festivis ne omnino otio et ludo dediti sitis, vobis pensitandas relinquo»).³² Il corso riprende il 7 gennaio del 1525 e Pomponazzi comincia ad occuparsi dei singoli colori, partendo dagli estremi. Abbiamo visto che il colore *per accidens* è la luce nel medio trasparente, mentre il suo estremo contrario è il

²⁸ Osimo, f. 23r. Cfr. JANDUN, *Quaestiones*, ff. 10va-11va.

²⁹ Osimo, f. 23v.

³⁰ In Arezzo, f. 292r, leggiamo: «Tamen ego credo quod prima sit vera, et credo quod color nihil aliud sit quam lux obumbrata, et rationes adduxi, et feci rationes quod si esset qualitas una distincta, Aristoteles eam dixisset. Nam posito principio formale et materiale ipsius coloris, Aristoteles nihil aliud dixit. Quid sit illa qualitas distincta dixisset enim, si voluisset esse eam».

³¹ Osimo, f. 23v.

³² Arezzo, f. 294v. Si tratta di questioni relative all'applicazione della definizione di colore aristotelica ai corpi celesti (sole e luna) e ad altri corpi particolari (cfr. Osimo, ff. 23v-24v).

buio, ovvero l'assenza di luce. D'altra parte, se intendiamo il colore *per se*, cioè come l'estremità della trasparenza in un corpo finito, allora i due estremi opposti saranno il bianco e il nero: il primo si caratterizza per la grande presenza di luce, che nel secondo è quasi completamente assente. Tuttavia – specifica subito Pomponazzi, citando Tommaso e Alessandro – non si deve pensare che il nero sia assolutamente privo di luce: esso, infatti, poiché è contrario al bianco, partecipa della medesima natura, cioè quella del colore, il quale non è altro che luce («color nihil aliud est quam lux»). Dunque, tra tutti i colori, il bianco sarà quello che più partecipa della luce, mentre il nero sarà quello che ne partecipa meno.³³

Posto che il bianco e il nero siano i due estremi della gamma cromatica, come si generano gli altri colori? Aristotele propone due possibili spiegazioni, prima di procedere con la propria ipotesi. La prima è quella degli antichi filosofi della natura, secondo i quali il bianco e il nero sono gli unici due colori esistenti («in re non essent nisi duo colores, album et nigrum»), mentre tutti gli altri derivano dalla giustapposizione (*iuxtappositio*) di questi.³⁴ In base alla proporzione matematica con la quale sono mescolati il bianco e il nero, i colori intermedi possono risultare più o meno piacevoli. Per questo motivo, sottolinea Pomponazzi, i medici che vogliono dare sollievo ai propri malati li vestono con abiti color scarlatto o porpora («Unde quanto isti Domini medici afficere volunt gaudium infirmos, induunt vestem coccineam vel purpuream, quoniam tales colores sunt delectabiles»).³⁵ La seconda possibile spiegazione è quella secondo la quale i colori intermedi derivano dalla sovrapposizione (*superaequitatio*) del bianco e del nero: questo è evidente, per esempio, in alcune tecniche pittoriche, dove le diverse sfumature vengono prodotte sovrapponendo i colori nella tela; oppure nel caso del sole, che di per se stesso sarebbe bianco, ma risulta rossastro per la presenza delle nuvole.³⁶

Pomponazzi si concentra sulle critiche mosse da Aristotele alla prima ipotesi. Anzitutto, Aristotele sostiene che, se i colori medi non sono altro che il risultato della giustapposizione del bianco e del nero, allora il colore si definisce necessariamente come

³³ Ivi, f. 24v.

³⁴ Seguendo Alberto Magno, Pomponazzi cita Leucippo e Democrito e tra i sostenitori di questa prima ipotesi. Cfr. ALBERTO MAGNO, *De sensu*, pp. 64-66.

³⁵ Arezzo, f. 295r.

³⁶ Osimo, f. 24v; Arezzo, f. 296r-v. Sulla pittura per sovrapposizione, si veda: KATERINA IERODIAKONOY, *Empedocles and the Ancient Painters*, in *Colour in the Ancient Mediterranean World*, a cura di Liza Cleland, Karen Stears, Glenys Davies, BAR, Oxford 2004, pp. 91-95.

flusso (*defluxio*).³⁷ Ma questo, secondo Pomponazzi, non è necessariamente vero: il colore, secondo i sostenitori di questa prima ipotesi, è semplicemente il risultato della giustapposizione di particelle (*corpuscola*) di bianco e di nero; che poi essi considerino la percezione di queste particelle come un flusso, che va dall'oggetto all'organo di senso, è un'altra storia. In altre parole, secondo Pomponazzi, Aristotele ha qui confuso la causa per l'effetto («Philosophus posuit causam pro effectu»).³⁸ Se però si vuole salvare il testo aristotelico, si può argomentare in questo modo: siccome la visione è sempre visione del colore, se la visione è un flusso di particelle, allora anche il colore sarà un tale flusso.³⁹ Più problematico è invece il secondo argomento aristotelico: se la visione avviene tramite un flusso di particelle, allora la vista coincide con il tatto.⁴⁰ Pomponazzi dichiara che questo argomento non è valido («Dico quod non valet argumentum»), perché anche la percezione gustativa avviene per contatto, ma non per questo il gusto è identico al tatto. Volendo dunque sostenere la posizione degli antichi filosofi della natura, si potrebbe comunque accettare che i sensi siano cinque, alcuni dei quali funzionano per contatto, mentre altri a distanza.⁴¹ In questi passi, come in altre occasioni, l'obiettivo polemico pomponazziano non è tanto la posizione di Aristotele, quanto piuttosto la sua argomentazione. Pomponazzi non intende sostenere che la visione avvenga per l'intromissione di particelle emanate dall'oggetto, come volevano gli antichi. Tuttavia, ciò non esclude *a priori* la possibilità che i colori intermedi risultino dalla giustapposizione dei due estremi, cioè del bianco e del nero, come appunto sostenevano gli antichi.

Aristotele propone però un ulteriore argomento contro questa prima ipotesi. Si tratta di un argomento speciale (*argumentum speciale*), cioè rivolto specificatamente alla percezione dei colori intermedi: se è vero che i colori non sono altro che il risultato della giustapposizione di particelle di bianco e nero, le quali, tuttavia, risultano invisibili, come è possibile che vengano percepiti? Se infatti c'è una grandezza impercettibile (*magnitudo insensibilis*), ci sarà anche un tempo impercettibile (*tempus insensibile*); ma che vi sia un tempo del quale non c'è avvertimento è chiaramente impossibile, come sarà dimostrato

³⁷ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 440a15-16.

³⁸ Arezzo, f. 297r.

³⁹ *Ibid.*: «Cum autem videtur, videtur per defluxum, et ita, stante hoc quod credebant isti, verum est illud quod dicit Philosophus, quod color est defluxio, quia tunc solum videtur, et apparet, igitur tunc solum est».

⁴⁰ ARISTOTELE, *De sensu*, 440a17-20.

⁴¹ Arezzo, f. 297r.

da Aristotele nell'ultimo capitolo del *De sensu*.⁴² Senza anticipare la questione, Pomponazzi si limita a chiarire il senso dell'argomentazione aristotelica. Se ammettiamo una grandezza (*magnitudo*) così piccola da non poter essere percepita, come sono le minime particelle di bianco e di nero, che giustapposte formano i colori intermedi, allora bisognerà ammettere anche un tempo così esiguo da non poter essere percepito: il tempo stesso, infatti, è una quantità e come tale è una grandezza divisibile («tempus est quoddam quantitatem, et dividitur ad divisionem magnitudinis»). Se dunque la grandezza può essere divisa fino ad un minimo impercettibile, anche il tempo sarà altrettanto divisibile fino ad un punto minimo impercettibile, conseguenza che per Aristotele risulta inaccettabile. Dunque, la teoria della giustapposizione non è valida.⁴³

Meno problematica risulta invece la teoria della sovrapposizione dei colori estremi, la quale non implica che si debba porre un tempo minimo impercettibile. Secondo questa teoria, un colore sovrapposto ad un altro impedisce la percezione reale di quest'ultimo, causando così la visione di un colore intermedio («sic causat colorem medium») secondo l'apparenza (*secundum apparentiam*).⁴⁴ Aristotele propone però una terza modalità di generazione dei colori intermedi: come si mostra nel primo libro del *De generatione et corruptione*, i quattro elementi si mescolano realmente tra loro, agendo e reagendo vicendevolmente («mixtio fit per reactionem adinvicem omnium elementorum»), e dalla loro diversa mescolanza emergono i colori intermedi.⁴⁵ Tuttavia, precisa Pomponazzi, si tratta di capire se il colore medio prodotto da tale miscuglio sia generato dalla compresenza del bianco e del nero – come sostiene Averroè e i moderni che lo seguono (per esempio, Marcantonio Zimara) – oppure risulti essere una terza qualità realmente distinta da quelli – come sostengono Tommaso, Walter Burley, Duns Scoto e, talvolta, lo stesso Averroè, accusato quindi di incoerenza («aliquando Averrois, quia fuit incostans»).⁴⁶ Entrambe le interpretazioni presentano non poche difficoltà («Uterque habet difficultates») e Pomponazzi confessa di non saper scegliere quale delle due sia effettivamente la migliore («nescio quae sit verior»).⁴⁷

⁴² Arezzo, f. 297v. Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 448b16.

⁴³ Osimo, f. 26r.

⁴⁴ Arezzo, f. 298v.

⁴⁵ Ivi, f. 298v [f. 299v]. Sulla teoria aristotelica della generazione dei colori intermedi e il suo rapporto con la matematica, si veda: RICHARD SORABJI, *Aristotle, Mathematics, and Colour*, «The Classical Quarterly», 22/2 (1972), pp. 293-308.

⁴⁶ Osimo, f. 27r.

⁴⁷ *Ibid.*; Arezzo, f. 300v [f. 301v].

La prima ipotesi, secondo la quale i colori intermedi non sono altro che il risultato della compresenza di una certa quantità di bianco e di nero, risulta anzitutto problematica in sé, cioè per il fatto che presuppone una forte coesione tra due estremi che, per natura, dovrebbero ripugnarsi a vicenda. Oltre a questo, però, essa contraddice il testo aristotelico, nel quale il miscuglio tra bianco e nero viene comparato al miscuglio tra i quattro elementi, il quale certamente produce una natura distinta dagli elementi: dunque, anche i colori intermedi dovranno essere una natura distinta dal bianco e dal nero. Poi ancora, se fosse vera tale ipotesi, i colori intermedi non sarebbero altro che pure apparenze e la posizione aristotelica non sarebbe così diversa da quella degli antichi filosofi della natura. Ciò vorrebbe dire anche che le uniche specie di colori possibili sono il bianco e il nero, mentre Aristotele ne enuncia ben sette.⁴⁸ Infine, se davvero tutta la scala cromatica risultasse dalla compresenza in diversa quantità di bianco e di nero, nel passaggio da un estremo all'altro andrebbero attraversati tutti i colori: eppure, conclude Pomponazzi, l'esperienza insegna che «l'osso posto nel fuoco prima diventa nero e poi bianco, e non diventa né giallo, né verde, né azzurro o cose del genere» («os positum in igne prius fit nigrum, et postea fit album, et non fit neque croceus, neque viridis, neque azurinus et huiusmodi»).⁴⁹

D'altra parte, anche la seconda ipotesi risulta molto problematica. Anzitutto, se si osservano i medi negli altri sensibili, è evidente che essi non siano altro che una combinazione tra gli estremi: per esempio, l'acqua tiepida non è altro che un miscuglio di acqua calda e fredda; e così anche il suono, che risulta dall'armonia e dalla proporzione tra il suono grave e quello acuto. Se poi ammettiamo che il colore intermedio sia realmente distinto dagli estremi, allora non potrà più essere considerato un medio, perché il medio possiede sempre la stessa natura dell'estremo. Inoltre, questo contraddirebbe quanto sostiene Aristotele in *Metafisica*, X, dove afferma che il bianco è il più perfetto tra tutti i colori ed è la misura degli altri: qui, al contrario, i colori medi risulterebbero più perfetti degli estremi, proprio come i corpi misti sono migliori dei singoli elementi.⁵⁰ Ma forse il problema più grande riguarda la derivazione di una distinta natura dal miscuglio tra gli estremi. Pomponazzi racconta di aver chiesto personalmente ad alcuni pittori se,

⁴⁸ Le sette specie dei colori vengono menzionate insieme alle sette specie dei sapori in ARISTOTELE, *De sensu*, 442a12-29.

⁴⁹ Arezzo, f. 301r [f. 302r].

⁵⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1053b28-30.

mescolando il bianco con il nero, fosse possibile generare tutti i colori intermedi e la risposta era stata negativa: benché tale miscuglio produca effettivamente un colore diverso, non tutti i colori intermedi sono generati dalla mescolanza del bianco e del nero (per esempio, non lo sono il verde e l'azzurro). Oltre al bianco e al nero, sarà dunque necessario un terzo elemento, di cui però Aristotele non fa alcuna menzione.⁵¹

Gli argomenti proposti non soltanto mettono in seria discussione le due ipotesi interpretative, al punto che Pomponazzi dichiara di non sapere quale sia la più consona al pensiero aristotelico (*ad mentem Aristotelis*), ma finiscono anche per screditare la posizione stessa di Aristotele – qualunque essa sia. Pomponazzi, infatti, prima si dichiara molto dubbioso, tanto che preferisce tacere al riguardo, visto che non tutti i problemi possono essere risolti («non omne problema est sanabile»); poi, però, afferma:

Una cosa tuttavia mi sembra evidente, cioè che oltre al bianco e al nero sia necessario qualcos'altro, perché l'esperienza insegna che dalla loro mescolanza non derivano mai i colori intermedi. Tuttavia, ciò che la natura è in grado di fare è forse molto di più rispetto all'arte. Se però ciò non implica una conclusione, tanto meno è conclusiva l'argomentazione di Aristotele.⁵²

Incerto su quale sia la corretta interpretazione del testo aristotelico, Pomponazzi conclude che – *experientia docet* – i colori intermedi non provengano soltanto dal miscuglio del bianco e del nero: è necessario quindi che vi sia qualcos'altro, qualcosa che Aristotele non prende minimamente in considerazione. Dunque, la sua argomentazione non porta ad alcuna conclusione. Ancora una volta, è l'esperienza diretta a mettere in crisi l'autorità di Aristotele.

2. Il sapore

Terminata la trattazione del colore, Aristotele prende in esame il sensibile proprio del gusto, ovvero il sapore. Pomponazzi nota subito che nel *De sensu*, diversamente dal *De*

⁵¹ Arezzo, ff. 301v-302r [ff. 302v-303r].

⁵² Osimo, f. 27v: «Unum tamen mihi videtur, quod praeter album et nigrum requiratur aliud, quoniam experientia docet quod ex mixtione illorum, numquam medii fient. Forte autem quod multa potest natura quae non ars. Tamen, si hoc non concludit, minus concludit ratio Aristotelis».

anima, l'indagine sul sapore precede quella sull'odore. Il motivo risiede nel fatto che, nel *De anima*, Aristotele ha seguito l'ordine di perfezione (*ordo perfectionis*), trattando prima dei sensi che percepiscono i sensibili attraverso un medio estrinseco («*immutantur per medium extrinsecum*») e in modo spirituale («*spiritualiter immutantur*»), poi progressivamente di quelli più materiali – fino ad arrivare al tatto e ai tangibili. Nel *De sensu*, invece, si procede da ciò che è più manifesto per noi («*a manifestioribus nobis debemus procedere*»): i sapori, infatti, ci sono più noti rispetto agli odori perché vengono percepiti prima di questi e ci permettono di coglierli («*sapores sunt nobis magis noti, quia non possumus cogitare odores nisi ex natura saporum, et ideo inchoabimus prius a saporibus quam ab odoribus*»); inoltre, a differenza degli altri animali, nell'essere umano il senso del gusto è più sviluppato rispetto al senso dell'olfatto, perché il cervello – che è freddo e umido – ha una mole maggiore rispetto al resto del corpo e quindi ostacola il senso dell'olfatto – che, in atto, ha una natura ignea.⁵³ Ad ogni modo, la trattazione del sapore e quella dell'odore vanno di pari passo, perché, come vedremo, questi sensibili sono generati dalle medesime cause, ovvero dalla mescolanza dell'umido e del secco mediante il calore. Tuttavia, chiarisce subito Pomponazzi, l'odore dipende maggiormente dal secco, mentre il sapore è più legato all'umido.⁵⁴ Si comincia quindi a discutere del sapore.

Come al solito, l'analisi aristotelica prende le mosse dalle opinioni degli antichi. La prima che viene menzionata è quella di Empedocle: nell'acqua sono presenti le minuscole particelle di tutti i sapori, le quali non risultano percepibili di per se stesse fino a quando, grazie al calore o a qualche altra causa, non si uniscono e generano i diversi sapori. Una seconda teoria è quella secondo la quale i semi di ciascun sapore sono contenuti nelle diverse parti dell'acqua. Questa tesi, secondo quanto riporta Tommaso, citando Alessandro, sarebbe ascrivibile a Democrito e Anassagora.⁵⁵ La differenza tra le due

⁵³ Arezzo, f. 302v [f. 303v].

⁵⁴ *Ibid.*: «*Nam eadem species quae conveniunt odoribus, et saporibus etiam conveniunt. Nam nomina saporum transferuntur etiam ad nomina odororum. Et ideo dicit Philosophus quod simul dicit de ambobus. Exponit autem quomodo odor et sapor fere sunt idem, quia dicit ipse quod habent eandem causam: nam tam odor quam sapor causantur ex permixtione humidum et sicci, adiuvante calido. Non tamen habent proprie easdem causas, ut bene dicit Divus Thomas, quod odor bene causatur a calido, magis tamen insequitur siccum. Unde multi voluerunt odorem esse fumalem evaporationem; unde tempore calido magis sentitur quam frigidum. Nam in India, loco calidissimo, oriuntur res magis odorifere quam in partibus septentrionalibus. Sapor vero magis insequitur humidum quam siccum*».

⁵⁵ TOMMASO, *Sententia De sensu*, pp. 49-50, 93-107. Alessandro attribuisce ad Empedocle la prima teoria e ad Anassagora e Democrito la seconda: cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, pp. 69-70, 67.15-68.30.

posizioni si gioca sul ruolo dell'acqua: nella prima, l'acqua è semplicemente il luogo dove si trovano dispersi i corpuscoli dei diversi sapori, ma non coincide con il sapore; nella seconda, invece, l'acqua è la materia del sapore, la quale in alcune parti risulta dolce, in altre salata. C'è poi una terza teoria, di autore sconosciuto, secondo la quale, benché l'acqua sia necessaria al sapore, la diversità dei sapori dipende dagli agenti esterni e non dall'acqua in sé. Tutte queste ipotesi vengono criticate e scartate da Aristotele, con argomenti che Pomponazzi trova problematici in diversi punti.⁵⁶

D'altra parte, Aristotele sostiene che la causa dei sapori non debba essere ricercata soltanto nell'acqua, ma anche nella terra («non minus terrae quam aquae est attribuenda causa saporum»). Questo viene dimostrato con diversi esempi: uno su tutti, il caso delle acque salate, le quali assumono la salinità presente nella terra che attraversano.⁵⁷ Pomponazzi stesso ricorda di aver visto fonti amare, dolci e di qualche altro sapore, cosa che evidentemente dipende dai diversi minerali presenti nella terra – per i quali rimanda al *De mineralibus* di Alberto Magno. Inoltre, Aristotele ritiene che tutti i sapori che troviamo, per esempio, nella frutta, sono presenti anche nella terra.⁵⁸ Anche questo è confermato da Pomponazzi per esperienza diretta, visto che «molti pascoli sono salati, come per esempio quelli della Mirandola e altri del genere, e questi sono ottimi per le pecore» («Unde multa pascua sunt salsa, ut pascua Mirandulensia, et huiusmodi, et pascua salsa sunt bona pro ovibus»).⁵⁹ Egli però specifica che, in questo passo, per *terra* non deve essere inteso l'elemento semplice, bensì la terra in quanto corpo misto («omnia genera saporum generari in ipsa terra non simpliciter, sed mixta»).⁶⁰

Dopo una breve digressione sull'ordine dei quattro elementi naturali, Pomponazzi spiega che essi interagiscono tra loro non in quanto sostanze, bensì in virtù delle rispettive qualità primarie («vera actio non est ratione substantiae, sed ratione qualitatis quae <est> in ipsis substantiis»). Se infatti venissero meno le qualità primarie, gli elementi cesserebbero di interagire tra loro.⁶¹ Posto questo, si capisce perché la causa del sapore

⁵⁶ Osimo, f. 28v.

⁵⁷ ARISTOTELE, *De sensu*, 441b1-3.

⁵⁸ Ivi, 441a30.

⁵⁹ Arezzo, f. 305v [f. 306v].

⁶⁰ Ivi.

⁶¹ Pomponazzi nell'*examen* si dilunga su alcune questioni riguardanti i quattro elementi e, nello specifico, quello del fuoco. Su questo tema, si veda: JEAN-BAPTISTE BRENET, *Le feu agit-il en tant que feu? Causalité et synonymie dans le Quaestiones sur le De sensu et sensato de Jean de Jandun*, in *Les Parva naturalia d'Aristote*, pp. 163-195. Per la teoria degli elementi nel pensiero pomponazziano, si vedano: LUCA BURZELLI, *A Heated Debate. Pomponazzi and Contarini on the Nature of Fire*, «Micrologus. Nature,

non vada ricercata soltanto nell'acqua, come volevano gli antichi, ma anche nella terra: il sapore, infatti, viene definito da Aristotele come una modificazione (*passio*) prodotta nell'umido dal secco. Ciò significa che l'umido è il sostrato materiale (*materia propinqua*), mentre il secco è la causa agente (*agens proximum*), la cui azione però si verifica mediante il calore. Su questo punto, Pomponazzi solleva una *quaestio* nel suo *examen*, chiedendosi quale, tra il secco e il caldo, sia l'agente che maggiormente interviene nella generazione dei sapori.⁶² La sua conclusione è che il secco – e non il calore – è ciò che agisce maggiormente sull'umido, producendo il sapore. Dunque, l'umido è il sostrato materiale del sapore e il secco è la prima causa efficiente; anche il calore concorre alla produzione del sapore, ma soltanto secondariamente.⁶³ La modificazione prodotta dal secco e dal calore sull'umido è ciò che mette in moto il senso del gusto, che passa così dalla potenza all'atto.⁶⁴

Su questo punto, Pomponazzi mette a confronto l'interpretazione di Tommaso con quella di Leonico Tomeo. Secondo Tommaso, alla definizione del sapore come modificazione causata dal secco sull'umido, Aristotele aggiunge il riferimento al nutrimento, inteso come causa finale: in quanto strettamente legato al nutrimento, il sapore non può essere né soltanto secco, né soltanto umido, perché è evidente che sia gli animali che le piante non si nutrono esclusivamente dell'umido o del secco, bensì di entrambi («sed videmus illa [*i.e.* animalia et plantae] non nutriri solo humido, nec solo sicco, ergo simul»). Il riferimento al gusto, e quindi al nutrimento, viene dunque inserito nella definizione del sapore, ma soltanto come causa finale.⁶⁵ Al contrario, secondo Leonico Tomeo, questo riferimento è essenziale nella definizione del sapore, perché altrimenti questa sarebbe attribuibile anche all'odore: anch'esso, infatti, è una modificazione prodotta dal secco nell'umido.⁶⁶ In altre parole, Pomponazzi rileva come, a differenza di Tommaso, nell'esposizione di Leonico Tomeo il riferimento al senso del gusto e al nutrimento sia fondamentale per definire il sapore e distinguerlo dall'odore.⁶⁷

Science and Medieval Societies», 31* Special Issue (2023), pp. 311-329; ID., *Pietro Pomponazzi and the Renaissance Theory of the Elements*.

⁶² Osimo, f. 31v: «Utrum siccum sit magis effectivum saporem quam sit calidum, vel econtra».

⁶³ Ivi, ff. 31v-32r.

⁶⁴ Ivi, f. 30r. Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 441b15-20.

⁶⁵ TOMMASO, *Sentencia De sensu*, pp. 56-57, 226-315.

⁶⁶ LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, p. 63, 32-55.

⁶⁷ Osimo, ff. 30v-31r.

Questa interpretazione, però, secondo Pomponazzi, non si attiene al testo di Aristotele. Qui, infatti, non si trova alcun riferimento alla definizione dell'odore. Se poi è vero che anche nella generazione dell'odore partecipano l'umido (come sostrato materiale), il secco (come causa agente) e il calore (come causa secondaria), ciò tuttavia avviene in modo diverso rispetto al sapore («si in odore concurrat humidum, ut materia, et siccum, ut agens, agente calido, non tamen sicut in sapore ipso»): infatti, sottolinea Pomponazzi, è impossibile che la stessa materia e la stessa causa producano specie differenti («impossibile est quod habeant eandem materiam et idem agens et quod differant specie»).⁶⁸ Preferibile è invece la lettura di Tommaso, benché non sia priva di dubbi: per esempio, non si capisce come mai soltanto per la definizione del sapore Aristotele avrebbe enunciato la causa finale e non per gli altri sensibili.

Procedendo dunque con la propria interpretazione, Pomponazzi spiega che il sapore è una qualità della terza specie, ovvero una qualità affettiva.⁶⁹ Per questo motivo Aristotele la definisce come una modificazione (*passio*), prodotta dal secco nell'umido attraverso l'azione del caldo.⁷⁰ Il riferimento al senso del gusto nella definizione aristotelica serve a chiarire che il sapore non coincide con l'umido modificato dall'intervento del secco, ma è una qualità diversa – della terza specie – prodotta dall'azione del secco sull'umido. Tuttavia, secondo Pomponazzi, non è ammissibile che il riferimento al gusto faccia intrinsecamente parte della definizione del sapore: questo, infatti, non può muovere il gusto dalla potenza all'atto, se non è già di per sé in atto («sapor non potest movere gustum de potentia <in> actum, nisi prius sit actu sapor»).⁷¹ Pomponazzi mette così completamente fuorigioco l'interpretazione di Leonico Tomeo.

Posta la definizione del sapore, bisogna esaminarne le diverse specie, a cominciare dai due estremi, ovvero il dolce e l'amaro.⁷² In base alla diversa mescolanza di questi due estremi, si generano diversi sapori, i quali risultano più o meno piacevoli a seconda della proporzione di dolce e di amaro in essi presente – esattamente come accade per i colori. Aristotele menziona diverse specie di sapori, che vengono così descritte da Pomponazzi:

⁶⁸ Ivi, f. 31v.

⁶⁹ Per le qualità della terza specie, o qualità affettive, si veda: ARISTOTELE, *Categorie*, 9a28-10a10.

⁷⁰ Arezzo, f. 308v: «Dicit igitur Philosophus, definiendo saporem, quod sapor est quedam passio. Dicitur passio, ut bene notant expositores, quia sapor est qualitas de tertia specie qualitatis, quae est passio vel passibilis qualitas. Sapor igitur est passio in humido quantum ad materiam propinquam, in sicco quantum ad efficiens propinquum».

⁷¹ Osimo, f. 31v.

⁷² Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 442a12.

Riguardo a questi, si deve notare che il sapore pingue, o untuoso, è quel sapore che si trova nella carne grassa, che, come è chiaro, si avvicina molto alla dolcezza. Quale sia poi il sapore amaro è evidente al senso: è infatti un sapore che rattrista il gusto, al contrario del dolce. Salato è poi quello che, quando viene cotto, diventa amaro. Il pungente è quello che astringe la lingua, come nei frutti immaturi. L'aspro è quello che irrita la lingua. L'agro è quello che arriccchia molto la lingua e la contrae, e si trova nelle pere e in molte uve mature. L'acido è invece quello che pizzica la lingua, come <fanno> le spezie aromatiche, cioè il pepe, lo zenzero e altri simili.⁷³

A questo punto, Aristotele stabilisce una diretta corrispondenza tra le specie dei sapori e quelle dei colori, dichiarando che per entrambi i sensibili si contano sette specie. Pomponazzi nota però una contraddizione, meravigliandosi di alcuni che non l'hanno evidenziata («mirum est de quibusdem qui non tetigerint hanc dubitationem»): infatti, come abbiamo visto nel passo sopra citato, i sapori menzionati da Aristotele non sono sette, bensì otto.⁷⁴ La questione, secondo quanto riporta Leonico Tomeo, è stata risolta da Alessandro d'Afrodisia, il quale afferma che bisogna considerare il pingue e il dolce come un'unica specie, mentre il salato e l'amaro come due specie distinte, oppure il contrario. Se invece consideriamo sia il pingue che il salato come identici o diversi dai rispettivi estremi (dolce e amaro), conteremo sei o otto sapori, contraddicendo così il testo aristotelico.⁷⁵ La soluzione di Alessandro veniva ripresa anche da Tommaso: per contare sette specie di sapori bisogna ritenere che il pingue e il dolce siano un'unica specie e che il salato e l'amaro siano due specie distinte.⁷⁶ Tuttavia, Pomponazzi tralascia l'interpretazione di Tommaso e procede con la propria.

Anzitutto, egli si dichiara poco soddisfatto della soluzione di Alessandro. È evidente, infatti, che egli abbia ragione nel dire che, mettendo insieme una delle due

⁷³ Osimo, f. 34r: «Pro his autem notandum <est> quod sapor pinguis, seu unctuosus, est ille sapor qui reperitur in carne grassa, qui, ut apparet, multum appropinquat dulcedini. Amarum autem quis sit, apparet sensu: est enim sapor multum contristans gustum, per contrarium autem dulcis. Salsus autem est ille qui, cum decoquitur, fit amarus. Ponticus est qui multum ligat linguam, sicut in fructibus immaturis. Austerus <est> qui facit linguam asperari. Stipticus <est qui> multum corrugat linguam, et adunat ipsam, qui reperitur in piris, et in multis uvis maturis. Acutus vero est ille qui mordicat linguam, sicut aromatica, videlicet piper, zinziber et huiusmodi».

⁷⁴ In *De sensu*, 442a17-19, Aristotele nomina i seguenti sapori: grasso, dolce, salato, amaro, aspro, pungente, agro e acido. Su questo punto, si veda la nota di Cosenza in ARISTOTELE, *Parva naturalia*, t. II, p. 199, nota 47.

⁷⁵ Cfr. LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, p. 67, 8-33; ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, pp. 81-82, 81.10-82.5.

⁷⁶ Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 60, 88-96.

coppie (pingue-dolce, salato-amaro) e separando l'altra si ottengono sette specie di sapori. Ciò che non è chiaro, invece, è perché Aristotele abbia enunciato otto diversi sapori per poi affermare che vi sono sette specie. Secondo Pomponazzi, Aristotele ritiene che i sapori siano effettivamente otto. Tra questi, però, vi sono sei specie di sapori semplici (dolce, amaro, pungente, aspro, agro e acido), che percepiamo in modo chiaro, e una settima specie di sapori composti, cioè derivanti dai sapori semplici, che comprende il pingue e il salato. Dunque, le specie del sapore sono sette, ma i singoli sapori sono otto, di cui sei risultano semplici e due composti. E lo stesso vale anche per i colori.⁷⁷ Inoltre, prosegue Pomponazzi, come nei colori il nero è privazione di bianco, così nei sapori l'amaro è privazione di dolce: quest'ultimo è ricco di umidità e viene considerato come il più nutritivo dei sapori, laddove il suo contrario, cioè l'amaro, risulta secco e scarsamente nutritivo.⁷⁸

Ad ogni modo, Pomponazzi sottolinea come la questione dei sapori estremi sia ampiamente dibattuta, soprattutto tra i medici, i quali si trovano in disaccordo con la posizione di Aristotele. Essi, infatti, ritengono che il dolce e l'amaro non siano due sapori estremi, bensì intermedi, dato che le loro cause non appaiono massimamente contrarie («illi saporēs non maxime contrariantur, quorum causae non sunt maxime contrariae»).79 Al contrario, il pungente (*ponticus*) e l'acido (*acutus*) risultano essere massimamente contrari: il primo è il più freddo tra i sapori («sapor ponticus est frigidissimum inter omnes saporēs»), ed è molto nocivo per lo stomaco; il secondo, invece, è il più caldo («acutus vero est calidissimus»), come è evidente nel caso del pepe e di altri aromi («apparet in pipere ac aliis aromatibus»).80 L'amaro è considerato un sapore medio, in quanto può derivare sia dal freddo che dal caldo; e così anche il dolce, che è una sorta di equilibrio (*quoddam temperamentum*) tra le qualità attive e quelle passive, favorevole alla nutrizione. Inoltre, la medietà del sapore dolce è dimostrata anche dall'esperienza: le mele, che inizialmente hanno un sapore pungente, con la maturazione diventano dolci; se poi però marciscono, risultano amare; dunque, il dolce sarà un sapore medio, tra il pungente e l'amaro. D'altra parte, come abbiamo visto, Aristotele ritiene che i due sapori

⁷⁷ Osimo, f. 34v.

⁷⁸ ARISTOTELE, *De sensu*, 442a29.

⁷⁹ Cfr. ID., *Meteorologica*, IV, 384b4-5.

⁸⁰ Cfr. AVICENNA, *Liber Canonis*, II, tratt. 1, cap. 3, ff. 82vab-84va. Pomponazzi menziona anche il quarto libro del *De simplicibus medicina* di Galeno, specificando però di non averlo consultato (cfr. Osimo, f. 35r).

estremi siano l'amaro e il dolce e che dalla loro mescolanza provengano tutti gli altri sapori, proprio come dal bianco e dal nero provengono tutti i colori. A ragione di questo, si può sostenere che l'effetto prodotto da questi due sapori nel senso del gusto è massimamente contrario: infatti, nessun sapore è più piacevole del dolce e, viceversa, nessuno è più sgradevole dell'amaro.⁸¹

Pomponazzi spiega che l'opposizione tra queste due posizioni, e nello specifico tra Aristotele e Galeno, è stata giudicata radicale da alcuni, mentre per altri era soltanto terminologica. Tra i sostenitori di una radicale opposizione, Pomponazzi menziona Averroè, secondo il quale Aristotele faceva derivare i sapori dalle qualità passive, cioè dal secco e dall'umido, mentre Galeno da quelle attive, cioè dal freddo e dal caldo.⁸² D'altra parte, prosegue Pomponazzi, in molti hanno tentato di accordare le due posizioni, tendendo per lo più verso la formulazione galenica. Tuttavia, se si vuole sostenere la posizione di Galeno, in opposizione a quella di Aristotele, è necessario esaminare e criticare tutti gli argomenti in favore di quest'ultimo. Pomponazzi procede proprio in questa direzione, mettendo al vaglio le argomentazioni aristoteliche.

Anzitutto, non è vero che tutti i sapori medi provengono dal dolce e dall'amaro, dato che la loro mescolanza non genera mai il pungente. Questo è chiaro per esperienza (*ex experientia*), ma anche secondo ragione, perché, se il pungente è il più freddo dei sapori, il dolce è temperato e l'amaro tende al freddo, la mescolanza tra il dolce e l'amaro non potrà mai generare il più freddo dei sapori, ovvero il pungente. E lo stesso vale per il più caldo dei sapori, cioè l'acido. Dunque, il pungente e l'acido non derivano mai dalla mescolanza di dolce e amaro («*ponticus et acutus numquam fient ex dulci et amaro*»). Inoltre, non è neppure valido l'argomento aristotelico per il quale i sapori estremi sono quelli che hanno effetti massimamente contrari sul senso del gusto. Se così fosse, allora bisognerebbe ammettere che l'armonia – massimamente piacevole per l'udito – sia uno degli estremi del suono, il che è ridicolo. Semmai è vero il contrario, cioè che il massimo del piacere per i sensi si trova nei sensibili intermedi («*dicimus delectabilia esse in medio*»)⁸³ Infine, è vero che i sapori estremi sono quelli i cui effetti sono massimamente

⁸¹ Ivi, f. 35r-v.

⁸² AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, II, 105, pp. 291-293.

⁸³ Su questo punto, Pomponazzi cita ARISTOTELE, *Problemi*, XXXI, 19, 959a24-37, dove si afferma che il bianco e il nero sono i colori che maggiormente danneggiano la vista, mentre quelli intermedi risultano più piacevoli. Inoltre, viene menzionato Ippocrate, il quale avrebbe affermato che il piacere deriva dall'abbondanza, non dalla scarsità («*Unde dixit Hyppocrates, delectatio non est in defectu, sed in habundantia*»). Cfr. Osimo, f. 36r.

contrari, ma soltanto se si considerano gli effetti propri (*de effectibus propriis*) dei sapori e non quelli comuni (*non autem de effectibus communibus*): muovere il senso verso il piacere o verso il disgusto è un effetto comune, prodotto da tutti i sensibili, e non soltanto dai sapori. Dunque, l'argomentazione non vale se applicata agli effetti del dolce e dell'amaro sul senso del gusto. D'altra parte, il pungente e l'acido hanno effetti propri massimamente contrari – non rispetto al senso del gusto, come il dolce e l'amaro – e perciò i medici li considerano sapori estremi e contrari.⁸⁴

A questo punto, Pomponazzi prende in esame l'argomento proposto da Averroè a sostegno di Aristotele.⁸⁵ Secondo Averroè, la posizione di Galeno partiva da un presupposto sbagliato, ovvero che i sapori dipendono dalle qualità attive (caldo e freddo), anziché da quelle passive (umido e secco), come voleva Aristotele. Questo presupposto contraddice l'esperienza: è chiaro, infatti, che un medesimo sapore (per esempio, l'amaro) può provenire tanto dal caldo, quanto dal freddo; dunque, non possono essere queste le principali cause della generazione dei sapori. Su tale questione, spiega Pomponazzi, si sono soffermati anche Pietro d'Abano e Gentile da Foligno, ma lo hanno fatto in modo così complicato che è difficile capire che cosa intendano dire, «anzi è impossibile» («ambo valde involuunt ipsam [*i.e.* quaestionem], ut sit difficile scire quid ipsi vollunt, immo impossibile»).⁸⁶

Pomponazzi procede esaminando alcune possibili argomentazioni contro Averroè e in suo favore, per poi concludere rivelando i propri dubbi sulla posizione aristotelica:

Avendo già esposto ciò, sembra dubbio quale di queste opinioni sia da tenere. Infatti, sembra andare molto contro Aristotele il fatto che il sapore dolce consiste nell'equilibrio tra tutte le qualità primarie. E perciò non sembra che possa essere un estremo. Anche perché il suo argomento non sembra concludente, visto che, quando dice che il dolce consiste in ciò che è massimamente potabile, mi chiedo cosa intenda per potabile: se intende umido, lo nego, perché ci sono molti sapori che sono più umidi [*i.e.* del dolce]; se intende massimamente nutritivo, lo concedo, ma non ne consegue che sia estremo. Anzi, il nutritivo consiste piuttosto in una certa medietà.⁸⁷

⁸⁴ Ivi, ff. 35v-36r.

⁸⁵ Cfr. AVERROÈ, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, II, 105, pp. 291-293; ID., *Colliget*, V, 27, f. 98rC-vL.

⁸⁶ Osimo, f. 36r. Cfr. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, diff. 145, ff. 203v-205r; GENTILE DA FOLIGNO, *Super secundo Canonis Avicennae*, in ID., *Primus Avicennae Canonis*, Eredi di Ottaviano Scoto, Venezia 1520, II, tratt. 1, cap. 3, dubbio 1, f. 4va-b.

⁸⁷ Osimo, f. 36v: «His iam recitatis, videtur dubium quae harum opinionum sit magis tenenda. Multum enim videtur facere contra Aristotelem illud, quod sapor dulcis consistit in temperamento omnium

L'autorità di Aristotele è messa nuovamente in seria discussione. Se il dolce è il sapore più nutritivo, allora consisterà in una sorta di equilibrio tra le qualità primarie: ciò significa che non sarà un sapore estremo. Quando poi Aristotele afferma che l'amaro consiste in ciò che è minimamente potabile, e di conseguenza il dolce in ciò che è massimamente potabile, bisogna capire che cosa intenda per potabile.⁸⁸ Pomponazzi nega che l'esser maggiormente potabile possa dipendere dalla maggiore presenza di umido, perché altri sapori sono più umidi del dolce. Se invece per potabile si intende nutritivo, allora Aristotele sta ribadendo che il dolce è il sapore più nutritivo, senza però dimostrare che esso sia uno dei due sapori estremi. Anzi, conclude Pomponazzi, semmai il dolce risulta piuttosto un sapore intermedio – proprio come sostengono i medici.

In realtà, il vero bersaglio polemico di Pomponazzi in questi passi non è propriamente Aristotele, né Galeno, bensì quei medici e filosofi che sostengono una posizione conciliatoria, a cominciare da Pietro d'Abano, per poi finire con Leonico Tomeo, il quale, a detta di Pomponazzi, «è un uomo più buono che dotto, perché sempre tenta di conciliare assieme entrambe le parti».⁸⁹ Secondo loro, le considerazioni di Galeno sui sapori sono basate sul concetto di salute (*sanitas*), la quale consiste in un rapporto di equilibrio tra le qualità primarie attive, cioè il caldo e il freddo: in questa prospettiva, i sapori vengono ordinati a seconda della loro relazione con queste due qualità, ponendo come estremi il pungente e l'acido. D'altra parte, Aristotele si è occupato dei sapori non nel loro rapporto con la salute, bensì rispetto alla loro natura (*simpliciter*), cioè in base al loro modo di muovere il senso del gusto. In questo senso, dunque, egli considera il dolce e l'amaro come i due sapori estremi. Questa posizione è inconsistente (*vana*) secondo Pomponazzi (*iudicio meo*), il quale si accinge a proporre una serie di contro-argomenti.

Il tentativo di salvare Aristotele, sostenendo che il dolce e l'amaro sono i due estremi in quanto muovono il gusto verso il piacevole e lo sgradevole, finisce per

qualitatum primarum. Et ideo non videtur posse esse extremum. Etiam quia argumentum suum non videtur concludere, quia cum dicit quod dulce consistit in maxime potabili, quaero quid intelligat per potabile: aut humidum, et sic nego, quia multi sunt saporis qui sunt magis humidi; si intelligat maxime nutritivum, hoc concedo, non tamen sequitur ex hoc quod sit extremum. Immo nutritivum magis in quodam medio consistit».

⁸⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 442a27-29. Su questo punto, si veda la nota di Cosenza in ID., *Parva naturalia*, t. II, pp. 202-203, nota 55.

⁸⁹ Osimo, f. 37r: «[...] iste Leonicus, qui magis bonus homo est quam doctus, quoniam semper utrosque nititur simul conciliare». Tra i medici che cercano una soluzione conciliatoria, Pomponazzi menziona Gentile da Foligno, Dino del Garbo e Antonio da Parma.

contraddire lo stesso Aristotele. Anzitutto, non è vero che il dolce sia il più piacevole dei sapori, perché, *experientia docet*, il puro dolce risulta sgradevole, se non è mescolato con qualcos'altro. Se poi gli estremi del sapore vengono qui stabiliti in base al loro rapporto con il senso, non si capisce perché mai Aristotele non abbia fatto lo stesso con tutti gli altri sensibili. Anzi, egli ha esplicitamente affermato di volersi occupare dei sensibili non in relazione al senso, come aveva fatto nel *De anima*, bensì secondo la loro propria natura (*secundum naturam propriam eorum*). Inoltre, ammettere con Aristotele che i sapori estremi sono causati dalle qualità primarie passive (secco e umido), significa contraddire irrimediabilmente Galeno, il quale sostiene che essi derivano dalle qualità primarie attive (caldo e freddo); ma, soprattutto, posto che al dolce sia attribuito un ruolo centrale nella nutrizione, e dunque un certo equilibrio (*temperamentum*) tra le quattro qualità primarie, non si capisce come possa essere considerato un estremo.⁹⁰

Problematica risulta anche la tesi, sostenuta da Aristotele e dai medici, secondo la quale i sapori intermedi sarebbero il risultato della mescolanza tra i sapori estremi. Si è già visto che non è possibile far derivare tutti i sapori dal dolce e dall'amaro, come vorrebbe Aristotele; ma lo stesso problema si ripropone se consideriamo come estremi il pungente e l'acido, come vorrebbe Galeno. D'altra parte, ribadisce Pomponazzi, lo sforzo di conciliare le due posizioni e di salvare Aristotele, sostenendo che il dolce e l'amaro sono estremi rispetto alla loro capacità di muovere il senso, ma intermedi secondo natura, appare completamente inutile: da ciò che è medio per natura, infatti, non può mai derivare ciò che è estremo («ex mediis, secundum naturam, numquam generantur extremi»).⁹¹

Benché la posizione di Galeno rispetto ai sapori non sia esente da problematiche, le critiche pomponazziane investono per lo più il testo aristotelico e tutti i tentativi di accordarlo con le opinioni dei medici. Questo è evidente anche per quanto riguarda il rapporto tra sapori e nutrizione: possiamo davvero sostenere, con Aristotele, che gli esseri viventi si nutrono di ciò che è dolce e non di ciò che è amaro? Il nutrimento, spiega Pomponazzi, è una sostanza (*substantia*), il cui scopo è quello di restaurare continuamente la sostanza corporea degli esseri viventi. Il dolce, invece, non è una sostanza, bensì una qualità che inerisce alla sostanza: infatti, quando si ingerisce qualcosa di dolce, questo cessa di essere tale («dulce non est substantia, quoniam cum transit guttur non amplius

⁹⁰ Ivi, f. 37r-v.

⁹¹ Ivi, f. 45r.

est dulce, ut patet sensu»). Dunque, il nutrimento non coincide propriamente con il sapore dolce («Igitur nutrimentum non potest esse ipsum dulce»). E neppure si può sostenere che il dolce sia una qualità che attira maggiormente gli animali verso il nutrimento, perché è chiaro che molti animali sono piuttosto attratti dal sapore amaro. In altre parole, risultano vani tutti i tentativi di stabilire quali siano i sapori estremi a partire dall'effetto prodotto sulla nutrizione.⁹²

Le argomentazioni riguardanti i sapori, analizzate e criticate da Pomponazzi, lasciano aperti moltissimi dubbi, tanto che lui stesso confessa di non sapere con certezza come risolvere la questione:

Tuttavia, non conosco una soluzione, ma vorrei averla da qualche uomo esperto, dei quali non conosco nessuno per il momento: né Avicenna, né Averroè, né il Conciliatore, né Tommaso del Garbo e Gentile da Foligno. Nessuno in breve mi sembra sufficientemente adatto ad insegnarmi su questo argomento. D'altra parte, è vero che io ho un modo per risolvere questo problema che mi soddisfa, ma non voglio dirvelo, perchè non l'ho ancora condiviso con nessun uomo esperto. Potrebbe dunque essere molto insignificante, e non voglio sembrare sciocco. Se poi ne fossi certo, non ve lo direi comunque, perché come giustamente disse Catone, «fuggo la lussuria», dove per lussuria si intende la superbia e la gloria. Del resto, Anassagora morì a causa della troppa gloria.⁹³

3. L'odore

Nel quinto capitolo del *De sensu*, Aristotele avvia l'indagine sull'odore, ribadendo la corrispondenza tra questo e il sapore, di cui ha già trattato nel capitolo precedente: come il sapore viene generato dall'azione del secco nell'umido, così l'umido sapido genera

⁹² Ivi, ff. 45v-46r.

⁹³ Ivi, f. 46r: «Solutionem autem nescio, sed vellem eam habere ab aliquo viro experto, quorum nullum pro nunc cognosco: neque Avicenna, neque Averroes, Conciliator, Thomas de Garbo, Gentilis. Et nullus breviter mihi videtur sufficiens in docendo me de hac re. Verum tamen est quod ego habeo unum modum in hac materiam, qui mihi satisfacit, at nolo ipsum vobis dicere, et ratio est quia nulli viro docto ipsum communicavi. Unde posset esse multum frivolus, ideo nolo teneri stultus. Etiam dico quod, si optime scirem illum, nollem vobis dicere, quia, ut bene dixit Cato, *luxuriam fugito*, ubi per luxuriam intelligit superbiam et gloriam. Unde Anaxagoras ex nimia gloria fuit mortuus». Cfr. CATONE, *Distici*, II, 19, in *Proverbi, sentenze e massime di saggezza in Grecia e a Roma. Tutte le raccolte da Pitagora all'Umanesimo, con un indice lemmatizzato dei proverbi greci e romani*, a cura di Emanuele Lelli, Bompiani, Milano 2021, pp. 710-727 (in particolare, pp. 718-719).

anche l'odore nell'aria e nell'acqua.⁹⁴ Questa parte viene considerata da Pomponazzi come una delle più difficili, benché sia stata spesso esaminata in modo superficiale dai commentatori («*miror de expositoribus nostris, qui ita nude processerint*»)⁹⁵ Come vedremo, Pomponazzi confessa più volte di non riuscire a capire che cosa effettivamente voglia dire Aristotele e, spesso, si limita ad illustrare quella che ritiene essere la corretta interpretazione del testo, mettendo però in seria discussione la veridicità delle tesi sostenute. Seguendo l'esposizione aristotelica, egli tenta anzitutto di definire che cosa sia l'odore e come avvenga la generazione degli odori, per poi concentrarsi sulle diverse specie e sui loro effetti nel soggetto che li percepisce.

L'analisi pomponazziana prende le mosse da tre possibili interpretazioni del passo aristotelico, le quali vengono riesaminate costantemente man mano che si procede nella lettura del testo. La prima è quella di Alberto Magno, secondo il quale l'odore si definisce come una modificazione del secco da parte dell'umido per mezzo del calore (*affectio sicci ab humido, adiuvante calido*), laddove il sapore è dovuto all'azione del secco nell'umido, mediante il caldo naturale (*passio facta a sicco in humido adiuvante calido*). L'unica differenza tra questi due sensibili consiste dunque nel tipo di agente: nel caso del sapore, è il secco che agisce sull'umido («*sapor fit cum siccum agit in humidum*»); nel caso dell'odore, è l'umido che agisce nel secco («*odor vero cum actio fit econtra*»). Il secco è dunque il sostrato (*subiectum*) dell'odore, ovvero ciò su cui agisce l'umido sapido (*humidum saporosum*).⁹⁶ D'altra parte, l'aria e l'acqua non costituiscono il sostrato dell'odore, ma sono i due medi che ricevono le specie dei sapori in modo spirituale (*spiritualiter*), così che questi possano essere percepiti sia dagli animali terrestri che da quelli marini.

Tale interpretazione, secondo Pomponazzi, benché sia stata seguita da quasi tutti i latini, sia medici che filosofi, non soltanto non è compatibile con il testo aristotelico («*non convenit litterae*»), ma risulta anche molto problematica in se stessa («*habet maximas difficultates*»)⁹⁷ Anzitutto, Aristotele non afferma propriamente che gli odori si generano per un'azione uguale e contraria a quella che produce i sapori, ovvero quella del secco sull'umido: se così fosse, i sapori e gli odori verrebbero generati nello stesso istante,

⁹⁴ Cfr. ARISTOTELE, *De sensu*, 442b27-29.

⁹⁵ Osimo, f. 48r.

⁹⁶ ALBERTO MAGNO, *De sensu*, p. 80, 29-30: «[...] primum subiectum odorum in re odorabili est siccum passum et alteratum a tali humido saporoso».

⁹⁷ Osimo, f. 48r-v.

perché, nel momento in cui una delle due qualità agisce sull'altra, quest'ultima reagisce («neque odor praecederet saporem, nec econtra, quoniam eodem tempore cum siccum agit in humidum, ita illud reagit»). D'altra parte, come afferma Aristotele, e come risulta per esperienza, gli odori vengono spesso percepiti a partire dai sapori e non viceversa. Inoltre, non è vero che l'aria e l'acqua sono considerati da Aristotele soltanto come medi, che ricevono in modo spirituale le specie degli odori e mediante i quali avviene la percezione sensibile: al contrario, egli dichiara apertamente di voler trattare dei sensibili secondo la propria natura, indipendentemente dalla loro relazione con gli organi di senso.⁹⁸ L'aria e l'acqua rientrano dunque nella definizione stessa dell'odore, inteso come qualità prodotta dall'azione del secco sapido sull'umido, che si realizza in una natura comune all'aria e all'acqua.⁹⁹

Una seconda interpretazione è quella avanzata da Jean de Jandun, il quale, sottolinea Pomponazzi, poggia sul commento di Alessandro d'Afrodisia («per se citat verba Alexandri»).¹⁰⁰ Egli ritiene che, come il sapore è una modificazione che avviene nell'aria e nell'acqua per l'azione di un corpo sapido (*corpus saporosum*), così, anche nell'odore, l'aria e l'acqua sono il sostrato (*subiectum*) sul quale agisce un corpo sapido. L'aria e l'acqua per natura non sono né sapide né odorifere. Queste tuttavia vengono modificate *realiter* da un corpo sapido, tramite l'azione dell'umido sul secco. In altre parole, l'odore proviene *effective* da un corpo sapido e si trova *subiective* nell'aria e nell'acqua. Questa interpretazione, con la quale sembrano concordare anche Tommaso e Leonico Tomeo, non convince Pomponazzi per due ragioni.¹⁰¹ Anzitutto, egli spiega che secondo Aristotele, come afferma anche Teofrasto, l'aria e l'acqua non hanno odori, bensì trasmettono l'odore («aer et aqua non possunt habere odorem, sed tantum possunt esse deferentia odorem»).¹⁰² Oltre a questo, risulta problematico il fatto che da una qualità

⁹⁸ Ivi, f. 48v.

⁹⁹ Ivi, f. 50r.

¹⁰⁰ Cfr. ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, pp. 86-87, 88.1-90.1; JANDUN, *Quaestiones*, f. 17vab.

¹⁰¹ Cfr. TOMMASO, *Sentencia De sensu*, p. 64, 17-29; LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, pp. 70-71.

¹⁰² Contro questa interpretazione, Pomponazzi ribadisce più volte che l'odore non può trovarsi nell'aria e nell'acqua intesi come elementi semplici, ma soltanto in quanto mescolati con altri elementi. Cfr. Osimo, f. 52r: «aer et aqua non habent odorem, nisi ut eis aliquid permixtetur». Tuttavia, lo stesso Jandun aveva ben presente questa possibile obiezione, alla quale risponde: «Sed dices, secundum hoc sequitur, quod simplex elementum sit subiectum odoris secundum suum esse reale, scilicet aer et aqua. Non sequitur: quia aer et aqua non vivunt, et animalia non sunt simplicia corpora, sicut patet per Commentatorem, *De anima*, II. Non tamen affirmo vobis ad praesens istam viam, quia non est bene communis. Et ideo possum aliter solvere rationem [...]. Sic dico in proposito, quod mistum et saporosum erit subiectum odoris ratione sicci, et in ipso dominabitur siccum, quod refertur ad odorem. Et erit subiectum saporis ratione humidum, et

seconda reale, come il sapore, possa essere generata un'altra qualità reale, cioè l'odore. Ad ogni modo, Pomponazzi non sembra prestare troppa attenzione a questa interpretazione, la quale viene giudicata oscura e di difficile comprensione («valde obscurus ut vix possit intelligi»).103

Un'altra possibile interpretazione, discussa da Pomponazzi, parte dal presupposto che vi sia una conformità tra la natura dell'oggetto sensibile, quella del medio, quella dell'organo di senso e quella delle specie sensibili. Per esempio, nel caso della vista, la trasparenza concerne sia il medio, sia l'organo di senso, sia il sensibile e le sue specie; e lo stesso vale per tutti gli altri sensi. Posta questa premessa, nel caso dell'odore, non possiamo considerare l'acqua e l'aria né esclusivamente come il medio (*pro medio*) recettivo delle specie, né soltanto come il sostrato (*pro subiecto*) degli odori. Piuttosto, esse costituiscono, da un lato, sia il sostrato che il medio dell'odore – così come anche il rispettivo organo di senso; dall'altro, cioè in quanto elementi semplici, non sono né il medio, né il sostrato. Pomponazzi spiega che, secondo Aristotele, l'odore si definisce come una modificazione compiuta dall'umido sapido nell'aria e nell'acqua («odor est quaedam affectio facta ab humido saporoso in aer et aqua»), dove per aria e acqua si intende una natura comune a questi due elementi che è soggetta all'odore («quae subicitur ipsi odori»), proprio come si è detto per la trasparenza (*perspicuitas*). In altre parole, non si tratta dell'aria e dell'acqua in quanto elementi semplici, bensì di una qualità comune ai corpi costituiti da questi elementi, per la quale essi sono in grado di ricevere gli odori: questa natura comune innominata (*natura communis innominata*) viene descritta da Aristotele come capacità di lavare (*lavare, vel mundare*) il secco sapido (*sapida siccitas, o enchyme siccitatis*).104

Pomponazzi ritiene che il passo aristotelico possa essere così esposto, benché forse ciò non sia propriamente secondo le intenzioni di Aristotele («Licet forte non sit ad

in ipso dominabitur humidum secundum quod refertur ad saporem» (JANDUN, *Quaestiones*, f. 17vb). Cfr. TEOFRASTO, *De causis plantarum*, 3 voll., edizione e traduzione inglese di Benedict Einarson, George K. Link, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Londra 1976, III, pp. 446-449, 19.3.

¹⁰³ Osimo, f. 52r.

¹⁰⁴ Qui c'è un errore, di cui Pomponazzi si rende conto. Egli legge: «secundum quod lavabile, vel mundabile sapidam humiditatem». In realtà, il testo aristotelico, secondo la *translatio nova*, recita: «secundum quod lavabile, vel mundabile enchyme siccitatis» (ARISTOTELE, *De sensu*, 443a1-2). Pomponazzi si accorge dell'errore nella propria edizione di riferimento e dichiara: «[...] littera hic corrupta est» (Osimo, f. 49r). Non è chiaro da dove provenga questo errore, che non compare né nell'edizione Vernia né in quelle di Sepúlveda e Leonico Tomeo (cfr. VERNIA, *De sensu*, sig. J2va; SEPÚLVEDA, *Parvos naturales*, f. 14r; LEONICO TOMEIO, *Parva naturalia*, p. 70). Ad ogni modo, secondo Aristotele, aria e acqua non diluiscono l'umidità sapida, ma sono diluenti della siccità sapida.

intentionem Philosophi, tamen secundum hoc potest littera exponi»).¹⁰⁵ Del resto, anche seguendo questa terza interpretazione, non mancano le difficoltà. Per esempio, non è chiaro perché Aristotele affermi inizialmente che l'odore è una modificazione prodotta nell'aria o nell'acqua dall'umido sapido («odor est passio facta in aere vel aqua a sapido humido»), per poi sostenere che una natura innominata comune all'aria e all'acqua riceve gli odori lavando il secco sapido (*a sapida siccitate*). Si potrebbe pensare che gli odori siano generati sia dall'umido sapido che dal secco sapido. Ma questo contraddirebbe il *De anima*, dove si sostiene che, come il sapore è una modificazione dell'umido, così l'odore è una modificazione del secco («sicut sapor est passio humidi, ita odor sicci»).¹⁰⁶

Se poi davvero gli odori fossero generati sia dal secco che dall'umido, come potremmo distinguerli dai sapori? A questo problema si potrebbe rispondere che, mentre il sapore è generato dalla siccità della terra in senso assoluto («sapor fit a siccitate terrae absolute»), l'odore proviene, in modo specifico, dalla siccità sapida («odor autem a siccitate non absolute, sed sapida»).¹⁰⁷ Inoltre, il sostrato del sapore è soltanto l'acqua, quello dell'odore è sia l'acqua che l'aria («subiectum saporis est tantum aqua, odoris autem utriusque, scilicet aer et aqua»). Per questo motivo, ci sono alcuni animali che, essendo dotati di polmoni, possono percepire gli odori tramite la respirazione, mentre altri, come i pesci, li percepiscono nell'acqua. Questo però non è del tutto corretto, perché – sottolinea Pomponazzi, citando *Historia animalium*, IV, 8 – vi sono molti animali che vivono sulla terraferma, ma che, essendo privi di polmoni, non sono in grado di respirare (per esempio, gli insetti e le api); eppure, essi sembrerebbero perfettamente in grado di percepire gli odori.¹⁰⁸

Aristotele sostiene poi che, ciò che possiede l'odore possiede anche il sapore e, viceversa, ciò che non ha sapore non ha neppure odore («quae habent odorem habent saporem, quae carent sapore carent odore»). Questo è evidente se si considerano gli elementi puri: infatti, benché l'aria e l'acqua risultino essere umidi, tuttavia non possiedono quell'umidità sapida che genera l'odore e, dunque, neppure hanno sapore. Da ciò deriva anche l'inconsistenza dell'interpretazione di Alessandro, secondo la quale l'odore è nell'aria e nell'acqua *subiective*: ciò non è possibile nella prospettiva

¹⁰⁵ Osimo, f. 49r.

¹⁰⁶ ARISTOTELE, *De anima*, 422a5-6. Osimo, f. 49v.

¹⁰⁷ Ivi, f. 50v.

¹⁰⁸ Ivi, f. 49v.

aristotelica, perché l'aria e l'acqua in quanto elementi puri non hanno né odore né sapore. D'altra parte, evidenzia Pomponazzi, se davvero il sapore e l'odore fossero così strettamente legati come vuole Aristotele, bisognerebbe ammettere che la massima umidità, che genera il sapore, e la massima siccità, che genera l'odore, siano presenti nello stesso momento («maxima humiditas et maxima siccitas simil essent in eadem parte») – il che è assurdo.¹⁰⁹ Dunque, qualunque sia la corretta interpretazione del passo aristotelico, Pomponazzi dichiara oscura e problematica la definizione dell'odore, oltre che in contraddizione con altri luoghi del *corpus*.

Dopo aver presentato la sua posizione, Aristotele procede esaminando le definizioni degli antichi filosofi della natura. Alcuni ritenevano che l'odore fosse un'esalazione (*exhalatio*); altri che fosse un vapore (*vapor*); altri ancora che fosse entrambe le cose. Tutte e tre le definizioni rimandano all'idea che l'odore possa essere considerato come una sorta di esalazione fumosa (*fumalis evaporatio*), i cui elementi costituenti sarebbero la terra e l'aria. L'ipotesi però viene subito scartata da Aristotele: se così fosse, l'odore risulterebbe caldo e secco, e non potrebbe essere percepito nell'acqua, che è fredda e umida; questo però contraddirebbe l'esperienza, per la quale sappiamo che alcuni animali sono in grado di percepire gli odori nell'acqua. Tuttavia, obietta Pomponazzi, non è detto che le due cose contrastino necessariamente: posto che l'odore sia un'esalazione fumosa e che non possa esistere *realiter* nell'acqua, potrebbe comunque esservi *spiritualiter*. Inoltre, non è escluso che, se l'esalazione fumosa contrasta con l'acqua *naturaliter*, essa possa tuttavia entrarvi in contatto *praeternaturaliter*. Infine, si potrebbe anche ammettere che l'esalazione fumosa sia umida, anziché secca, e che quindi sia presente nell'acqua come nell'aria. Ad ogni modo, Aristotele esclude che si possa definire l'odore in questi termini. Inoltre, se l'odore fosse una sorta di esalazione, costituita di aria e terra, si riproporrebbero le medesime difficoltà che abbiamo incontrato rispetto all'ipotesi della visione come deflusso.¹¹⁰

Rifiutate le opinioni degli antichi filosofi della natura, Aristotele ribadisce che l'odore si genera per la mescolanza della siccità sapida nell'umidità dell'aria o dell'acqua («[i.e. odor] fit per mixtio sapidae siccitatis in humiditate aerea vel aquea»).¹¹¹ Gli odori saranno dunque proporzionati ai sapori, dato che nella generazione degli uni e degli altri

¹⁰⁹ Ivi, f. 50r-v.

¹¹⁰ Ivi, f. 51r.

¹¹¹ ARISTOTELE, *De sensu*, 443b3-6.

intervengono le medesime cause – il secco terrestre lavato dall’umido genera il sapore e, viceversa, l’umido dell’aria e dell’acqua lavato dal secco sapido genera l’odore («sicut siccum terrestre lavatum ab humido facit saporem, ita humidum aeris et aquae lavatum a sicco sapido facit odorem»). Ciò significa che ad un cattivo sapore corrisponderà un cattivo odore, così come ad un buon sapore corrisponderà un buon odore: infatti, i medesimi nomi vengono generalmente attribuiti tanto ai sapori quanto agli odori. Inoltre, se il sapore e l’odore hanno le medesime cause, essi verranno anche indeboliti, o distrutti, dalle medesime cause, in particolare dal freddo. Questo vale soprattutto per l’odore, il quale richiede molto più calore rispetto al sapore e, di conseguenza, subisce molto di più il freddo. Il sapore poi è costituito di una materia più spessa (*magis grossa*) rispetto all’odore, che, essendo più sottile (*subtilior*), risulta più soggetto all’azione del freddo.¹¹²

Tutto ciò porta Pomponazzi ad escludere completamente l’interpretazione di Alberto Magno e di quasi tutti i latini. Egli infatti afferma:

Da ciò risulta che, come ho evidenziato sopra, la posizione di Alberto e dei latini circa l’odore, cioè che sia nell’aria e nell’acqua intesi soltanto come mezzo di diffusione, non è conforme al pensiero di Aristotele, perché egli qui considera l’aria e l’acqua come il sostrato dell’odore.¹¹³

E poi ancora, poco dopo, leggiamo:

Aristotele termina qui [*i.e.* l’indagine sulla generazione degli odori], e da ciò potete dedurre quanto l’opera di Alberto e dei latini sia distante da lui. Infatti, egli afferma che, da quanto è stato detto, consegue che, come l’umido genera il sapore nell’acqua, così si comporta questo, cioè il secco genera l’odore nell’aria e nell’acqua: qui egli sembra voler dire che l’aria e l’acqua siano il sostrato dell’odore.¹¹⁴

A questo punto, Pomponazzi propone una quarta possibile opinione circa la natura degli odori, cioè quella sostenuta da Averroè, la quale viene giudicata in senso assoluto

¹¹² Osimo, ff. 51v-52r.

¹¹³ Ivi, f. 51v: «Ex his apparet, ut etiam supra annotavi, quod opinio Alberti et latinorum de odore, quod sit in aere et aqua solum tanquam in deferente, non est ad mentem Philosophi, quoniam Philosophus hic ponit aerem et aquam pro subiecto odoris».

¹¹⁴ *Ibid.*: «Concludit hic Philosophus, et ex hoc colligere potestis quantum deviet opus Alberti et latinorum a Philosopho. Inquit enim, ex dictis sequitur quod, sicut humidum facit saporem in aqua, hic facit, scilicet siccum facit odorem in aere et aqua: ubi videtur velle quod aer et aqua sint subiectum odoris».

come la migliore, benché non in linea con il pensiero aristotelico («re vera optima est in se, sed non ad mentem Philosophi»). Averroè parte dal presupposto che il sapore sia il sostrato materiale dell'odore («sapor est materia odoris»). L'odore viene poi definito come un vapore fumoso (*vapor fumosus*): le cose infatti assumono un odore soltanto quando interviene il fuoco che le trasforma in vapore. Inoltre, l'odore si diffonde nell'aria, proprio come il fumo. È chiaro dunque che, nella prospettiva averroista, l'odore consisterà in una certa natura sottile, generata dal caldo e dal secco nell'umido sapido («odor erit quaedam natura subtilis facta a calido et sicco in humido sapido»)¹¹⁵.

Pomponazzi cerca di spiegare la posizione averroista, proponendo ai suoi studenti un confronto con la concezione medica dello *spiritus*:

Riguardo a questa posizione di Averroè, ho immaginato un esempio che mi sembra molto adatto. Dovete sapere che, come sostengono tutti i medici, e anche Aristotele, la materia degli spiriti che si trovano in un qualsiasi corpo è il sangue – non certo nella sua interezza, ma soltanto quello sottile e aereo. Infatti, i corpi di tale natura sono molto aerei e, in base ad ogni differenza di proporzione, questo tipo di sangue li nutre. Così avviene per l'odore: come infatti la materia degli spiriti è il sangue, così, secondo Averroè, il sapore è la materia dell'odore; e come non tutto il sangue, ma soltanto da quello sottile è la materia degli spiriti, così non il sapore nella sua interezza è la materia dell'odore, ma soltanto la parte fumosa e sottile; e come il caldo, che agisce separando il sangue sottile da quello spesso è ciò che produce (*effectivum*) gli spiriti, così il caldo secco, che fa evaporare le parti sottili e fumose dal corpo sapido, è ciò che produce (*effectivum*) l'odore. E poichè, come quegli spiriti sono emessi a seconda di ogni diversa proporzione, così anche l'odore viene emesso in base ad ogni grado di proporzione.¹¹⁶

Il confronto con la concezione medico-filosofica dello *spiritus* permette a Pomponazzi di chiarire il modo in cui, nella prospettiva averroista, gli odori sono generati a partire da

¹¹⁵ Ivi, f. 52r.

¹¹⁶ Ivi, f. 52r-v: «Pro hac autem opinione Averrois, ego imaginatus sum exemplum, iudicio meo quadrantissimum. Pro quo debetis scire quod, sicut tenent medici omnes, ac etiam Philosophus, materia spirituum qui sunt in aliquo corpore est sanguis, non quidem omnis, sed tantum subtilis et aereus. Nam, huiusmodi, multum sunt aerei. Et secundum omnem differentiam proportionis, nutrit talis sanguis. Ita est in odore: sicut enim materiam spirituum est sanguis, ita sapor est materia odoris secundum Averroem; et sicut non omnis sanguis, sed tantum subtilis est materia spirituum, ita non omnis sapor est materia odoris, sed solum pars fumalis et subtilis; et sicut calidum agens separans sanguinem subtilem a grosso est effectivum spirituum, ita calidus siccus faciens evaporare partes subtiles et fumosas a corpore saporoso est effectivum ipsius odoris. Et quia, sicut spiritus illi mittuntur ad quamlibet differentiam proportionis, ita etiam odor ad quamlibet partem proportionis mittitur».

un corpo sapido. Proprio come il sangue costituisce il sostrato materiale a partire dal quale, tramite il calore, si generano gli spiriti corporei, così il corpo sapido risulta essere il sostrato dell'odore, il quale si produce nel momento in cui il calore interviene separando le parti spesse da quelle sottili. Per questo motivo, gli odori vengono considerati come dei corpi sottili e aerei, simili agli spiriti corporei.

Pomponazzi confessa apertamente il suo apprezzamento per questa descrizione fornita da Averroè, ma ne denuncia la discordanza rispetto al testo aristotelico. Secondo Aristotele, infatti, non è l'umido sapido la materia dell'odore, bensì il secco sapido, sul quale agiscono l'umidità e il calore. Inoltre, come si è visto contro l'interpretazione di Alberto Magno, l'aria e l'acqua sono il sostrato dell'odore e non dei semplici trasmettitori, come vorrebbe Averroè. Per quanto riguarda poi la definizione di odore come vapore fumoso, questa non soltanto è stata rigettata da Aristotele, ma anche dallo stesso Averroè nel *Commento grande* al *De anima*.¹¹⁷ Dunque, la posizione averroista, seppur valida in se stessa, non si accorda con Aristotele. Pomponazzi tenta allora di sintetizzare e chiarire la posizione aristotelica, proponendo un'interpretazione che, contrariamente a quella di Averroè, viene considerata coerente con il pensiero di Aristotele, ma non necessariamente vera in se stessa.¹¹⁸

Anzitutto, bisogna considerare il sapore come la materia dell'odore, perché è sempre da un corpo sapido che provengono tutti gli odori. D'altra parte, il calore è il primo agente dell'odore («primum architectum seu effectivum odoris est calor»), come dimostra il fatto che gli odori appaiono più intensi nei luoghi più caldi. Poste queste premesse, Pomponazzi afferma che i corpi sapidi non sono altro che il risultato della mescolanza dei quattro elementi. Agendo su questi corpi misti, il calore mette in moto il secco della terra, il quale viene mescolato e filtrato con l'umidità dell'aria e dell'acqua: le parti più spesse del corpo sapido si assottigliano, generando i diversi odori. L'aria e l'acqua sono dunque il sostrato materiale dell'odore, ma non in quanto trasparenti, bensì per la loro indefinita capacità di dilavare la siccità della terra («materia odoris est aqua et aer non qua dyaphana, sed quatenus lavativa sapidae siccitatis»). In altre parole, il calore muove il secco sapido, il quale si purifica passando attraverso l'umido dell'acqua e

¹¹⁷ Ivi, f. 52v. Cfr. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, II, 97, pp. 276-278.

¹¹⁸ Osimo, f. 52v: «Et quoniam ego pollicitus sum dicere aliqua in hac re, quae, etsi forte vera non erant, mihi tamen apparent bona et ad intentionem Philosophi, salvantia quam omnes difficultates aductas».

dell'aria. Pomponazzi chiarisce poi che il calore è il primo agente, tanto per il sapore quanto per l'odore; tuttavia, la generazione degli odori richiede un grado maggiore di calore rispetto a quella dei sapori. Un'altra differenza riguarda il sostrato materiale: nel caso del sapore, esso coincide con le parti umide e spesse dell'acqua; nel caso dell'odore, con quelle umide e sottili sia dell'aria che dell'acqua. Infine, se è vero che Aristotele rifiuta l'ipotesi che l'odore sia *realiter* una sorta di esalazione fumosa, tuttavia, specifica Pomponazzi, ciò non esclude che possa essere così descritto *secundum similitudinem*.¹¹⁹

A questo punto, si procede con l'analisi delle diverse specie di odori. Aristotele ne distingue due. Da un lato, ci sono quegli odori che sono strettamente legati ai sapori – tanto da essere generalmente chiamati allo stesso modo – e che vengono percepiti da tutti gli animali: essi risultano piacevoli o sgradevoli soltanto in quanto finalizzati al nutrimento. Dall'altro, vi sono quegli odori che vengono percepiti come piacevoli o sgradevoli in se stessi, indipendentemente dal nutrimento.¹²⁰ Questi sono generati dalla natura in vista dell'essere umano, che è l'animale più perfetto (*perfectissimum animal*) e l'unico in grado di percepirli: infatti, dal momento che l'essere umano è l'animale con il cervello più grande rispetto alla sua mole corporea, e dunque eccessivamente freddo ed umido, la natura produce questi odori affinché possano temperare il cervello umano con il loro calore e la loro siccità.¹²¹

Pomponazzi spiega che, durante la respirazione, le particelle calde e secche degli odori salgono per il naso e per la bocca fino al cervello, contrastandone la freddezza e l'umidità.¹²² L'essere umano è dunque l'unico in grado di percepire questa seconda specie

¹¹⁹ Ivi, ff. 52v-53r.

¹²⁰ Su questo punto, Pomponazzi si dichiara perplesso: possiamo affermare che un medesimo odore abbia due specie realmente distinte, ovvero una finalizzata al nutrimento e l'altra al semplice godimento? O piuttosto si tratta della medesima natura, perseguita da alcuni animali in virtù del nutrimento e da altri in virtù del godimento? (cfr. ivi, f. 60r-v). Per una panoramica sul dibattito medievale circa la capacità dell'essere umano di percepire gli odori per puro godimento, si veda: CARLOS STEEL, *Delectatio liberalis. Aristotle and His Medieval Commentators on Smell and Why Humans Find Pleasure in It*, «Micrologus. Nature, Science and Medieval Societies», 31* Special Issue (2023), pp. 121-134.

¹²¹ Pomponazzi specifica che l'uomo ha il cervello più grande rispetto alla sua mole: infatti, il bue e il leone hanno un cervello più grande dell'uomo, ma proporzionato alla loro statura corporea. Cfr. Osimo, f. 55r: «intellige autem hominem habere maius cerebrum aliis respectu molis, quoniam re vera bos et leo plus habent, sed non respectu molis corporis». Sul fatto che l'animale non sia in grado di percepire gli odori indipendentemente dal nutrimento, Pomponazzi nutre non pochi dubbi: infatti, per esperienza, sappiamo che i cani riconoscono i propri padroni dall'odore, ma non certo perché hanno intenzione di mangiarseli. Cfr. ivi, ff. 60v-61r: «canes distinguere sciunt herum ab aliis ex solo odore. Non tamen hoc faciunt ut herum comedant, ideo».

¹²² Pomponazzi si rende conto che questa descrizione sembrerebbe riabilitare la posizione di quanti consideravano l'odore *realiter* come un'esalazione fumosa. Tuttavia, egli ritiene che la percezione degli

di odori e lo fa tramite la respirazione. Ci sono poi altri animali che percepiscono gli odori respirando, ma lo fanno soltanto in vista del cibo («non sentiunt nisi unam speciem odoris, scilicet eos qui sunt propter nutrimentum»). Infine, ci sono animali che percepiscono gli odori sempre in vista del cibo, ma che sono privi di polmoni: in questo caso, come ammette lo stesso Aristotele, non possiamo dire con certezza in che modo avvenga la respirazione.¹²³ In ogni caso, nella prospettiva aristotelica, non c'è dubbio che soltanto l'essere umano sia in grado di percepire gli odori indipendentemente dal nutrimento. Gli altri animali, quando percepiscono un odore sgradevole e si allontanano, non lo fanno perché lo percepiscono come sgradevole in sé, bensì per il fatto che ne avvertono la pericolosità; d'altra parte, è anche evidente che molti animali seguono odori fetidi, laddove questi siano legati a qualcosa di nutritivo.¹²⁴

Dopo aver distinto gli odori in due diverse specie, Aristotele prende di mira la tesi di alcuni pitagorici (sostenuta anche da Platone e seguita da Ficino), secondo la quale vi sarebbero animali capaci di nutrirsi soltanto grazie agli odori.¹²⁵ Questo non è possibile nella prospettiva aristotelica, perché ciò che nutre un corpo deve essere in grado di restaurarlo, cosa che soltanto i corpi misti possono fare. Al contrario, l'aria e l'acqua – in quanto corpi semplici – non possono in alcun modo nutrire. Al nutrimento poi deve seguire la produzione di escrementi, cosa che avviene quando ci si nutre di corpi misti, ma che non può avvenire con i corpi semplici. Infine, il nutrimento è finalizzato alla produzione di sangue, che dallo stomaco passa per il fegato fino ad arrivare nelle vene; l'odore invece sale verso il cervello e, dunque, non può in alcun modo fungere da nutrimento.¹²⁶

Pomponazzi si dilunga su questo passo nel suo *examen*, affrontando la complessa *quaestio de nutritione ex odoribus*.¹²⁷ Oltre all'autorità di Pitagora, vi sono molti medici

odori nell'essere umano avvenga effettivamente in questo modo. Cfr. *ivi*, f. 54v: «ego bene credo quod ascendant quaedam corpuscula ad cerebrum».

¹²³ ARISTOTELE, *De sensu*, 444b15. Pomponazzi accenna al ruolo svolto dalla respirazione nella dissipazione del calore proveniente dal cuore. Su questo punto, egli rimanda la discussione al *De inspiratione et respiratione*, che però non riuscirà mai ad esporre. Si veda, Osimo, f. 55r: «ut declarabimus, deo dante, in libro *De inspiratione et respiratione*».

¹²⁴ *Ivi*, f. 56r.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ivi*, f. 56v.

¹²⁷ La questione è stata parzialmente trascritta da Franco Graiff in appendice ad *Aspetti del pensiero*, pp. 69-130. Graiff ha utilizzato il codice di Parigi, integrandolo con quello di Osimo dove necessario. Nella mia analisi, invece, ho preferito poggiare sul codice di Osimo per le ragioni esposte nel primo capitolo, pur tenendo presente il codice di Parigi. In ogni caso, i due codici risultano pressoché identici.

che sembrano confermare il fatto che gli odori possano nutrire il corpo o, in qualche modo, curarlo.¹²⁸ E ciò non vale soltanto per i buoni odori, ma anche per quelli sgradevoli: per esempio, Avicenna sostiene che cattivi odori debbano essere impiegati per curare l'utero.¹²⁹ Lo stesso Aristotele, nell'*Historia animalium*, afferma che non tutti gli animali mangiano e hanno una parte del corpo adibita alle feci: alcuni, infatti, vivono di odori.¹³⁰ Nel *De sensu*, però, egli sostiene il contrario. Si tratta dunque di capire come mai, anche dal punto di vista medico, sia ammissibile una sorta di *nutritio ex odoribus* e, soprattutto, perché Aristotele non sia sempre coerente con se stesso. Pomponazzi mette subito in guardia i suoi studenti: «Per la soluzione di tale questione, dovete sapere che, come ho detto altrove, la filosofia non è matematica, ma soltanto Dio la conosce».¹³¹

Detto ciò, Pomponazzi afferma che ci sono due modi di intendere l'odore come nutrimento: da un lato, si può sostenere che l'odore inalato si converta immediatamente in sostanza nutritiva e che quindi sia realmente in grado di nutrire il corpo («Uno modo vere, ita quod odor immediate convertatur in substantiam nutriti, et haec est vera nutritio»); dall'altro, si può affermare che l'odore sia come una sorta di rinforzo che favorisce la nutrizione («alio modo, pro quadam refortiatione, ex qua possit inde fieri nutritio»). Nel primo caso si tratta di una nutrizione in senso proprio, mentre nel secondo di una nutrizione impropria. Se intesa in questo secondo modo, allora non c'è dubbio che l'odore sia favorevole alla nutrizione:

In questo modo, infatti, la gioia contribuisce alla nutrizione (se non è troppo eccessiva, dato che spesso delle persone sono morte per la troppa gioia), perché quando qualcuno è gioioso, i suoi spiriti si dilatano e diventano migliori e più forti, cosicché dal sangue può generarsi meglio la carne e quindi l'animale diviene più grasso. Al contrario, però, quando sopraggiunge la tristezza, gli spiriti sono influenzati da una qualità negativa e diventano deboli: perciò non possono poi favorire la digestione e quindi l'animale dimagrisce. Lo stesso vale per l'odore, perché, quando

¹²⁸ Pomponazzi riporta anche la sua esperienza personale, affermando che: «Unde experientia videmus quod nostri medici saepe utuntur malvatico cum volunt vires alicui retrahere, et hoc expertus sum ego hac aestate, cum fuerim prope mortem, ubi nihil iocundius odoribus reperui» (Osimo, f. 57r).

¹²⁹ Ivi, f. 57v: «Unde estat *Canon Avicennae*, de profocatione matricis, ubi iubet quod in malis matrices oportet ponere malos odores».

¹³⁰ *Ibid.*: «Praeterea Aristoteles I *De historia*, capitulo 2 et V, 19, dicit quod non omnia animalia comedunt neque omnia habent locum emittendi feces sed ex odoribus vivunt». Cfr. ARISTOTELE, *Historia animalium*, I, 488b30-489a1, V, 551a14-551b5.

¹³¹ Osimo, f. 57v: «Pro solutione huius quaestionis scire debetis quod, ut alias dixi, philosophia non est mathematica, sed solum deus illam scit».

percepisce un odore piacevole, il cuore emette degli spiriti in tutto il corpo, e questi diventano forti, cosicché favoriscono meglio la digestione: terminata la digestione, migliore è la nutrizione. Invece, quando l'odore è sgradevole, accade l'opposto. E così gli odori nutrono, non perché realmente essi producano qualcosa di nutritivo. E questo modo non verrebbe negato da Aristotele, né deve essere considerato una fandonia.¹³²

Il processo qui descritto da Pomponazzi, richiamandosi nuovamente alla concezione medico-filosofica di *spiritus*, può avvenire per un'alterazione sia reale che spirituale da parte dell'odore. La modificazione reale è dovuta al fatto che l'odore è caldo e secco, e quindi agisce realmente in quanto tale («odor est calidus et siccus, ideo realiter agere potest»).¹³³ Quando le particelle (*quaedam corpuscula*) calde e secche vengono ispirate, arrivano al cervello, sul quale intervengono realmente, scaldandolo («calefaciunt illud»).¹³⁴ La modificazione spirituale, invece, è dovuta al fatto che l'odore agisce esattamente come l'immaginazione: infatti, spiega Pomponazzi, riferendosi ad Oribasio e Platone, ma anche all'esperienza, molte persone furono guarite dall'armonia della musica. Perciò, come l'immaginazione può avere degli effetti reali sul corpo, così è possibile che avvenga anche tramite gli odori («Multum etiam facit imaginatio, quare igitur non poterit odor, spiritualiter agens, haec facere, cum actio spiritualis trahat secum actionem realem?»).¹³⁵ In tal caso, non sono le particelle ad agire, bensì gli spiriti corporei che – come si dirà nel *De morte et vita* – sono al servizio dell'anima.¹³⁶ Quando dunque

¹³² *Ibid.*: «Hoc enim modo gaudium facit ad nutrimentum (si non fuerit nimis excessivum, quoniam ex nimio multoties homines mortui sunt), quia cum aliquis gaudet, spiritus eius dilatantur et redduntur meliores ac fortiores, ut ex sanguine possit melius generari caro et inde animal redditur pinguius. Cum autem per oppositum fuerit in tristitia, spiritus afficiuntur tali mala qualitate et fiunt debiles, ex quo postmodum non possunt iuvare digestionem, et inde animal macrescit. Similiter fit de odore, quoniam cum percipit odorem sibi convenientem, cor emittit spiritus ad totum corpus et illi fiunt fortes, ut melius adiuvent digestionem, qua digestionem facta, melius nutritur. Per oppositum autem quando fuerit odor tristis. Et sic nutriunt odores, non quod re vera odores generent aliquid de subiecta nutriti. Et hoc modo non negaret Philosophus, neque hoc tenendum est pro fabella».

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ivi*, f. 58r.

¹³⁵ Pomponazzi ricorda che, affinché l'immaginazione abbia effetti reali, è necessario che vi sia un soggetto ben disposto: infatti, come afferma Aristotele nel *De anima* (414a11) e ribadisce Tommaso (*Sententia De anima*, p. 85, 183-195) *actus activorum sunt in patiente bene disposito*. Viene dunque limitato il potere dell'immaginazione rispetto alla concezione avicenniana (cfr. Osimo, f. 58r-v: «Et nulli dubium esse debet quod imaginatio possit in se ipso. Quod etiam in extrinseco, hoc voluit Avicenna. Unde secundum ipsum, si aliquis forte imaginaretur aliquem cadere in aquam, sequitur quod ille cadet in aquam. Verum hoc est valde dubium. Debetis etiam advertere quod talis imaginatio debet fieri in subiecto apto, quoniam actus activorum sunt in patiente <bene> disposito»)

¹³⁶ *Ivi*, f. 58r: «Pro quo scire debetis quod in gaudio, vel in aliqua alia delectatione, cum anima est in gaudio, ut dicunt medici et philosophi, tunc illae partes spirituosae, ex quibus nutriuntur omnia viventia, ut dicemus in libro *De morte et vita*. Ut enim dicit ibi Philosophus, illi spiritus sunt subordinati et famuli

il cervello sente un odore idoneo, gli spiriti intervengono producendo calore e, in questo modo, avviene una modificazione reale («cum cerebrum sentit aliquem odorem convenientem, omnes spiritus calefiunt et hinc fit illa alteratio realis»). Una modificazione reale può anche verificarsi in virtù della specie. Pomponazzi ripropone un'esempio menzionato in precedenza: quando si vede un uomo che cammina a piedi nudi sul ghiaccio, si avverte una sensazione di tremore, perché la specie del freddo causa una sensazione di freddo («species frigiditatis causat frigiditatem»)¹³⁷ Allo stesso modo, la specie dell'odore causa l'odore («species odoris causat odorem»)¹³⁸

Prendendo poi in considerazione la nutrizione propriamente detta, Pomponazzi si chiede se gli odori siano effettivamente in grado di nutrire i tre tipi di materia che compongono il nostro corpo, ovvero gli spiriti, la carne e le membra spermatiche (cioè le ossa e le cartilagini). Gli spiriti vengono generalmente distinti dai medici in tre tipologie: quelli animali (*spiritus animales*), presenti nel cervello e adibiti alla sensazione; quelli naturali (*spiritus naturales*), situati nel fegato e destinati alla nutrizione; quelli vitali (*spiritus vitales*), collocati nel cuore.¹³⁹ Pomponazzi si concentra sullo spirito animale, in quanto finalizzato alla percezione sensibile: possiamo dire che l'aria inspirata sia in grado di nutrire questo genere di spiriti («numquid spiritus animales, qui faciunt sensationem et habent esse saltem ultimum in cerebro, possint generari ex aere inspirato»)?¹⁴⁰

Come abbiamo visto, secondo Aristotele, l'aria pura non è in grado di nutrire. Se però consideriamo l'aria come mescolata a qualche altra materia, allora questo è senz'altro possibile, come affermano anche i medici.¹⁴¹ A tal proposito, Pomponazzi ricorda che Pietro d'Abano distingueva l'aria inalata per le narici, che, salendo verso il cervello, non può in alcun modo generare gli spiriti, da quella inalata per bocca, che dalla trachea si dirige verso i polmoni, giungendo fino al cuore. In questo secondo modo avviene la generazione dello spirito, perché il cuore è il principio della generazione

ipsius animae, veluti plures servi subordinati uni principi, quibus percipit quid agere debeant. Ita etiam anima spiritibus». Il riferimento ad una futura esposizione del *De morte et vita*, come si è visto sopra rispetto al *De inspiratione et respiratione*, testimonia il progetto – incompiuto – di lettura dell'intera collezione dei *Parva naturalia*.

¹³⁷ Si veda *supra*, p. 150.

¹³⁸ Osimo, f. 58v.

¹³⁹ Gli ultimi due sono considerati come un unico spirito da Aristotele.

¹⁴⁰ Osimo, f. 58v.

¹⁴¹ Ivi, f. 59r: «Numquid ergo ex aere illo commixto ipsi sanguini possint generari spiritus animales? Dicunt omnes medici, ut Nicolaus peripateticus, Oribasius, Gregorius Alexandrinus, et breviter omnes, quod sic, non tantum lavando ipsos et purificando, sed etiam generando illos».

(*principium generationis*).¹⁴² Tuttavia, secondo Pomponazzi, questo non è conciliabile con il pensiero di Aristotele, se non *glossando* le sue parole. D'altra parte, indipendentemente da Aristotele, si può sostenere che l'odore inalato attraverso l'aria, sia dalle narici che dalla bocca, sia perfettamente in grado di nutrire lo spirito animale, purché sia mescolato con la parte sottile del sangue, cioè con il sostrato materiale dello spirito. Tuttavia, qualcuno potrebbe obiettare che il naso e la bocca non sono certo il luogo in cui si genera lo spirito animale. A questo, Pomponazzi risponde:

Notate che, anche se i medici e i filosofi dicono che il luogo proprio della digestione è lo stomaco, quello della nutrizione è il fegato e quello della generazione degli spiriti è il cuore stesso, tuttavia queste possono anche avvenire in altri organi attraverso la forza che viene trasmessa da quegli organi principali. E lo stesso Pietro d'Abano ammette questo nella differenza 155, dove si chiede se ciò che viene introdotto tramite clisteri e attraverso l'ano possa nutrire. Egli dice di sì: infatti spesso ci sono alcuni uomini che non mangiano nulla e perciò morirebbero se non fossero nutriti attraverso l'ano e tramite clisteri. Se dici che la nutrizione avviene nel fegato e la generazione nel cuore, allora io dico che avviene in quegli organi principali, ma in modo mediato o immediato. E quindi in modo immediato avviene lì; in modo mediato, invece, negli altri organi, grazie alla forza trasmessa da quelli. E benché Aristotele non abbia detto queste cose, a me sembra comunque che siano molto probabili.¹⁴³

Pomponazzi sostiene che anche attraverso altre parti del corpo, come le narici, la bocca o l'ano, è possibile che avvenga la nutrizione: infatti, i principali organi adibiti a tale funzione possono trasmettere la loro forza ad altri organi corporei, i quali dunque sono in grado di svolgere quelle stesse funzioni, benché in modo mediato. In altre parole, gli odori nutrono e generano lo spirito animale quando sono mescolati con il sangue, grazie alla trasmissione della facoltà generativa e nutritiva dagli altri organi principali alle altre parti corporee.

¹⁴² Cfr. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, diff. 155, ff. 211v-212v.

¹⁴³ Osimo, f. 59r: «Advertatis quod, etsi medici ac Philosophi dicant quod proprius locus digestionis sit stomachus, nutricationis epar, generationis vero spirituum ipsum cor, attamen haec etiam fieri possunt in aliis membris ex virtute transmissa ab illis membris principalibus. Et ipse met Conciliator, differentia 155, hoc concedit, ubi quaerit an imposita per clisteria et per anum nutrant: dicit quod sic, nam multotiens sunt aliqui homines qui nihil comedunt et ideo morientur nisi per anum et per clisteria nutrirentur. Si dicas in epate fit nutritio, in corde generatio, ergo, dico quod fit in illis membris principalibus, verum est mediate vel immediate. Et ideo immediate ibi fiunt; mediate autem in aliis ex virtute transmissa ab ipsis. Et quamvis Philosophus haec non diceret, mihi tamen multum videntur probabiliter dicta».

La stessa questione si ripropone rispetto alla carne e alle membra spermatiche. In questo caso, sembrerebbe più difficile sostenere che gli odori tramite l'aria possano fungere da nutrimento, poiché quelle parti risultano dure e corpose (*ex ratione suae soliditatis et corpulentiae*). Tuttavia, ci sono molti i racconti che evidenziano il contrario. Pomponazzi riporta alcuni esempi, e poi aggiunge:

Teofrasto racconta che c'è una certa erba – e io l'ho vista, ma non ricordo come è chiamata – che, se viene sospesa in aria, vive e lì produce le foglie e i frutti: il che non sembra possibile, se non mediante l'aria. Da ciò risulta che non soltanto le parti spirituali si nutrono con l'aria, ma anche quelle solide. E questo è evidente anche in base all'esempio noto a chiunque riguardante il salice, che, tagliato e staccato da terra, produce foglie e rami. Dunque, è necessario che sia nutrito: tale nutrimento non sembra poter provenire da altro se non dall'aria, quindi... Questo è evidente anche in molte altre piante e, addirittura, accade anche negli animali [...]. Cosa dunque si deve dire? Come spesso ho ripetuto, la filosofia non è una proprietà umana, bensì divina: per questo i filosofi sono giunti spesso ad ammettere ciò, ovvero di sapere soltanto di non sapere nulla.¹⁴⁴

Pomponazzi chiama qui in causa Teofrasto, citando l'esempio di alcune piante che sembrerebbero nutrirsi, crescere e germogliare esclusivamente attraverso l'aria. Lo stesso viene raccontato – anche dallo stesso Aristotele – di molti animali.¹⁴⁵ Accogliendo per veri questi esempi, Pomponazzi confessa di non sapere bene che cosa bisogna dire a tal proposito: del resto, molto spesso, i filosofi si sono trovati costretti ad ammettere la loro ignoranza. Questa affermazione conclusiva richiama una digressione fatta da Pomponazzi nel suo corso sul *De partibus animalium*, dove sosteneva che la filosofia oltrepassa tutte le cose umane («Philosophia omnia humana excedit»)¹⁴⁶ Una certa nota di amarezza e disillusione sembra emergere, in vari momenti, nei corsi pomponazziani degli ultimi anni. A questo, però, si accompagna l'onesto riconoscimento del fatto che non tutte le questioni possono essere risolte. Pomponazzi esamina le diverse spiegazioni possibili di questi

¹⁴⁴ Ivi, f. 59v: «Theophrastus recitat, et ego vidi, sed non memini quo modo vocetur, quod est quaedam harba quae, si suspendatur in aere, vivit et ibi germinat folia ac fructus, quod non videtur nisi ex aere. Ex quo apparet quod, non tantum partes spirituales nutrantur ex aere, sed etiam partes solidae. Et hoc etiam patet exemplo cuilibet noto de salice, qui avulsus et remotus a terra germinat folia et frondes. Igitur oportet quod nutriatur: illa nutritio non videtur posse ex alio fieri quam ex aere, ergo. Patet hoc etiam in multis aliis plantis, immo etiam in animalibus hoc reperitur [...]. Quid igitur sit dicendum? Sicut enim saepe dixi, philosophia non est humana possessio, sed divina. Unde saepe ad hoc devenerunt philosophi ut se solum scire quod nihil sciunt confessi sint».

¹⁴⁵ Si veda, per esempio: ARISTOTELE, *Historia animalium*, I, 487a15-29.

¹⁴⁶ Cfr. POMPONAZZI, *De partibus animalium*, pp. 108-122.

fenomeni, senza giungere mai a conclusioni sbrigative o definitive e, soprattutto, ribadendo la ben nota tesi del *De incantationibus*: «[...] molte cose che sembrano miracoli, tuttavia non lo sono».¹⁴⁷

Un'altra questione classica – sollevata qui da Pomponazzi e già discussa in altre occasioni – viene così formulata: è vero che l'uomo ha un senso dell'odorato inferiore rispetto a quello degli altri animali («utrum homo peius odorat quam cetera animalia»)?¹⁴⁸ Il problema è anzitutto interno al *corpus Aristotelicum*: nel *De anima*, nel *De sensu* e nell'*Historia animalium* si sostiene che l'uomo ha una sensibilità olfattiva inferiore rispetto agli altri animali – quanto meno rispetto ad alcuni.¹⁴⁹ Il problema, secondo Pomponazzi, è che l'organo dell'olfatto si colloca nei pressi del cervello («organum olfatus consistit circa cerebrum»), che nell'essere umano ha una mole sproporzionata rispetto al resto del corpo. Il nostro cervello è quindi eccessivamente freddo e umido, e l'organo olfattivo lì presente si trova in una posizione sfavorevole alla percezione degli odori, che sono caldi e secchi. D'altra parte, lo stesso Aristotele nel *De generatione animalium* sostiene che l'essere umano supera tutti gli animali in ogni percezione sensibile («homo excedit omnia animalia in omnibus sensibus»), grazie alla perfezione della propria complessione corporea («homo habet perfectiorem complexionem ceteris animalibus») – come afferma anche Avicenna.¹⁵⁰ Di conseguenza, l'essere umano riesce a cogliere meglio le sfumature delle cose percepite («plures rerum cognoscit [i.e. homo], bruta autem paucissimas»): gli odori, per esempio, li percepiamo come piacevoli o sgradevoli sia in vista del nutrimento che *secundum se*. In breve, Aristotele sembra contraddirsi.¹⁵¹

Pomponazzi è ben consapevole di quanto sia dibattuta la questione («In hac quaestione sunt magnae involutiones»). Per esempio, secondo Alessandro d'Afrodisia, seguito da Jean de Jandun, Aristotele intende sostenere che l'essere umano possiede un

¹⁴⁷ Osimo, f. 60r: «[...] multa videntur mirabilia, quae tamen non sunt».

¹⁴⁸ La questione, per esempio, compare nel corso sul *De anima* del 1514-1515 (cfr. Parigi, ms. 6448, f. 117r).

¹⁴⁹ ARISTOTELE, *De anima*, 421a10-12; ID., *De sensu*, 440b31-441a1; ID., *Historia animalium*, I, 494b13-19. Come nota giustamente Cosenza, nel *De anima* l'affermazione aristotelica è però meno drastica rispetto al *De sensu* (cfr. ARISTOTELE, *Parva naturalia*, a cura di Cosenza, t. II, p. 187, nota 4).

¹⁵⁰ Cfr. ARISTOTELE, *De generatione animalium*, V, 781b18-23. Cfr. AVICENNA, *Liber Canonis*, I, fen. 1, dott. 3, cap. 2, f. 3rb. Interessante notare che qui Pomponazzi cita Avicenna a supporto della tesi del *De generatione animalium*, mentre nel corso sul *De anima* del 1514-1515 si limitava a citare il commento di Averroè al *De sensu et sensato*.

¹⁵¹ Osimo, f. 61v.

olfatto meno sviluppato per quel che riguarda gli odori percepiti da tutti gli animali. Tuttavia, in senso assoluto (*absolute*), l'essere umano odora meglio degli altri animali, perché è l'unico in grado di conoscere tutti gli odori.¹⁵² D'altra parte, nel suo commento al *De sensu*, Averroè ammette che l'essere umano abbia un pessimo olfatto per natura, ma gli riconosce l'abilità di sopperire tale limite mediante l'arte e l'ingegno («stando in naturalibus homo parve odorat, sed quia natura dedit sibi artem, scilicet ex ingenio suo melius odorat»). Secondo Pomponazzi, Averroè avrebbe sostenuto un modo propriamente umano di percepire gli odori, diverso e, in un certo senso, migliore rispetto a quello degli altri animali: pur non potendo percepire dalla lunga distanza, l'essere umano è in grado di manipolare gli oggetti e comprimerli (*malaxare*), facendone fuoriuscire gli odori.¹⁵³ Per esempio, quando prendiamo in mano una mela, grazie alle mani e all'ingegno possiamo comprimerla, in modo tale che ne fuoriesca l'odore, e possiamo avvicinarla al naso, così da poterla meglio odorare.¹⁵⁴

Entrambe queste interpretazioni, però, obietta Pomponazzi, non sono coerenti con il pensiero di Aristotele. Egli ne propone quindi un'altra, in linea con quanto afferma lo stesso Averroè nel *Commento grande* al *De anima* e con quanto dice proprio Aristotele nel *De generatione animalium*:

Rispetto a ciò, dovete notare che, secondo Aristotele (*De anima*, 441a10-13), l'essere umano percepisce gli odori soltanto con il piacere e il dispiacere, cioè gli odori intensi. Gli odori intermedi invece non deliziano né affliggono, perché si assimilano all'organo: soltanto gli estremi hanno questo effetto. Dunque, l'essere umano percepisce soltanto gli odori estremi e non quelli intermedi. Al contrario, gli animali percepiscono gli odori sia che siano accompagnati dal piacere o dal dispiacere, sia che non lo siano, e quindi percepiscono tutti gli odori, tanto gli intermedi quanto gli estremi, tanto da lontano quanto da vicino. Ed è in questo senso che gli animali sentono

¹⁵² ALESSANDRO, *On Aristotle On Sense Perception*, pp. 92-96, 95.15-100.24; JANDUN, *Quaestiones*, f. 13rb-14rb.

¹⁵³ Cfr. AVERROÈ, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, pp. 24-25. Nella traduzione latina del testo di Averroè troviamo il termine "malaxatio": «Et per hunc modum habet proprium in comprehendendo odores per malaxationes: istud enim instrumentum per suam caliditatem et siccitatem innatum est movere hanc substantiam a re gustabili» (*ibid.*, 20-24). Pomponazzi interpreta questo termine come sinonimo di "compressio". Infatti, afferma: «Et ratio, dicit ipse, est quoniam homo malaxat ipsos odores in comprehendendo illos, ubi ego credo quod malaxare nihil aliud sit quam comprimere, ut sit sensus quod homo in odorando comprimit ipsum odorabile et facit exire ipsum odorabile. Immo, dicit, sequestrat ipsum odorabile a corpore gustabili» (Osimo, f. 52r).

¹⁵⁴ Ivi, f. 61v: «Hoc modo, quoniam, cum homo habet pomum, ex ingenio malaxat ipsum manibus et facit exire odorem ex eo. Etiam potest ex ingenio approximare cum manibus».

gli odori meglio di quanto faccia l'uomo: ciò deriva dalla disposizione qualitativa e quantitativa dell'organo degli altri animali. Rispetto infatti alla disposizione qualitativa, perché, come abbiamo detto, l'organo di senso degli altri animali non è così freddo e umido, come il cervello degli uomini: l'odore infatti è una natura secca e calda, perciò... Rispetto poi alla disposizione quantitativa, perché, a causa della conformazione dell'organo, gli altri animali possono ricevere meglio gli odori: infatti, hanno l'organo dell'olfatto più sollevato e, perciò, possono percepire gli odori da più lontano.¹⁵⁵

La soluzione pomponazziana risulta qui più elaborata rispetto a quella proposta nel corso sul *De anima* del 1514-1515. In quell'occasione, egli si limitava ad affermare che gli altri animali percepiscono meglio gli odori dalla lunga distanza rispetto all'uomo, a causa della conformazione dell'organo di senso; tuttavia, l'uomo è in grado di cogliere meglio le differenze tra gli odori, grazie alla sua migliore complessione corporea.¹⁵⁶ Ora invece l'argomento viene sviluppato ulteriormente, alla luce di quanto detto fin qui a proposito degli odori. Pomponazzi spiega che gli esseri umani si limitano a percepire gli odori estremi, che siano gradevoli o sgradevoli, mentre gli animali sono capaci di cogliere anche gli odori intermedi, e lo fanno sia da vicino che da distante. In altre parole, l'essere umano percepisce soltanto gli odori molto intensi, mentre gli altri animali percepiscono in ugual misura qualsiasi odore. Questo è dovuto a due ragioni principali. Dal punto di vista qualitativo, l'organo olfattivo degli altri animali risulta meno freddo ed umido rispetto a quello dell'essere umano per i motivi già indicati. Dal punto di vista quantitativo, la conformazione fisica dell'organo olfattivo degli altri animali favorisce una percezione da una maggiore distanza rispetto a quello dell'essere umano. Tuttavia,

¹⁵⁵ Ivi, ff. 61v-62r: «Pro quo advertatis quod homo, secundum Philosophum (*De anima*, II, 90), percipit odores solum cum laetitia et tristitia, idest odores intensos; sed cum media non delectent neque tristent, quia assimilantur organo, sed solum extrema. Ideo percipit solum odores extremos et non medios. Bestiae vero percipiunt odores sive sint cum laetitia vel tristitia, sive non, et ita omnes odores tam medios quam extremos, tam a longinquo quam ad propinquo. Et ideo in hoc bestiae melius odorant quam homo. Et hoc provenit ex dispositione qualitativa et quantitativa organi aliorum animalium. Ex dispositione enim qualitativa, quoniam organum brutorum non est ita frigidum et humidum, sicut cerebrum hominis, ut diximus. Odor autem est naturae siccae et calidae, ideo. Ex ratione etiam quantitativa, quia ex figura instrumenti bestiae melius recipere possunt odores: nam habent organum olfatus magis elevatum quam homo, et ideo a remotiori percipere possunt odores». Cfr. AVERROË, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, II, 92, pp. 270-271

¹⁵⁶ Parigi, ms. 6448, f. 117r: «Sententia enim Philosophi ibi est quod, quo a sentire a remotis ipsa sensibilia multa animalia excedunt hominem, quo vero ad distincte percipere ipsa sensibilia homo excedit alia animalia, quorum primum Philosophus attribuit situi ipsius organi: sicut enim, si manus admoveatur oculo, longius videt homo quam si non ponat, ita propter situm nasi longius tale animal percipit odores quam faciat homo. Quod vero distincte percipiat odores, ascribit ibi Philosophus ipsi complexionem humanae, quae est aliorum nobilissima et perfectissima».

per quanto riguarda la migliore capacità dell'essere umano di cogliere le differenze tra gli odori, Pomponazzi mantiene la stessa posizione espressa nel corso sul *De anima*: la percezione distinta di tutti i sensibili è dovuta alla migliore complessione corporea dell'essere umano rispetto agli altri animali («homo distinctius percipit omnia sensibilia, quia perfectius est complexionis»).

Con questa questione, si chiude l'esposizione pomponazziana della seconda parte del *De sensu et sensato*. Nelle ultime tredici lezioni Pomponazzi prende in esame il sesto e settimo capitolo dell'operetta, dove Aristotele affronta alcune questioni relative ai sensibili e alla percezione sensibile in generale. Pomponazzi mette subito in guardia i suoi studenti sulla difficoltà di quest'ultima parte:

Seguiranno poi tre questioni affrontate da Aristotele, dove generalmente si ritiene che non sia possibile comprendere che cosa egli intendesse dire. E mi ricordo che il Cardinal Gaetano, quando venne a Bologna, mi disse di non capire Aristotele alla fine di questo libro *De sensu et sensato*. Io tuttavia ve lo farò comprendere, se sarete attenti, perché questa parte è certamente difficilissima.¹⁵⁷

Il Cardinale qui menzionato è Tommaso De Vio, detto appunto Gaetano o Caetano per la sua provenienza dalla città di Gaeta.¹⁵⁹ Pomponazzi lo conosceva bene e fu ampiamente influenzato dal suo pensiero, soprattutto nella stesura del *De immortalitate animae*.¹⁶⁰ Qui egli ricorda di aver discusso con lui durante un suo soggiorno a Bologna a proposito del *De sensu et sensato*, opera che senza dubbio doveva interessare al Gaetano, autore di *Commento al De anima* di Aristotele.¹⁶¹ Il Gaetano in quell'occasione avrebbe confessato di non riuscire a comprendere la parte finale dell'operetta aristotelica, della quale lo stesso

¹⁵⁷ Osimo, f. 62r.

¹⁵⁸ *Ibid.*: «Sequentur autem tres quaestiones quas tangit Philosophus, ubi communiter arbitrantur quod non possit intelligi quid voluerit ibi Philosophus. Et memini quod Cardinalis Gaieta cum venisset Bononiae, dixit mihi se non intelligere Aristotelem in fine huius libri *De sensu et sensato*. Ego autem faciam vos intelligere, si eritis attenti, quoniam res difficilissima est profecto».

¹⁵⁹ Sul Gaetano, si veda: ECKEHART STÖVE, *De Vio, Tommaso*, «DBI», 39 (1991), pp. 567-578.

¹⁶⁰ Su questo, si veda: PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, pp. XXVI-XXX, XXXIX-XL, L, LII, LVI.

¹⁶¹ Cfr. TOMMASO DE VIO, *Scripta philosophica: Commentaria in De anima Aristotelis*, 2 voll., a cura di Jean Coquelle, Istituto Angelico, Roma 1938-1939; ID., *Commentaria in libros De anima*, III, a cura di Guy Picard, Gilles Pelland, Brugge, Parigi 1965.

Pomponazzi riconosce la difficoltà.¹⁶² Tuttavia, egli si accinge ad esporre al meglio anche quest'ultima parte, non prima di aver richiamato a sé l'attenzione degli studenti.

¹⁶² Alla lezione 42, trascritta in appendice 1, *infra*, p. 237, Pomponazzi riferisce che il Gaetano aveva tutta l'intenzione di scrivere qualcosa sul *De sensu et sensato*, ma fu dissuaso proprio dalla complessità dell'ultima parte del trattato aristotelico.

Conclusione

I *sensus* e i *sensibilia* sono i principali protagonisti di questo studio condotto sull'*Expositio libelli De sensu et sensato* di Pietro Pomponazzi. Come abbiamo visto, nel *De immortalitate animae* Pomponazzi aveva reso pubblica quella conclusione alla quale era giunto ormai da tempo: l'anima in ogni sua funzione mantiene un legame indissolubile con il corpo. Rovesciando la posizione tomistica, egli riconosceva all'anima umana un'immortalità relativa (*immortalis secundum quid*), dovuta alla possibilità di astrazione dal particolare all'universale, che, in un certo senso, ci accomuna alle Intelligenze divine, eterne e immateriali. D'altra parte, egli ribadiva la sostanziale unità dell'anima umana, identificando realmente la funzione intellettiva con quella sensitiva: ogni conoscenza, infatti, implica una forma di astrazione dalla materia, che comincia attraverso la sensibilità.¹ Il *secundum quid* tracciava una linea di confine, volta a stabilire i limiti e, allo stesso tempo, le potenzialità dell'intelletto umano.

Nella prospettiva pomponazziana, anche il *sensus* occupa in un terreno di confine. Esso si riferisce, da un lato, agli organi di senso (*sensiteria, sensitiva, sensoria*), la cui costituzione materiale (fuoco, aria, acqua e terra) garantisce la loro affidabilità nella percezione dei *sensibilia propria*. Dall'altro, il *sensus* rappresenta la facoltà animale per eccellenza, ovvero ciò che distingue il mondo animale da quello vegetale e da quello inanimato: in questo senso, esso è certamente necessario alla sopravvivenza dell'animale, ma ne favorisce anche il benessere, aprendogli le porte della *prudentia*. Con la nozione di *prudentia*, Pomponazzi stabilisce un ulteriore confine all'interno del mondo animale, distinguendo gli animali umani da quelli non umani: la *prudentia*, infatti, chiama in causa la memoria, la quale, a sua volta, implica una certa attività razionale. Poggiando su Aristotele, secondo il quale l'essere umano è il più intelligente tra gli animali

¹ POMPONAZZI, *Traité de l'immortalité de l'âme*, p. 79: «Et primum quidem nos simpliciter concedimus, scilicet quod intellectivum et sensitivum in homine identificantur in re. Verum in secundo nos discordamus, quia dicimus quod tale vere et simpliciter est mortale, secundum quid vero et improprie immortale».

(*prudentissimus*) in virtù della sua maggiore sensibilità tattile, Pomponazzi ribadisce ancora una volta lo stretto legame tra tutte le funzioni dell'anima – anche quelle più *spirituali* – e la costituzione materiale del corpo: le migliori capacità intellettive dell'essere umano dipendono esclusivamente da un maggiore equilibrio umorale (*bonitas complexionis*), testimoniato da una migliore sensibilità tattile (per questo motivo, «molles carne sunt apti mente»).

I *sensibilia* rappresentano i primi elementi con cui l'animale si interfaccia nella sua relazione conoscitiva con il mondo naturale. Attraverso i *sensibilia*, la natura si manifesta, diventa percepibile e si presenta all'essere senziente. Il passaggio dai *sensibilia* al *sensus*, dai *pure materialia* al *pure spiritualis*, è certamente mediato, dato che la natura non passa mai da un estremo all'altro: le *species* vengono prodotte dall'oggetto sensibile in modo spirituale, cioè senza che vi sia alcuna riduzione materiale, ed entrano in contatto con gli organi di senso, passando attraverso un medio ben disposto a riceverle; i sensi esterni con i rispettivi organi di senso purificano ulteriormente il materiale sensibile, così che questo possa giungere fino al *sensus communis*, collocato nei pressi del cuore.³ In linea con il pensiero aristotelico, Pomponazzi individua nel cuore il *principium* della vita e della percezione sensibile. Tuttavia, anche al cervello viene riconosciuto un ruolo centrale: esso, infatti, non soltanto ha il compito di mitigare il calore corporeo, proveniente dal cuore, ma permette anche di ricondurre all'unità le molteplici *species* percepite tramite gli organi della vista, dell'udito e dell'olfatto. Il cervello è dunque un *organum* fondamentale della percezione sensibile, capace di svolgere una funzione unificante in rappresentanza del cuore. Tutti ciò è reso possibile grazie agli *spiritus*, la cui materia coincide con la parte più sottile e rarefatta del sangue: essi vengono prodotti dal cuore e tramite i nervi si diffondono per tutto il corpo dell'animale.

L'indagine pomponazziana sui *sensus* e i *sensibilia*, benché fortemente ancorata nel sistema aristotelico, non è altro che l'espressione di un mondo culturale e scientifico – quello precedente al solipsismo cartesiano – nel quale la sensibilità giocava ancora un ruolo unificante fondamentale nel rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*, tra anima e

² ARISTOTELE, *De anima*, 421a25-26.

³ Osimo, f. 77r: «Dico etiam quod fuit necessarium, et non sufficiebat sensus communis, quoniam, si esset solus sensus communis, non perciperet sensibilia, quia, sicut dicit Averroes, hic et in II *De anima*, natura non transit de extremo ad extremum. Cum autem sensibilia in se extra sint pure materialia et sensus communis pure spiritualis, ideo oportuit quod illae sensibilia prius purificentur. Hoc autem fit in sensibus exterioribus, ideo».

corpo, tra metafisica e fisica e tra filosofia e medicina. Ben lontani dal rischio di essere ingannati, i sensi rappresentavano per l'animale (e quindi anche per l'essere umano) la prima finestra sul mondo circostante, cioè il primo e fondamentale momento del percorso conoscitivo. In questa prospettiva, l'intelligibile e il materiale erano visti come costitutivamente legati tra loro, nella convinzione che vi fosse una perfetta corrispondenza tra l'*esse reale* e l'*esse intentionale*.⁴

Come si è cercato di mettere in luce in questo studio, il naturalismo pomponazziano e il suo interesse per la filosofia del vivente non possono essere scissi dal contesto culturale e scientifico dell'Università di Padova e dell'Università di Bologna, dove, ormai da tempo, la filosofia e la medicina erano strettamente interconnesse. Moltissimi furono i medici e i filosofi con interessi di carattere medico che contribuirono alla formazione del pensiero filosofico di Pomponazzi o che ne furono influenzati. Moltissimi erano i testi medico-filosofici ai quali Pomponazzi, tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento, poteva avere facilmente accesso e che utilizzava durante le sue lezioni. Benché forse sarebbe esagerato includere Pomponazzi tra coloro che contribuirono al progresso della scienza medica in epoca rinascimentale, è tuttavia innegabile che egli fosse interessato a questioni di carattere medico – come del resto molti degli aristotelici suoi contemporanei; così come è innegabile che i maggiori medici dell'epoca si siano formati a partire dalla filosofia aristotelica, della quale Pomponazzi era considerato tra i massimi esperti.

Oltre a questo, non bisogna dimenticare che, prima di essere uno dei più celebri filosofi del Rinascimento italiano, Pomponazzi è stato un famoso e stimato *magister* di filosofia naturale, fortemente influenzato dagli interessi e dalle problematiche accademiche e politiche a lui contemporanee. Non è un caso che la sua opera principale, ovvero il *De immortalitate animae*, sia stata pubblicata a Bologna nel 1516. Infatti, il 19 dicembre del 1513 era stata promulgata la bolla *Apostolici regiminis*, con la quale non soltanto si stabiliva che l'anima umana è forma del corpo *vere per se et essentialiter*, immortale e moltiplicata, e si condannava l'interpretazione averroista e quella alessandrista di Aristotele; ma si fornivano anche precise indicazioni sull'insegnamento

⁴ Sulla concezione rinascimentale della percezione sensibile, si veda: GUIDO GIGLIONI, *Sense. Renaissance Views of Sense Perception*, in *Renaissance Keywords*, a cura di Ita Mac Carthy, Legenda, Londra 2013, pp. 13-28.

della filosofia e sull'organizzazione degli studi ecclesiastici.⁵ Ai maestri di filosofia veniva chiesto di rendere manifesta la loro fede cristiana e di trasmetterla in modo persuasivo, rifiutando gli argomenti ad essa contrari. È in questo contesto politico che Pomponazzi pubblica il suo trattato, il cui bersaglio principale, Tommaso d'Aquino, altri non era che il "campione" dell'*Apostolici regiminis*, ovvero colui che meglio aveva attuato il compromesso tra filosofia (Aristotele) e teologia. In quell'occasione, a mio parere, l'obiettivo primario di Pomponazzi, oltre a difendere la corretta interpretazione del testo aristotelico, era quello di ribadire con forza le proprie prerogative di *magister* di filosofia naturale, nonché la sua indipendenza nei confronti di qualsiasi *auctoritas*.

Il legame tra la produzione filosofica pomponazziana e il suo ruolo di *magister*, giustamente sottolineato sia da Oliva che da Nardi, rende ancora più evidente l'importanza storico-filosofica delle *reportationes* dei corsi universitari inediti. In questa prospettiva, la presente ricerca mira anzitutto a fornire, per la prima volta, una panoramica generale dell'*Expositio libelli De sensu et sensato*. Pur tenendo conto dell'intero corso pomponazziano, la mia analisi si concentra soprattutto sulle prime quaranta lezioni, le quali coprono per intero i primi cinque capitoli dell'operetta aristotelica (*De sensu* 1-5, 436a1-445b2). Le ultime tredici lezioni, dedicate alla parte finale del trattato (*De sensu*, 6-7, 445b3-449b1), sono trascritte integralmente nell'appendice 1. Questa scelta è stata dettata dall'esigenza di realizzare un lavoro che potesse coniugare l'indagine storico-filosofica con un'accurata critica testuale, rispettando al contempo i limiti di spazio e tempo imposti da una tesi di dottorato. La soluzione è stata suggerita dalla struttura stessa dell'*Expositio libelli De sensu et sensato*, che può essere idealmente articolata in quattro sezioni: teoria generale della percezione sensibile; analisi medico-filosofica dei *sensus*; studio sui *sensibilia* propri di ciascun senso; questioni specifiche relative alla sensibilità in generale e ai sensibili. Le prime tre parti sono oggetto dell'esame storico-filosofico condotto nel secondo, terzo e quarto capitolo, mentre all'ultima parte è dedicata la trascrizione presente nell'appendice 1, con l'intento di fornire al più presto un'edizione completa del corso pomponazziano.

Nonostante i tanti e meritori studi, sulle *reportationes* pomponazziane resta ancora moltissimo lavoro da fare. A tal proposito, ritengo che sarebbe auspicabile un progetto

⁵ Sulla bolla *Apostolici regiminis* e il suo impatto, si veda: LUCA BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Parigi 2008, pp. 117-149.

che preveda la realizzazione di un sito internet dove poter pubblicare edizioni diplomatiche di ciascuna delle *reportationes* pomponazziane dei diversi corsi. Un lavoro del genere è stato improntato da Burkhard Mojsisch nel sito della «Bibliotheca Augustana» allestito da Ulrich Harsch.⁶ Tuttavia, il sito presenta dei limiti importanti, che lo rendono praticamente inutilizzabile: anzitutto, non è chiaro da quali codici provengano le trascrizioni (c'è una sezione generale, intitolata «Codices manuscripti», ma non un riferimento specifico in ciascun corso); le trascrizioni non sono diplomatiche e, in alcuni casi, presentano degli errori notevoli nello scioglimento delle abbreviature; infine, mancano i riferimenti precisi ai fogli dei manoscritti. Se impostato con le dovute accortezze, il progetto a cui accenno in questa conclusione rappresenterebbe un valido strumento per lo studio delle *reportationes* e potrebbe contribuire alla pubblicazione di tutti i corsi universitari inediti di Pomponazzi.

L'importanza delle informazioni contenute nelle *reportationes* dei corsi universitari pomponazziani non si limita però soltanto al filosofo mantovano. Uno dei tanti meriti delle ricerche condotte da Nardi su questi documenti inediti, è stato, a mio avviso, quello di aver dato nome, corpo e voce ad autori e personalità che, fino ad allora, erano rimaste nell'anonimato. In questo modo, i suoi studi hanno contribuito enormemente non soltanto ad una maggiore comprensione del pensiero filosofico pomponazziano, ma anche, in senso più generale, ad illuminare aspetti decisivi della cultura filosofica e scientifica tardo medievale e rinascimentale. Al contrario, molto spesso gli studiosi, prima e dopo Nardi, si sono focalizzati in maniera quasi esclusiva su Pomponazzi, mettendo in secondo piano tutto ciò che riguardava studenti, amici, colleghi e avversari – un limite che, purtroppo, va riconosciuto almeno in parte anche alla presente ricerca. In questa prospettiva, ritengo dunque che sarebbe fondamentale accompagnare lo studio delle *reportationes* pomponazziane ad un approccio, per così dire, “sociale”, che sappia mettere in relazione il pensiero filosofico pomponazziano con quello di coloro che per anni ruotarono attorno alla sua personalità, costituendo un *network* di relazioni che fa di Pomponazzi un vero e proprio uomo del Rinascimento. Tutto ciò nella convinzione che nessun pensiero, per quanto originale, possa sorgere in maniera completamente isolata.

⁶ Per la pagina dedicata a Pomponazzi nel sito della «Bibliotheca Augustana» si veda il presente link: <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Pomponatius/pom_intr.html> (ultima consultazione: 31/07/2024).

Appendice 1

Si propone di seguito la trascrizione delle ultime tredici lezioni pomponazziane, dedicate alla parte finale del *De sensu et sensato*. Pomponazzi prende qui in esame una serie di questioni affrontate da Aristotele nell'ultima parte del *De sensu et sensato*. Il codice trascritto è il 18. L. 44 di Osimo. Nel margine destro vengono forniti i riferimenti ai fogli. Nella trascrizione sono stati seguiti i criteri indicati nella sezione dedicata alla lista dei segni e delle abbreviazioni. Le note si limitano a segnalare i riferimenti al *De sensu et sensato* di Aristotele (i cui lemmi nel corpo del testo sono stati citati in corsivo) ed altre minime informazioni. I riferimenti testuali precisi, le correzioni e le modifiche inserite da Bonfioli sia nell'interlinea che nei margini sono state aggiunte direttamente nel corpo del testo. I suoi commenti, invece, non sono stati riportati.

LECTIO 41

[f. 62v]

Ultima pars huius libri: de quibusdam dubitationibus.

*Obiciet autem utique aliquis.*¹ Expedita materia de sensibilibus, scilicet quid <sint> odos, color, et sapor – de audibili autem in secundo *De anima*, de tactu vero in secundo *De generatione*. Movet modo Aristoteles tres quaestiones utiles ac necessarias non solum huic libro, verum etiam toti philosophiae. Et pars difficillima est, quoad textum et sententiam. Prima igitur quaestio est, quia dictum est de qualitatibus sensibilibus, scilicet colore, sapore et odore, cum istae sint qualitates materiales extensae ad extensionem materiae, et cum praesupposuerit Philosophus supra in capitulo de colore quod nulla datur magnitudo insensibilis, vult modo nunc scire Aristoteles: numquid, sicut magnitudines

¹ *De sensu*, 445b3.

dividuntur in infinitum, ita etiam dividantur qualitates sensibile inexistentes illis magnitudinibus, sicut quando dividitur paries simul dividitur albedo ei inexistens.

*Aut impossibile.*² Et si isti novi interpretes clariores sint, tamen quia expositores textum antiquum exponunt et quia fidelior [*sic fidelius*] est, lego ipsum. Arguit igitur Philosophus ad utramque partem quaestionis propositae. Et primo ad partem negativam, videlicet quod illae qualitates non dividantur in infinitum sicut quantitates. Et ratio Philosophi est haec: si qualitates sensibiles dividerentur in infinitum, sequeretur quod esset aliquis sensus infinitae perfectionis, quoniam daretur aliqua qualitas infinite parva quae posset sentiri. Sed quanto a minori potest pati sensus, tanto perfectior est. Igitur si ab infinite parvo sensibili potest pati, ergo infinite perfectus est. Vel sic deducatur ratio, et magis secundum litteram: si in infinitum divideretur qualitas sensibilis, sequeretur quod posset sentiri unumquodque sensibile sub quacumque parva quantitate esset. Hoc autem reliquit pro manifeste falso, ergo. Quod autem sit falsum illud consequens patet, quoniam aliqua sunt ita parva ut sentiri aliquo modo sensu nequeant. Oportet autem consequentiam deducere, quia si non sequatur, accipias tu unam qualitatem ratione exiguitatis, cuius sensus non possit immutari. Tunc quaero, an illa qualitas sit sensibilis vel non. Non est dicendum quod non, quia tunc non esset qualitas sensibilis. Si sit sensibilis, ergo a sensu percipi potest cum sensibile referatur ad sensum, et tamen est sub paucissima quantitate. Ergo datur aliquod sensibile quod sub paucissima quantitate percipi potest. Subiungit autem *impossibile enim album*,³ ubi videre meo addit hanc particulam quasi confirmando rationem factam, et dicit si impossibile est igitur videre qualitatem sub parvissima quantitate, ergo non dividitur qualitas secundum quantitatem in infinitum.

*Si enim non sit.*⁴ Arguit Philosophus ad aliam partem. Si enim dicas quod qualitas sensibilis non dividitur in infinitum, sed bene quantitas, dicit Philosophus, sequitur aliud inconueniens, scilicet quod corpus naturale componeretur ex non sensilibus, ergo corpus naturale esset corpus mathematicum. Nam corpus mathematicum est illud quod componitur ex insensilibus, nam abstrahit a materia sensibili. Consequens autem falsum est, quoniam corpus naturale est cum materia sensibili, mathematicum autem sine. Consequentia deducitur, quoniam si corpus dividatur, puta in mille partes, qualitas autem

² *De sensu*, 445b6.

³ *De sensu*, 445b10.

⁴ *De sensu*, 445b11.

non, sed tantum in 100, erit igitur devenire ad aliquas partes illius corporis quae carebunt qualitate sensibili, ideo.

*Amplius cui.*⁵ Adducit ad hanc partem secundam rationem, quia dictum est quod in aliquibus partibus illius quantitatis non erit qualitas. Si dividatur secundum quantitatem, aut ergo cognoscemus illam quantitatem carentem qualitate, aut non. Non est dicendum quod non, quia nihil sciremus de illa quantitate. Si sic, quo modo ergo cognoscetur in sensu vel intellectu. Non sensu, quoniam sensus cognoscit tantum ea quae habent qualitates sensibiles, neque intellectu, quoniam intellectus non cognoscit nisi universalialia, quae secundum Philosophum existunt in singularibus et nihil sunt extra illa, quicquid velit Plato. Igitur non potest intellectus cognoscere nisi cum sensu. Nam deficiente sensu, inquit Philosophus I *Posteriorum*, capitulo 14, deficit inductio, et deficiente inductione deficit scientia, quae habet per ipsum sensum. Ergo a nullo poterit cognosci, et per consequens non debet poni.

| *Sed si hoc habent.*⁶ Iste locus potest multis modis exponi. Tamen mihi placet in hac parte [f. 63r] sententia Divi Thomae. Si quis igitur dubitationi motae responderet quod quaestio haec praesupponit unum falsum, videlicet quod, quantus dividatur in infinitum, immo est devenire ad partes indivisibiles ex quibus efficitur compositum, sicut dicebat Democritus et Leucippus. Contra hoc, dicit Philosophus, stante supposito quaestio non erit soluta. Sed suppositum stat, quoniam ostensum est in VI *Physicorum* contra illos: omnem quantitatem esse in infinitum divisibilem, ergo.

*De solutione autem.*⁷ Proposita fuit quaestio, utrum qualitates dividantur secundum quantitates in infinitum. Dicit Philosophus, satisfatientes huic quaesito duo declarabimus: unum ex principale intento, scilicet quaestionem iam motam; et aliud ex incidenti, scilicet utrum species sensibilium sint infinitae, exempli gratia, an species colorum sint infinitae, quoniam hoc habet magnam affinitatem cum quaestione proposita. Nam sunt ambe duae divisiones quantitatum sensibilium. Una tamen est divisio accidentalialis, alia est essentialialis. Est enim divisio essentialialis qualitatis sensibilis in suas species; accidentalialis vero divisio est cum dividitur ratione quantitatis. De prima igitur breviter se expedit Philosophus, quod species colorum non sunt infinitae similiter et aliorum sensibilium, quoniam omnia quae terminis clauduntur finita sunt; sed species colorum clauduntur terminis, ergo. Maior

⁵ *De sensu*, 445b15.

⁶ *De sensu*, 445b17.

⁷ *De sensu*, 445b20.

patet, quoniam de ratione finiti est claudi terminis. Si autem dicas, bene possunt extremae esse finita, sed intermedia esse infinita. Sed contra habet Philosophum I *Posteriorum*, capitulo 15, et V *Physicorum*, textu 19, 22, 52, atque implicat: nam si media sint infinita, numquam posset deveniri ad extrema, quia infinitum non potest pertransiri ex VI *Physicorum*. Minor probatur, quia ubicumque est quantitas, illa clauduntur terminis; sed inter species sensibilium est quantitas, ut patet, ergo. Maior patet quoniam contraria sunt illa quae maxime distant, sed distantia est inter duos terminos, ergo.

*Continuum quidem igitur.*⁸ Soluta quaestione incidentaliter et breviter quod species sensibilium non sunt infinitae, de quo tamen dubitabimus, et hanc quaestionem supra relinquimus, restat modo solvere aliam principalem: numquid qualitates etc. Dicit ergo Philosophus: praesupponemus prima de ipso quanto quod illud potest dupliciter dividi. Uno modo ad infinita aequalia; alio modo ad infinita inaequalia. Pro quo scire oportet ex III (capitulo 59) et VI *Physicorum* quod quantitas potest uno modo dividi in partes inaequales, ita ut semper pars dividens sit minor in duplo parte divisa, et hoc modo bene possibile est illam dividi in infinitum. Alio modo in partes equales ita quod partes divisae semper sint aequales et hoc modo impossibile est dividi in infinitum.

*Quoniam ergo passiones.*⁹ Diximus quod continuum dividitur ad infinita inaequalia, non autem ad infinita aequalia. Advertatis modo quod quando fit divisio ad infinita inaequalia, illa est divisio in potentia, quia est partium quae de se actu existere nequaeunt, neque deus posset facere quod separatae de se existerent. Quando vero dividitur ad finita aequalia, est divisio actualis, scilicet partium quae de se separatae existunt. Cum igitur quaeris, utrum qualitates etc. Dico quod sic, sed nota quod, sicut quantitas dividitur in partes in actu et partes in potentia, ita etiam qualitates sensibiles, et partes actuales finitae sunt, potentiales autem infinitae.

*Et propter hoc.*¹⁰ Dixit quod, sicut dividitur continuum, ita qualitates quae sunt in continuo, et quemadmodum sunt ibi aliquae partes actuales et aliquae potentiales, ita ibi. Et notetis inquit quod ibi est unum aliud quod docet experientia, et habetur IX *Metaphysicae* (textu 20), quod eorum quae sunt in potentia non potest haberi cognitio, quoniam omne quod cognoscitur, cognoscitur secundum quod est in actu. Etsi aliquo modo cognosci possunt, sicut fatiunt isti Astronomi, hoc est pro quanto habent esse in

⁸ *De sensu*, 445b27.

⁹ *De sensu*, 445b29.

¹⁰ *De sensu*, 446a1.

suis causis veris et certis, sed bene cognoscitur partes quae habent esse in actu. Modo ad
| propositum, cum in continuo sint aliquae partes in actu, aliquae in potentia, non mireris, [f. 63v]
inquit, si in continuo sint aliquae partes quae secundum se non videntur, sicut, si
praesentetur oculo granum milii, non videbit ille decimam millesimam partem actu, sed
tamen in potentia, sicut ibi est solum in potentia et non in actu. Similiter est in melodiis:
non enim potest audiri dyesis actu, sed solum inexistenti toti sono; est enim dyesis
minimum in ipso sono.

*Similiter autem in aliis.*¹¹ Divus Thomas hic multum vadit ad litteram. Albertus autem
nihil intellexit. Quia igitur Philosophus exemplificavit in visu et auditu, ne aliquis crederet
hoc esse verum solum in illis. Ideo dicit, ego volo quod etiam ita sit in aliis sensibilibus,
quod aliqua sunt ita parva quod actu per se existere nequeunt, sed solum in ipso toto,
quoniam omnium sensibilibus est assignare minimum. Et enim inest, dicit quod, quando
una pars inexistit toti et non separatur ab illo, est ibi in potentia. Quando vero separatur
est in actu.

*Separatae autem tantae.*¹² Diximus quod sunt aliquae adeo parvae ut separatae sentiri
nequeant, sed solum in potentia in ipso toto. Hic autem aliquis credere posset quod illae
partes parvae ideo dicuntur sentiri in potentia, quia sunt in ipso toto, etsi separatae existunt
a toto actu, sentiri possent. Hoc vult remanere Aristoteles hic iudicio meo. Dicit ergo bene
verum est quod omne quod sentitur in toto sentitur in potentia. At non est verum quod,
omne quod in potentia sentitur, ideo sentitur in potentia, quia est in toto immo etiam
aliquando sentitur aliquid in potentia, quia non potest ex se separate existere, sed si
separaretur non posset stare, verum corrumpetur.

LECTIO 42

*Quin immo quoniam.*¹³ Ista pars potest multis modis exponi, quos omnes adducam quos
scio. Et primo expositionem Divi Thomae, quae clarior est et subtilior. Nam omnibus
praeferendum est Divus Thomas, in brevitate et claritate, quod non parum iudico. Ut
tamen melius pateat quod volo dicere, repetam quaedam dicta superius. Nam haec pars
illi connectitur, sed non potui perficere. Dicimus in continuo esse aliquas partes in actu et
aliquas partes in potentia. Partes in actu per se sentiuntur. Partes autem in potentia sunt

¹¹ *De sensu*, 446a4.

¹² *De sensu*, 446a7.

¹³ *De sensu*, 446a10.

partes quae sunt minores minimis, et haec non sentiuntur per se, sed in toto. Numquid vero dicantur senti in potentia, quia sunt in toto, etsi essent separatae possent actu senti. Dixit Philosophus quod non, et unam rationem adduxit, quia illae partes, si separarentur a toto, non possent per se stare, sed converterentur in continens et corrumperentur.

Dicit modo: *quin immo*. Secundum Divus Thomas, quia dictum est quod illae partes separatae non possent stare, ideo non possunt per se senti. Dicit modo quod, etsi etiam illae partes possent de se stare adhuc non possent senti, non ex ratione sui, sed ratione virtutis sensitivae. Quae autem sit ratio, dicit ipse, pro quo oportet hic reiterare quod dictum est supra in praeterita lectione, videlicet quod quando virtus passiva ad minora convertitur et pati potest perfectior est. Aliud etiam dicit oportet scire, scilicet quod virtus visiva est determinata ad unum certum visibile quod minus non posset videre. Non autem in infinitum praetenditur, quia omnium verum naturalium est determinatus terminus. His stantibus dicit quod Aristoteles vult hoc dicere. Esto etiam quod istud sensibile per se staret sic divisum ad infinitum adhuc non posset videri, quia virtus non potest se ad infinitum extendi, ut iam suppositum est, ita quod, etsi illud sensibile in infinitum partitum posset per se stare adhuc non posset videri, non ex ratione ipsius sensibilis, quia illud esset, sed ex ratione virtutis sensitivae, quae ad infinitum non potest protendi. Haec expositio, etsi sit viri maximi, mihi tamen nulla videtur. Et primo, quia non habet partes expositivas. Nam, etsi in se vera sint quae dicit Divus Thomas, nullo tamen pacto possunt aptari litterae et intentioni Philosophi, sicut patet intuenti verbae Aristotelis. Sed quid de verbis | Philosophi contendimus.

[f. 64r]

Secundum enim expositionem Thomae, Philosophus ponit differentiam inter sensibile et potentiam, quia sensibile potest dividi ad infinitum, non autem potentia sensitiva. Sed ut apparet ex intentione Philosophi magis facit oppositum, quia ostendit similitudinem inter potentiam et ipsum sensibile, quia dicit quod, sicut non datur sensibile infinitum, ita non potest senti sensibile infinitum, et sic non vadit Divus Thomas ad litteram. Secundo ei contradicit. Et videatis quam male dicat. Nam dicit ipse quod, quantumcumque sensibile divideretur ad infinitum, quia tamen potentia non extenditur ad infinitum, ideo non posset senti. Modo ego vellem ob ipso scire cum dicit, quod sensibile dividitur in infinitum et non potentia, de qua divisione loquatur et de qua augmentatione, an naturali vel metaphysica. Si de augmentatione naturali, male dicit et contradicit sibi ac Aristoteli, quoniam, etsi verum sit quod potentia non augeatur in infinitum, neque etiam ipsum

sensibile, quoniam omnium rerum naturalium determinata est ratio augmenti et decrementi apud Philosophum. Si metaphysice, etiam virtus illo modo augetur in infinitum, sicut sensibile metaphisico dividi potest in infinitum, quia sicut habetur IV *Physicorum* capitulo de vacuo, et in I *Physicorum*, raritas et densitas augentur in infinitum metaphysice, et ideo hoc argumento videre meo concludit in se contra Divus Thomas. Amplius ego dubito de quo dixi etiam heri, quod ipse et Alexander, et alii videntur hoc concedere, quod sit aliquod sensibile infinite parve [*sic* parvum] quod potest videri quantum est de se, sed non ratione potentiae. Hoc enim videtur impossibile quod in natura detur aliquod activum cui non correspondeat suum passivum in natura. Et contra hoc arguit Philosophus I *Coeli*, in fine, contra Platonem, dicentem quod mundus de se est generabilis et corruptibilis, perpetuatur autem ab alio. Et ibi dicit Commentator in commento, impossibile est secundum naturam dari activum in natura sine suo passivo naturali et econtra etiam.

Relicta igitur expositione Divus Thomas, ponit iste Leonicus duas expositiones, quas dicit esse Alexandri, ut patet ibi ab ipso in fine capituli, ubi cum viderit se multa inaniter loquitur. Dicit haec ex Aphrodisaei sententia, licet nimis prolixi fuerimus, et profecto ego bene habeo sententiam ipsius quam dicam nunc. Tamen nescio quid ipse voluerit dicere et quomodo aptet quae dicit ad sententiam Philosophi. In summa igitur haec est prima expositio, quia Aristoteles dixit quod illae partes minores minimo, si separentur, non possunt per se sentiri, quia per se stare nequeunt. Modo hic vult dicere Philosophus quod, si etiam istae partes separatae remanerent adhuc ex se solis non possent videri per se, sed potestate tantum in ipso toto, quoniam non quaelibet pars est per se sensibilis, ita quod vult dicere quod, sicut illae partes separatae non possunt videri, quia non possunt stare, ita etiam de se sumptae in illo toto nequeunt de se videri. Sed si unquam inveniatis quod Aristoteles haec voluerit dicere et non magis oppositum, ego patiar fieri pronus. Praeterea nescio quid velit probare et ad quod propositum haec faciant.

Praeterea per quid probat istud quod etiam non separatae non possunt videri, nisi probet per econtra notum, et ideo ipse dat aliam expositionem, ubi multa verba consumit et inquit quod cum Aristoteles probasset quod illa pars non potest de se videri, quia non potest stare. Hic modo dicit quod si etiam posset per se stare adhuc non posset videri, quoniam ita est de potentia visiva sicut est de visibili. Sed potentia non percipit excessum unius potentiae super alteram. Ergo neque etiam illum excessum illius sensibilis in parvitate.

Quod sic declarat, sit potentia A perfectior potentia B tunc oportet, si A debet esse perfectior, quod excedat B in aliquo. Nominetur ergo ille excessus unius gradus, modo dicit quod, si ille excessus de se sumeretur non posset sentiri, sed simul cum toto facit ad sensationem totius de se autem sumptus nequit sentiri. Ita etiam illud parvum sensibile de se sumptum nequit sentiri, sed sumptum cum toto bene facit sensationem totius. Sed esto quod Aristoteles hanc sententiam vellet, ego non video quid probet, et falsa est. Primo quia falsum est potentia visiva non possit sentire excessum unius potentiae ad aliam, quoniam | ego accipio unum excessum magnum qui erit potentiae perfectissimae visivae [f. 64v] ad debilissimam, ubi cum sit magnus non est dicendum quin sentiatur. Praeterea accipio unum sensibile quod, quando est in toto, est sensibile in potentia, sed quando separaretur, posset esse ita magnum quod sentiretur, ideo.

Quare ego dixi quod ista pars difficillima est. Et mihi dixit Cardinalis Gaieta se non scripsisse<t> super hoc libro, quia non intelligit hanc partem. Attamen ego dicam aliqua quae si bona sint, laudetur deus. Sic igitur superior dicendum esse, quod quia Aristoteles dixit quod illae partes minores minimo non sentiuntur actu, sed in potentia in ipso toto, non autem separatae, quia corrumperentur. Modo vult dicere, pro quo debetis scire quod sensus et sensibile proportionantur, et quod de uno dicere etiam de alio. Unde si sensibile dividitur infinitum etiam potentia, etsi sensibile dividitur aliquo modo in infinitum, eodem modo etiam potentia. Et quomodo sensibile dividitur ad finitum, ita etiam potentia sensitiva. Modo sensibile dividitur in infinitum mathematicae, ita etiam sensus, quoniam sicut dicit Averroes III *Physicorum*, <textu> 63, res mathematicae dicuntur secundum imaginationem. Naturaliter autem sensibile non dividitur ad infinitum, ita neque sensus. Hoc modo stante dicit Philosophus quod illa pars minor minimo non potest per se sentiri, tum quia si separaretur converteretur in continens. Tum etiam inquit modo in praesenti parte, non mireris si non potest sentiri, quia illa potentia secundum naturam non est in infinitum augmentalis. Ergo etiam sensibile non potest habere excessum infinite parvum secundum naturam. Et quia illud sensibile mathematicae in infinitum dividitur, et sic sentiri potest, quia scilicet ei non repugnat sentiri, ita potentia potest mathematicae crescere ad infinitum, quia non repugnat ei sentire illud. Haec ego dicerem quae aperta et vera sunt, etsi forte non multum sint ad intentionem Philosophi. Breviter mihi videtur quod faciant unam novam rationem, et huic consonat nostra littera in principio, dicens: *quin immo*.

*Quod quidem igitur.*¹⁴ Tunc epilogat dicens iam enim dictum sit quod quaedam magnitudines sunt de se visibiles et quaedam non, et quomodo sint visibiles in actu et in potentia.

LECTIO 43

*Cum autem utique.*¹⁵ Quia dixerat Philosophus, solvens quaestionem, quod in continuo sunt partes minores minimo, quae per se sentiri nequeunt, tum quia non possunt per se existere, tum quia sunt in toto in potentia, ideo in potentia sentiuntur in ipso toto. Aliae vero partes aequales minimo et maiores possunt per se sentiri. Hic autem colligit Philosophus, quod breviter partes quae actu sentiri non possunt, sunt infinitae, quae autem actu et separate sentiri possunt sunt finitae, sive sint species colorum aut saporum aut aliorum sensibilium.

Examen de prima dubitatione Philosophi

Quemadmodum dicunt medici, et optime, multum comedere non facit homines fortes, sed esus cum digestionem. Ut igitur digeramus ea quae comedimus, et omnia quae diximus more nostro, bene examinemus. Videre oportet quid voluerit Aristoteles de quaestione quam movit. Nam, sicut dicunt expositores, Aristoteles hic tangit dubitationem, quia superius promisit nobis declarare, quod omnis magnitudo est sensibilis, et nulla datur insensibilis, ut patet ab eo supra capitulum de colore contra Democritum. Quid igitur vult de hac re? Sicut dicit Divus Thomas, et iste Leonicus, insequutus Alexandrum, Philosophus hic concludit quod omnis magnitudo est sensibilis, aut secundum se, aut coniuncta alteri. Sic quod in omni magnitudine data, si sit naturalis, erit aliqua qualitas sensibilis, sive solitarie, sive cum alio, quoniam sunt aliquae partes quantitatis quae sunt ita parvae ut de se non possint movere sensum, et ideo non dicuntur per se sensibiles, sed solum cum altero. Aliae vero sunt quae de se possunt movere sensum, ideo de se sensibiles sunt. Haec vult Philosophus | ex quo patet quod, cum Philosophus arguit contra [f. 65r] ponentes magnitudines insensibiles, sicut fuit Democritus, oportet quod probet de qualitatibus secundum se, et de qualitatibus quae in alio solum sentiri possunt. Sic Democritus posuerit illa corpuscula esse insensibilia de se, et cum alio, etiam accepta et contra haec arguat Philosophus. Haec dicunt isti.

¹⁴ *De sensu*, 446a15.

¹⁵ *De sensu*, 446a16.

Sed mihi videtur falsa sententia istorum. Et primo, quia volunt Aristotelem arguere Democritum in hoc quod ponebat illa corpuscula non esse sensibilia secundum se, neque cum alio. At hoc falsum, et contradicit Philosopho, quod Democritus posuerit illa corpuscula non esse sensibilia cum alio, licet bene secundum se voluerit ea habere aliquam qualitatem sensibilem. Et hoc apparet ex Philosopho capitulo de coloribus, ubi dicit *contingit quidem enim albo et nigro*.¹⁶ Ubi vult dicere quod illa corpuscula, sicut album et nigrum de se accepta bene nequeunt videri, sed sibi comixta videntur, ideo.

Johannes Gandavensis vidit hanc difficultatem in ultima quaestio (XXX, in fine) qua facit supra hoc capitulo, et dicit quod illa corpuscula bene erant qualificata. Hoc enim negari non potest secundum Democritum, si plura simul iungantur. Sed quia non sentiunt per rationem propriam proprii coloris albi vel nigri, sed ratione unius coloris medii, ideo non dicuntur habere qualitatem sensibilem. Sed haec est una fuga, quoniam illud bene verum est quod dicit, si sint duo corpuscula, quorum unum sit album et aliud nigrum. Sed si sint duo alba vel duo nigra simil coniuncta, tunc videbuntur ratione proprii coloris. Et ideo dubium est quid voluit dicere Aristoteles.

Dico, salvo meliori iudicio, quod Aristoteles arguit hic contra Democritum, quod nulla potest esse quantitas per se stans, quae non possit videri. Sed quia Democritus posuit illa corpuscula per se stantia, quae percipi non possunt a visu, ideo bene arguitur a Philosopho. Ita quod Philosophus intendit hanc quaestionem, omnis magnitudo actu separata stans potest sentiri; sed illa corpuscula sunt huiusmodi, ergo. Et quod haec sit mens Philosophi, patet ex multis. Primo quia non apparet alius modus salvandi Aristotelem. Nam, ut diximus, ille Divi Thomae et Alexandri non valet, et minus ille Johannis. Etiam quia apparet intuenti textum Philosophi hoc. Nam dixit Philosophus quod continuum est divisibile in partes in actu, et partes in potentia, et quia partes quae actu stare possunt per se possunt sentiri. Item pro hoc videatis Averroes (adduco enim Averroes pro me, sicut Aristoteles saepe pro se citat antiquos), VIII *Physicorum*, commento 23, ubi dicit quod omne minimum potest per se videri, quia omne minimum per se stare potest. Sed ultra auctoritatem est etiam ratio, quoniam cuicumque competit per se esse, competit per se operari, cum nulla operatio dissentiat ab essentia (*Metaphysicae* IX, capitulo 7). Sed sentiri est propria opera operatio sensibilis. Ergo si sensibile potest per se stare, poterit per se sentiri. Cum autem Democritus posuerit

¹⁶ *De sensu*, 439b19-21.

oppositum, scilicet esse corpuscula de se stantia, sed de se non posse videri, ut patuit capitulo de colore, ideo bene arguitur a Philosopho. Praeterea, ut supra dixi, istud est unum axioma apud Philosophum, quod cuilibet potentiae activae correspondet passiva, quicquid sit apud Platonem. Ideo, si sit sensibile actu separatum, debet de se posse actu senti. Si potentia sit sensibile, debet potentia senti posse. Quo sit, cum Divus Thomas in lectione praeterita dicebat, esto quod illud continuum esset divisibile in infinitum, et quantum est de se possit senti, non est tamen potentia a qua possit senti. Apparet equidem quod, naturaliter loquendo, ipse male dixit, quia posuit potentiam activam, cui non correspondeat activa in natura. Quamcumque, sophystice loquendo, possit sustineri Divus Thomas, sicut ista conditionalis: si tantum pater est, ergo tantum pater est; et si tantum pater est, ergo non tantum pater est, quia impossibili posito in esse sequitur quodlibet.¹⁷ Ita etiam hic, ex ante impossibili, scilicet quod datur sensibile minus minimo, sequitur quod erit sensibile, et quod non. Sed tales modi loquendi mihi non placent. Quod autem dicebat heri Furnus noster (quod potest videri minus minimo, quia accipiatur minimum visibile, cuius medietas sit alba et alia nigra, et lateat pars nigra, tunc videbitur pars alba quae erit minor minimo, ideo) hoc nihil valet, quia ego dicam quod illa pars alba erit minimum, quoniam non oportet quod omnia minima sint aequalia.¹⁸ Verum aliqua sunt maiora, et alia minora, secundum quod sunt diversarum naturarum, ideo. |

Alia est dubitatio quam supra pollicitus sum: numquid species sensibilibus sicut colorum, saporum et aliorum sint infinitae vel finitae. Quare enim disputabilis, quoniam Averroes hic in *Paraphrasi* dicit quod species colorum sunt prope infinitae. Theophrastus etiam in VI *De causis plantarum*, capitulo 3 vel 23, dicit quod colores sunt fere infiniti et nullus potest scire numerum eorum, quoniam colores intermediarii fiunt ex mixtione extremorum insimul; sed infinite possunt esse mixtiones, quas nos discernere non possumus, ideo. Hoc etiam dicit Plato in *Tymeo*, et apparet experientia: nam videmus quod solum in coloribus [n.l. bisis seu tinaceis] tot sunt varietates, ut vix percipi possint. In oppositum est Philosophus quod tamen 7 sunt species colorum. [f. 65v]

In hac quaestione multi sunt modi dicendi, tamen adducam unum qui mihi placet. Credo igitur ego re vera quod sint tantum 7 vel 8 species colorum, sed unaquaeque species habet multos modos, sicut etiam videmus in unaquaque specie animalium diversa sunt animalia,

¹⁷ Su questo sofisma, si veda: STEN EBBESEN, “*Si tantum pater est non tantum pater est*”: An English Sophisma from the Later Thirteenth Century, «Vivarium», 2-4/53 (2015), pp. 336-352.

¹⁸ Su Gianfrancesco Forno, si veda *supra*, p. 33, nota 96.

ut apparet in canibus, ubi aliqui sunt parvi, aliqui magni et alii medii. Ita etiam in hominibus et in omnibus aliis. Et ideo forte computando modos cum specibus erunt infiniti colores, sicut dicunt Averroes et Theophrastus, cui magis credendum est in hoc. Sed in re sunt tantum 7 vel 8, ut supra ibi dictum est. Ad rationem autem Theophrasti, quia infinite sunt mixturae, dico quod non quaelibet mixtura variat species, sed tantum modum, verum ad speciem requiritur tanta et talis mixtura. Sed dices quanta est illa mixtura quae facit ad speciem, ego nescio. Hoc etiam nescivit Plato, ut apparet in *Tymeo*, ubi dicit, scimus enim quod in hoc mundo sunt multae mixturae elementorum, sed quanta et quae requiratur ad generationem alicuius non possumus scire. Quod autem hic dicit Philosophus [*n.l.* col. 14], probando quod illae species sint finitae, quia quorum extrema finita sunt, etiam intermedia, sed extrema specierum sensibilium sunt finita, ergo.

Dicunt Johannes, ex Alexandro, et etiam Leonicus quod haec ratio Philosophi non probat simpliciter quod species sensibilium sint infinitae, sed tantum de illius quarum extrema sunt contraria, et non omnium sensibilium extrema sunt contraria. Quae autem sit ratio simpliciter, hoc ostendens, dicunt ipsi ex Alexandro, quod est haec: si species colorum essent infinitae sequeretur quod unum infinitum esset maius alio; consequens autem impossibile est, quia hoc implicat, nam si unum infinitum excedat aliud, puta A excedat B, oportet quod A terminet et claudat B in aliquo puncto, et si claudit B, ergo B non erit infinitum. Deducunt autem consequentiam hoc modo, quia si species sint infinitae, cum autem individua sint plura specibus, ergo infinitum in individui erit maius illo in speciebus. Sed, si ratio Alexander quicquam valerit, sequeretur quod apud Philosophum daretur unum infinitum maius alio. Nam secundum ipsum mundus est aeternus, ergo anni sunt infiniti et cum plures sint dies quam anni, ergo. Si solvant, quod bene verum est quod anni sunt pauciores diebus in re finita, sed non in re infinita, quia in infinitis unum non est maius alio; sed si ista responsio valeat, valebit etiam pro me ad argumentum Alexandri, ut patet, ideo.

Esset autem hic discutiendo illa quaestio, numquid dentur minima ex natura intrinseca vel tantum ex natura extrinseca. Sed quoniam hanc diffuse multotiens feci et maxime supra primo *Physicorum*, ideo potest eam quilibet ibi videre, ubi breviter ego tenui quod in unaquaque re naturali dentur minima et ex natura sua intrinseca.

Secunda dubitatio Philosophi.

*Obiciet autem utique aliquis igitur.*¹⁹ Expedita prima quaestione Aristoteles aliam movet, quae magis difficilis est prima in re et in sententia, licet quo ad verba non sit ita intricata: numquid sensibilia, quomodocumque fiunt prius perveniant ad medium quam ad extremum, an simul. Ita quod si ego videam unum visibile, utrum species illius visibilis quod distat a me prius causetur in intermedio postea | in oculo meo vel simul in oculo meo et in intermedio? Et si aliquis existens prope illud visibile prius percipiat illud quam [f. 66r] ille qui est remotus? Et dixit Philosophus quomodocumque fiat sensibile, quia sicut scitis ex II *De anima* et ex hoc libro, duo sunt modi sensationum: unus democriticorum, quod organum perveniant aliqua corpuscula realiter immutantia ipsum; alius est quem tenet Aristoteles, quod visibile prius alteret partem medii proprinquam, quae, alterata, alteret aliam, et tandem ipsum oculum. Quomodocumque autem fiat istud sensibile sive per contactum sive alio modo, dicit Philosophus, est haec dubitatio, et difficilis.

*Quemadmodum odor videtur.*²⁰ Quod visibile prius perveniat ad medium quam ad extremum, nunc argumentatur Philosophus inductione, auctoritate et ratione. Primo quidem igitur inducendo, quia nos videmus quod propinqui prius odores et sonos percipiunt quam remoti. De odore enim patet, quoniam si quis faciat crepitum in ano, statim percipit illum odore; non autem ita cito qui magis distans est. Unde in communi proverbio solet dici: “chi prima la [n.l. sentu], del suo cul è [n.l. nesu]”.²¹ De sonis etiam patet ex experientia, et est argumentum Philosophi, quoniam apparet apud istas lotrices quae lavant pannos et apud eos qui scindunt ligna: si quis fuerit a remoto, et videat illum, bene statim videbit istum, sed nisi per aliquantulum morae percipit sonum citus; at qui in propinquo est statim illum sentit. Tacuit autem hic Philosophus de visu et tactu. De viso enim, quia pari modo potest ostendi sicut de auditu et olfatu. De tactu autem, quia notum est cuilibet, quoniam prius calefit qui est propinquior igni quam remotior. De gustu autem similiter videtur dicendum <esse>, cum sit quidam tactus, sed de his postmodum dubitabimus. Haec enim quaestio est necessaria valde in philosophia. Littera autem hic

¹⁹ *De sensu*, 446a20.

²⁰ *De sensu*, 446a26.

²¹ In Parigi, f. 95r, si legge: «Unde in communi proverbio solet dici: “chi prima la [n.l. sentu], del suo culo è [n.l. nescu]”».

corrupta est. Non enim debet esse littera *grave*, sed debet sic stare: *posterius ergo ne ita venit ictu visibile et lumen*.²²

Quaemadmodum et Empedocles.²³ Cum declaravit propositum inductive, declarat modo auctoritate, quia etiam Empedocles fuit huius sententiae. Dixit enim quod lumen solis prius pervenit ad medium quam ad visum, aut ad terram.

Putabitur autem utique.²⁴ Arguitur hic ratione, quod sensibile prius pertingat ad medium, quoniam si in uno extremo sit visibile et in alio visus, inter quae ambo sit tenebra, si inducatur lumen, non transit subito lumen de extremo ad extremo nisi prius per medium. Primo enim in uno instanti inducitur in una parte magis propinqua, in alio instanti in alia. Ergo in tempore fit. Sed omne tempus est divisibile ex VI *Physicorum*, ergo prius tempore fit in parte magis propinqua, posterius vero in magis remota, ideo.

Et si omnes simil audit.²⁵ Postquam Philosophus argumentatus est quod sensibile prius perveniat ad medium, vult modo hinc remove falsam respondentem [*sic responsionem*] quae posset dari, videlicet quod sensationes fiuntur in instanti. Quod autem dictum est, habet veritatem in his quae successive fiunt, non autem in his quae fiunt in instanti, quia in illis non est prius et posterius: haec est sententia Philosophi. Attamen Philosophus habet alia verba, pro quo debetis scire ex VI *Physicorum* quod ea quae fiunt successive prius producuntur quam sint producta. Quae autem fiunt subito, simul producuntur et producta sunt, sic quod in illis produci non praecedit productum esse. Et hoc est dictum commune, quod in illis quae fiunt in instanti simul sunt fieri et factum esse. In successivis autem fieri est ante factum esse. In hoc igitur stat solutio, quia sensatio fit in instanti, ideo non habet prius et posterius: haec dicit Philosophus. Verum est quod quidam, sicut fuit Petrus Mantuanus in suo *De ultimo instanti*, nititur arguere contra Philosophum, quod in subito generatis non sint simul fieri et factum esse, sed adducit quasdam rationes sophysticas et frivolas.²⁶

Tamen nihilo minus quaemadmodum.²⁷ Solvabatur enim sic dubitatio, quod vera est ratio in his quae habent veram generationem, quorum fieri | est ante factum esse, non in his [f. 66v]

²² Nell'edizione Vernia si legge: «Proprius enim pius sentit aliquid odorem, et sonus posterius ictu venit grave ita et visibile et lumen» (VERNIA, *De sensu*, sig. J3va). Cfr. *De sensu*, 446a24-25.

²³ *De sensu*, 446a26.

²⁴ *De sensu*, 446a28.

²⁵ *De sensu*, 446b2.

²⁶ Su Pietro da Mantova, autore di un *Tractatus de primo et ultimo instanti*, si veda: GIUSEPPE GARDONI, *Pietro da Mantova*, «DBI», 83 (2015), pp. 508-509.

²⁷ *De sensu*, 446b4.

quorum fieri est cum facto esse. Modo dicit Philosophus quod hoc nihil valet, quia quomodocumque fiat sensatio, seu in instanti vel successive, hoc docet experientia, quod prius sentiunt qui propinqui sunt quam illi qui sunt remoti. Et quia hoc magis patet in odore, vult declarare istud de ipso sono et inquit quod hoc apparet in transfiguratione sermonum seu litterarum, sicut quando praeco fortiter clamat, puta “Christus”, sic dicendo, si aliquis fuerit propinquus intelligit verba formaliter, sic “Christus”, qui autem est longiquo, licet audiat verba, non tamen intelligit verba formaliter, sed transfigurat verba et forte, sic intelligit “chito”, et tunc dicitur transfigurare verba ex distantia, quia aer transportatur, modo qui propinquus est bene intelligit, ideo.

Ergo sic et color. Hunc locum exponit Alexander, ut refert Leonicus. Sed illa non videtur mihi ad propositum, ideo eam omitto et do expositionem Divi Thomae, quae mihi placet, quod Aristoteles hic vult probare quod ita est de visu sicut de auditu, quoniam qui sunt propinqui melius vident, qui autem sunt longique peius. Ergo, distantia ita diversificat auditionem, sicut odorationem. Advertatis autem quod visibile refertur relative ad visum. Sunt autem quaedam relativa in quibus distantia: aliquid facit, et aliqua in quibus nihil facit. Sicut ad aequalitatem nihil facit: ita enim aliquis erit mihi similis, si sit mihi praesens, sicut ubicumque locorum fuerit. Et etiam nihil facit ad similitudinem: nam ita est mihi similis in albedine aliquis mihi propinquus et remotus. In visu autem bene facit: non enim ita bene video praesentia, sicut remota, quia quae multum distant videre nequimus, cum visus ad infinitum non protendatur. Et ideo, dicit Philosophus, non est simile in visu sicut est de aequali, ubi nihil facit distantia.

*Vel circa sonum.*²⁸ Nunc Aristoteles respondet ipse quaestioni motae et dicit quod hoc habet veritatem in omnibus sensationibus excepto uno, quod scilicet sensibilia prius ad medium perveniunt. In tactu enim nulli dubium est, neque etiam in gustu. Ita etiam est de olfatu et auditu. Non autem de visu, quoniam si fuerit potentia visiva remota quae sit bene disposita, ita cito percipiet visibile sicut propinqua, licet non ita bene et distincte. Ostendit autem in praesenti Philosophus de sono et odore quod prius fiant in parte magis propinqua, quoniam non erat ita notum, sicut in aliis. Et ratio est quia sonus fit in aere et aqua similiter odor, ut supra nos probavimus. Sed notandum quod aere est talis naturae si moveatur una pars aeris non movetur simul totus aer, sed prius movetur una pars, et illa movet aliam sic successive, quod magis apparet in aqua, si [con. proiciatur] lapillus,

²⁸ *De sensu*, 446b13.

videtur prius moveri una pars, quae aliam movet et illa aliam. Cum ergo sonus causatur ex motu aeris, ita causabitur ipse sonus, sicut causatur motus aeris; sed motus aeris prius causatur in una parte quam in alia. Ergo sic etiam sonus. Similiter dicendum de odore, cum odor prius lavetur [*sic levetur*] in una parte aeris et successive in aliis.

*Propter quod et est.*²⁹ Aristoteles hic interponit aliam quaestionem, quoniam Philosophi est magnas et plures sententias in paucis verbis accumulare. Per oppositum autem faciunt oratores. Inquit ergo ex hoc rationabiliter, quia dictum est quod una pars aeris prius movet, deinde alia, sequitur quod est unum audibile, quod ab omnibus auditur et sequitur, quod est quodammodo diversum. Quod enim sit unum sequitur, quia est unus primus sonus remotus, qui omnes causat. Est autem quodammodo diversus, quia est alia et alia pars aeris quae movet aures diversorum, sicut dictum est. Ideo videntur deversos sonos in diversis auribus causare.

*Videntur autem quibusdam.*³⁰ De hoc, inquit, non mireris si dictum est quod videtur esse quodammodo alius et alius sonus qui ab alio et alio auditur, quoniam aliqui voluerunt quod non possit esse idem sonus qui sentitur ab omnibus, quia est alius aer qui movet aures unius et qui alterius. Ergo videtur alium et alium sonum causare. Nam si idem aer moveret aures omnium, sequeretur quod idem aer esset in diversis locis simul, quod stare nequit, quia idem corpus divideratur a se ipso.

Cum dicit Philosophus, *intercipiens enim ipsum ipsius esse*, alii textus sunt clariores.³¹ Tamen vult dicere quod, si idem aer moveret aures diversorum, sequeretur quod idem aer interciperet et divideret se ipsum, quoniam pro quanto est in uno loco decideretur a se ut in alio est. |

[f. 67r]

LECTIO 45

Die 23 Martii

*Vel movens primum.*³² Dixit Philosophus quod aliqui dubitarunt numquid esset unus et idem sonus qui a pluribus percipitur cum aliquid sonat. Et quod sit unus videtur, quoniam ex uno motu efficitur ille sonus; quod autem plures, quia alius et alius aer est qui movet diversas aures. Haec fuit dubitatio, ad quam Aristoteles sic respondet: quod plures

²⁹ *De sensu*, 446b15.

³⁰ *De sensu*, 446b17.

³¹ *De sensu*, 446b20.

³² *De sensu*, 446b21.

homines audiunt eundem sonum quodammodo et quodammodo alium. Nam plures sentiunt unum sonum primum factum primo et remote, plures autem sonos proprios, quoniam sunt diversi soni proprii tangentes diversas aures. Similiter est de odore, quoniam, si sit hic thus, vel pomus, in hac camera omnes nos sentimus unum odorem, qui fit remote a pomo. Sed plures odores proprios qui immediate fiunt in naribus.

*Sunt autem neque corpora.*³³ Iste textus est difficilis. Mihi videtur quod Thomas bene exponat. Etsi Leonicus dicat idem, tamen involute, ideo sequar illam Divi Thomae. Dicit ergo Philosophus quod illi odores et soni proprii, qui scilicet de propinquo sentiuntur ab organo, non sunt corpora, sed passionες corporum, idest qualitates corporum aut motus corporum. Nam, si essent corpora, non posset pervenire idem odor ad diversa organa, nec idem sonus, etsi pertingerent ad plura organa: nam esset unus sonus, qui remote fit, quia corpus non potest ad plura extendi.

*De lumine autem.*³⁴ Diximus de odore quod prius fit in medio quam in extremo, et ita est de sono, quia fiunt per medium. Numquid autem ita sit de lumine et colore declarat Philosophus hic, et isto textus difficilis est, ubi omnes interpretes diversi sunt. Tamen omnium est una sententia: haec de lumine non est hic quod scilicet prius fiat in medio, quia lumen non fit per motus, sicut illa, sed ex eo fit quia aliud movetur. Est enim lumen quodammodo de natura relativorum: relativa enim non fiunt quia moveantur ex se, sed semper insequantur unam rem absolutam ad motum, cuius generantur. Et quia lumen non generatur secundum ipsum, sequitur aliud, scilicet locum, quod patet cum advenit sol super hemispherum, advenit secundum loco de se, autem ubique esset subito. Similiter cum inducitur lumen candelae generare secundum partes loci. Et ideo, cum sequatur factionem alterius, ipsum lumen non erit prius in medio quam in extremo, et habetis hoc etiam ab Averroe, VI *Physicorum*, <textu> 32, et II *Physicorum*, quod mutationes instantaneae, sicut est illuminatio, semper sequuntur aliud et non fiunt per modum proprium, ideo. Cum dicit textus *per inesse enim aliquid*, idest lumen ponitur per esse alterius, scilicet ex appositione corporis lucidi.³⁵

*Omnino autem nec similiter.*³⁶ Dixit quod secus est in odore et sono ex una parte, et in lumine ex alia parte, quia illa fiunt successive per motum, lumen autem subito. Hic modo

³³ *De sensu*, 446b25.

³⁴ *De sensu*, 446b27.

³⁵ *De sensu*, 446b26.

³⁶ *De sensu*, 446b28.

adducit aliam differentiam, quae maxime reperitur in sono et lumine, et hic locus valde citatus est. Maxime in VI *Physicorum*, textu 32, dicit quod secus est de motu locali et de motu alterationis. Si enim aliquis debet moveri de uno ubi ad aliud, oportet quod successive et non subito moveatur, quoniam quod movetur localiter debet mensurare spatium super quod movetur. Sed non potest totum simul mensurare, quia, si est in una parte, non potest simul esse in alia. Igitur debet esse successive. In alteratione autem non est sic, sed potest aliquid totum simul alterari, sicut apparet quae potest simul tota congelari. Cum dicit Philosophus, *videtur autem sonus*, reducit ad propositum rationem: sed sonus est motus localis, ergo non potest fieri in instanti.³⁷ Ex hoc potest apparere quod Petrus Mantuani erravit vellens [*sic volens*] quod nulla alteratio possit subito fieri.

*Attamen si fuerit.*³⁸ Dixerat Philosophus quod contingit totum simul alterari, sicut tota aqua potest tota simul congelari. Tamen, dicit, posset esse tanta aqua quod non posset simul tota congelari, sed oportet quod pars una prima alterata alteraret aliam. Sed debet esse tanta quod virtus alterans possit super totam aquam. Et dicit Philosophus, *habitus ab habito patitur*, idest illud quod nondum alteratum est, patitur et alteratur ab illo quod est iam alteratum.³⁹

*Esset autem utique.*⁴⁰ Dicit Philosophus, si vitam degeremus in humido et in aqua | sicut [f. 67v] ea degimus in aere, ita contingeret nobis in gustu sicut in odore, videlicet quod, sicut quod sunt propinqui melius et prius olfaciunt quam remoti, ita etiam esset de gustabili. Neque indigeremus medio ad gustum, sicut neque odorem. Et huius rei causam assignat Divus Thomas, quia aer non est proprie susceptivus saporum, sicut est odorum, sed bene aqua. Ideo aer non retinet sapes.

*Rationabiliter autem quorum.*⁴¹ Epilogat hic Philosophus circa totum capitulum, et inquit *rationabiliter*. Itaque dictum est quod in omnibus sensibus quae fiunt per medium, prius fit sensibile in medio quam in extremo, excepto visu, quoniam illi fiunt per motum, non autem visus. Lumen fit instanti et non prius in una parte quam in alia. Ergo etiam ipsum videre, cum lumen sit causa ipsius visionis.

Examen super secunda quaestione Aristotelis.

³⁷ *De sensu*, 446b30.

³⁸ *De sensu*, 447a3.

³⁹ *De sensu*, 447a5.

⁴⁰ *De sensu*, 447a6.

⁴¹ *De sensu*, 447a8.

Multas quaestiones habet Philosophus super hoc capitulo. Fuit enim quaestio ipsius, quod sensus qui fiunt per medium prius sunt in medio et in parte propinqua, quam in remota, excepto visu, et hoc patet experientia. Unde Philosophus probavit hoc ex experientia et ratione, quia illa sensibilia fiunt per motum in sensu, visio autem in instanti, ideo. Modo ego vellem scire ab ipso Philosopho, numquid loquatur de generatione reali vel spirituali ipsius odoris. Nam debent iuniores scire quod, cum videmus albedinem in oculo, non solum est albedo, sed etiam species illius albedinis. Aut ergo vult Philosophus quod odor sit prius in medio quam in extremo quo ad esse suum reale vel quo ad esse spirituale. Si dicas quod intendit quo ad esse spirituale, hoc non videtur, quoniam species non habent contrarium quod patet: nam in eodem medio stat species albi et nigri, et cum sint maxime intensae. Modo ubi non est contrarietas, non potest esse successio, quoniam successio, atque resistentia, oritur ex contrarietate, ut scitis ex I *Coeli* et VII *Physicorum*, quare ille odor debet subito fieri, sicut lumen. Si dicas quod realiter, contra oportet ergo quod odor aut sit fumalis evaporatio aut quod odor multiplicetur realiter in medio. Sed quod non sit fumalis evaporatio monstravit Philosophus contra antiquos; quod autem neque realiter multiplicetur, hoc ostensum est multis rationibus supra.

Quid igitur dicendum? Hanc dubitationem videre Divus Thomas et Johannes Gandavensi. Dicit Divus Thomas quod intelligitur de esse reali, unde, inquit, vult Aristoteles quod odor sit realiter in aere et in aqua, et non color, sed spiritualiter tantum. Et assignat causam differentiae inter odores et colores, quia dicit ipse color proprie et secundum naturam suam in aere, sed tanquam ex adventitio. Unde apparet quod, si tollatur color de medio, nihil ibi remanet de ipso. Odor autem secundum propriam naturam recipitur in aere, cuius signum est, si in aliquo fuerit aliquod odorabile, cum remanetur, adhuc restat aliquid ipsius in illo aere. Et, ut supra dixi, haec videtur sententia Aristotelis in textu, quod odor sit realiter in aere, et fuit mens Alexandri. Et si sit vera haec opinio, patet solutio ad quaestionem. Huius etiam sententiae est Divus Thomas hic, quamquam ubique, cum loquitur de hac re, teneat viam oppositam cum omnibus latinis. An autem haec opinio vera sit, ignoro. Habet tamen magnas difficultates. Et in primis multum celebre est quod sit ibi spiritualiter: nam certum est quod sapes et odores sunt passionem mixti; quomodo ergo possunt esse realiter in aere qui simplex est? Et ipse met Divus Thomas supra clamavit elementa non possunt esse sapida, quia sunt simplicia. Averroes etiam II *De anima*, <textu> 97, recitat hanc opinionem et eam impugnat. Theophrastus etiam in VI

De causis plantarum, capitulo penultimo, dicit quod aer est tantum deferens odorum et nullo modo subiectum. Et ex ratione etiam, quia odor fit ex permixtione sicci saporis cum humido: ergo subiectum eius non potest esse aliquod simplex. Quare hoc non videntur de intentione Averrois, Aristotelis neque Alexandri. Sed omittendo auctoritates et veniendo ad rem: numquid odor possit esse realiter in aere seu in medio? Aristoteles et Averroes VII *Physicorum*, <textu> 13 et 14 inde, ubi determinat ad quam speciem qualitatis possit esse motus, dicit quod ad tertiam speciem. Odor autem est | qualitas tertiae speciei [f. 68r] qualitatum, ergo fit ex alteratione <partium> insimul. Si ergo odor sit qualitas tertia, quo modo potest imaginari quod producat in medio sine alteratione, cum ad illud requiratur alteratio et illa non sit nisi ad qualitates tertiae speciei? Et maxime, cum ad tantam distantiam perveniat odor, sicut fertur de illis avibus⁴² quae venerunt per 500 leucas: non enim videtur imaginabile quod perveniat odor realiter ad tantam distantiam, sicut quod calor ignis, qui hic est, perveniat Romam et ad huiusmodi remotissima loca. Quare hoc videtur contra rationem alterationis realis. De alteratione autem spirituali nulli dubium est quod ad tantam distantiam possit pervenire, sicut patet de stellis, quae ita a longe videntur. Alia ratio additur, quoniam odor sit in aqua: unde percipitur a piscibus. Sed odor realiter constat ex calido et sicco: ergo, si realiter multiplicatur, in aqua fieri non posset, cum sit frigida et humida, quia destrueretur. Amplius, quia olfacere esset tangere et olfactus esset tactus. De hoc autem Philosophus impugnavit antiquos supra. Quod autem hoc sequatur ostendo, quoniam, si ignis sit illuc et ego debeam calefieri, oportet quod calor ignis realiter multiplicetur usque ad me, sicut dicis de odore. Si dicas, calor ignis multiplicatur spiritualiter, hoc non est verum, quoniam ignis calefacit partem aeris propinquam et illa aliam, quae calefacta, calefacit me. Et sic opinor haec instantias. In oppositum autem sunt illi. Johannes haec vidit et dicit ipse quod haec bene videtur opinio Alexandri, sed quod non credit ita esse maxime propter rumorem populi, cum omnes teneant oppositum. Et ideo dicit ipse quod odor multiplicatur in medio spiritualiter. Ad argumentum autem, si multiplicatur spiritualiter, ergo deberet simul esse in extremo et in medio, dicit ipse, ego volo quod ita genetur odor, sic quod cum fit odor prius multiplicetur totus similis in una parte aeris spiritualiter, postea quiescat, deinde multiplicetur totus similis in alia parte spiritualiter, postea quiescat et sic procedendo per illas morulas. Si dicas, quare non est ita de lumine cum multiplicetur in aere spiritualiter, respondet, et hoc videtur velle

⁴² Diverso è Parigi, f. 98v: «de illis odoribus».

Averroes II *De anima*, <textu> 97, quod hoc est ratione perfectionis ipsius luminis. Nam, etsi ambo tam odor quam lumen sint spiritualia, tamen non eodem modo, sed lumen est magis spirituale, ideo subito alterat omnem partem aeris. Odor autem quia magis habet de materiali, ideo alterat aerem sic saltando.

LECTIO 46

Die 27 Martiis

Sed adversus hunc modum ego quaero ad quid sit illa morula et quid tunc agat odorabile, cum omne ens naturale debeat aliquid agere semper: aut ergo in illa mora aliquid acquirit, aut nihil. Non potest dici quod aliquid, quoniam secundum ipsos agit in instanti quicquid agit, quia spiritualiter agit. Si nihil, ergo non amplius aget, sicut nunc non agit. Et ideo mihi videtur quod ista sit una fatuitas: quicquid dicant ipsi de natura communi, omnes sunt nugae. Has opiniones recitati Avicenna in VI *Naturalibus*, parte secunda, capitulo 5, de olfatu, et tenet ipse duas. Prius quod odor multiplicetur realiter. Vos autem considerabitis super hac. Aliqua tamen forte dicam ante quam perficiam hunc libellum, si deo placebit. Nunc enim non est proprius locus. Non tenet autem Avicenna tertiam opinionem propter illud argumentum Divi Thomae, quia cum removetur odor ex aere aliquid restat ipsius. Ergo non videtur quod sit ibi spiritualiter. Quantum autem valeat argumentum, videatis vos.

Viso de odore, dixit Philosophus, sicut odor habet esse prius in medio quam in extremo, ita sonus, et magis dixit Philosophus, quoniam odor fit per alterationem, etiam ideo potest subito fieri, sonus autem solum per motum localem. Dubitatur ergo numquid sonus habeat esse in medio prius quam in extremo, sicut dixit Divus Thomas, immo etiam ipse Philosophus, et an prius percipiatur a propinquis quam a remotis. Ut autem melius intelligatur haec res, volo disputare. Numquid ad hoc quod auris sentiat sonum debeat usque ad ipsam venire aer continuus a re sonora? Sic quod, si debeo ego sentire sonum campanae, necessarium sit quod a campana usque ad aurem meam veniat unus aer continuus. Quod non sit necessarium probatur pluribus rationibus, quoniam cum fuit factum praelium Papiae pridie inter Hispanos et Gallos, cum captus fuit rex gallorum, non videtur rationabile quod ille sonus bombardorum, qui hucusque provenit ad aures

nostras, quod ex illo loco ad istum, ubi sunt forte 100 milliaria, motus fuerit unus aer.⁴³ Si dicas, mihi videtur quod sit rationabile, hoc est falsum, quoniam, si hucusque aer fuisse motus, omnia levia intermedia fuisset mota sicut sunt folia, sicut vidimus quod moventur levia propinqua sono bombardae, | quoniam ibi in propinquo movetur aer. Amplius, est [f. 68v] quod aer moveretur usque ad aurem, non videntur quo modo tam cito possit fieri ille motus, sicut fuit ille per 100 milliaria in minori tempore quam sit quarta pars horae, quam motum vix facit sol in tam parvo tempore. Amplius, si moveretur aer usque ad aurem, sequeretur quod, cum ego loquor et unus alius mihi oppositus loquitur, illi motus se impediant in medio; attamen intermedii sentiunt utrosque sonos. Similiter cum duo homines invicem loquuntur, sequeretur quod in fine unius sermonis non intelligeret alium sermonem, quia impediret eum motus aeris praecedens. Amplius, si ita esset, sequeretur quod auditus non solum deberet sentire sonum, sed etiam motum, quoniam sicut ad cognitionem coloris oportet cognoscere figuram in qua fundatur color, ita ad cognitionem soni oportet cognoscere motum in quo fundatur sonus, quamvis tamen posterius cognoscatur figura quam color. Amplius, si necesse sit quod aer inter medium movetur usque ad auditum, aut illud est pro generatione vera et reali ipsius soni, aut pro generatione soni spiritualis. Si per generatione speciei, cum species fiat ex alteratione; sed ad alterationem non requiritur motus locus [sic localis], sicut habet in II *De generatione*, ideo. Si dicas propter veram generationem, et hoc videtur velle Aristoteles et alii, quia igitur secundum hunc modum debet sonus realiter ad aurem pervenire aut ergo ad aurem perveniet ille sonus qui praecedit, sic quod ille sonus qui est in parte praecedenti aeris fiet in parte posteriori usque ad auditum, aut est alius et alius sonus qui sit in parte praecedenti et in posteriori. Si dicas quod sit unus, aut ergo vis quod ille unus idem qui est in prima parte transferatur ad aliam partem, aut vis quod idem aer in quo subiective est sonus vadat ad aliam et aliam partem aeris usque quo veniat ad auditum. Primum non potest dari, quoniam sequeretur quod accidens migraret de subiecto in subiectum, quod impossibile est secundum naturam. Si dicas secundum, scilicet quod est unus aer qui semper defertur ad omnes partes aeris, sicut una pila, hoc peius est. Primo, quoniam est contra omnes expositores et contra Aristoteles, et quamvis Aristoteles videatur dicere in II *De anima*, <textu> 82, quod est unus aer motus usque ad aurem sicut

⁴³ Il riferimento è alla battaglia di Pavia del 23-24 febbraio 1525, nella quale Francesco I re di Francia fu fatto prigioniero.

una pila, hoc tamen non voluit, et videatis ibi Themistium, qui dicit quod illud exemplum de pila non quadrat, quia est alius et alius aer qui continua movetur usque ad tympanum auris. Item sequeretur quod sonus esset de uno permanentium, et sic etiam motus, quoniam semper permaneret eadem pars deferens sonum usque ad auditum. Praeterea, videmus sonum undiquaque circulariter fieri, non videtur autem quod ubique possit circumgirari unus aer continuus. Praeterea, cum aliquis in nocte est clausus in camera et audit sonum, non videtur rationabile quod continuetur unus aer usque ad aurem illius. Et ideo non videtur aliter posse dici, nisi quod sonus generetur successive, sicut motus. Ita quod in una parte aeris prius generetur sonus, deinde ille faciat alium sonum, et sic successive usque ad auditum. Quod, si ita esset, sequeretur quod nulli inaequaliter distantes a re ubi fit sonus possent aequae primo sentire eundem sonum. Quod sequatur patet, quia, si sonus fiat successive sicut motus, oportet quod prius fiat in parte propinqua quam in remota. Quod autem istud sit falsum patet ex experientia, quoniam, si duo sint inaequaliter distantes a campana horologii et ambo inspiciant illum manipulum cum percutit campanam, ambo aequaliter percipient sonum. Dices autem quod non aequae primo sentiunt illum sonum, sed ita apparet ex parva distantia et ex velocitate illius motus. Ita enim oportet respondere. Sed istae sunt nugae. Re vera argumentum demonstrat, et illud etiam videtur contra experientiam, quoniam esto quod in principio illius soni posset aliquid dici, tamen in continuo sono campanae nihil potest dici, quoniam videmus quod, cum campana sonat ad longum tam remoti quam propinqui, discernunt distantiam ictuum ab invicem. Praeterea, si ita sit sicut vult Avicenna, Averroes et Aristoteles, quod sonus moveatur realiter usque ad auditum, sequeretur quod, cum aliquis audit unum sonum, simil audiret plures sonos. Nam quando fit sonus, movetur aer et fiunt plures circuli in aere, quia sonus vadit ad magnam distantiam, et ideo sentiens sonum sentiret sonum factum in quolibet circulo, ideo similiter plures. Si dicas quod hoc nihil valet, quoniam quilibet sentit solum sonum factum in suo circulo, sed hoc nihil est, quoniam, si aliquis clamat remotus a me, ego sentio illum, et ita si magis removentur. Unde, si ultimum sentit primum apud Philosophus, quare primum non sentiet ultimum? | Praeterea si ad sonum [f. 69r] requiritur quod aer in quo sit sonus moveatur usque ad auditum, sequeretur quod sonus esset quidam tactus, quia auditus tangeret aerem in quo est sonus realiter. Et ideo vos considerabitis si sonus ita fiat quod aer totus moveatur continue usque quod contingat auditum. Haec enim sunt dubitationes quas ego habeo et nescio illas solvere.

Si dicas, sicut dicunt moderni, et fuit Apolinaris in suis quaestionibus super II *De anima*, quod totus aer continuus movetur ad certam distantiam aeris realiter, et non excedit.⁴⁴ Postea autem multiplicatur spiritualiter per totum aerem ubi sentitur, sicut unum coloratum spiritualiter multiplicatum videtur a multis simul. Et haec videtur sententia Boetii in *Praedicamentis*, capitulo de aequivocis, ubi dicit quod una eadem vox percipitur ab omnibus per multitudinem spiritualem. Si teneamus, sicut moderni, primo hoc non videtur ad intentionem Philosophi: nam expresse ipse II *De anima*, 82 textu dicit quod debet esse unus aer motus continuus a principio soni usque ad auditum, et hoc dicit ibi Alexander et Themistius, et dat ibi Averroes exemplum de lapillo proiecto in aquam, ubi tota aqua continue movetur. Praeterea, si ita esset adhuc non verificaretur dictum Philosophi, cum dicit quod prius audiunt qui de propinquo sunt quam qui de remoto, quoniam, si multiplicatur spiritualiter, actio spiritualis ita cito fit in propinquo sicut in remoto, licet non ita bene sentiatur, quoniam in instanti fit. Hoc autem falsum est, quod ita cito sentiant sonum remoti sicut propinqui. Et sic apud istos sequeretur quod ita cito sentirent sonum remoti sicut propinqui, aut quod sentiremus sonum qui non esset. Consequens autem falsum est et contra experientiam. Quod enim sit falsum, quod simul tempore sentiant remoti et propinqui, patet experientia, sicut dicit Philosophus III *Metaphysicorum*, capitulo ultimo, de lotrice quae lavat pannos: si aspiciatur ab aliquo apparet quod prius videtur ictus quam audiatur sonus; qui autem est de propinquo ita cito sentit sonum sicut videt ictum, remotus autem prius videt ictum. Similiter de tonitruo dicit quod prius videmus coruscationem quam audiamus tonitruum, tamen prius fit tonitruum. Quod etiam falsum sit, quod sentiamus ea quae non sunt, nullus hoc negat, cum sensus debeat moveri ab obiecto extrinseco. Quod autem istud sequatur, ostendo, quoniam si odor sit prius in una parte realiter, postea multiplicetur spiritualiter in aliis, aut simul audiunt propinqui et remoti aut non. Non est dicendum quod aequae. Primo ergo prius unus quam alius audiet sonum. Sed sonus est tantum in prima parte realiter. Ergo, cum factus est sonus, ille qui est in prima parte non amplius audit. Ergo sonus non est amplius, quia, si esset, ille audiret. Sed remotus postea audit illum. Ergo audit sonum qui non est. Haec ratio iudicio meo damnare videtur. Vos autem considerabitis. Haec sunt difficultates quas ego habeo ad utramque partem.

⁴⁴ Si tratta Giovan Pietro Offredi Apollinare da Cremona, filosofo, medico e commentatore di Aristotele a Padova e a Piacenza.

Est autem alia difficultas, quia legendo litteram dubitatum est quo modo multi audiant eundem sonum et quo modo alius et alius. Respondebat Philosophus quod omnes audiunt eundem sonum remotum, sed alium et alium proprium et propinquum. Difficile est scire quid sibi vellit Philosophus in hoc.

LECTIO 47

Dubitavi quid velit Philosophus dicere cum dixit quod plures quo modo sentiunt eundem sonum et eundem odores, et quodammodo alium. Nam dixit quod eundem remotum, alium vero et alium proprium, ubi cum legerem accepi expositionem Divi Thomae. Potest ergo habere duos sensus quod percipiatur idem sonus remote et alius ac alius propinque, similiter de odore. Uno modo, sicut omnes existentes in hac schola vident me quantum ad unum visum remotum, idest in communi omnes, autem vident alium et alium proprie. Non quod omnes videant proprie res diversas, immo omnes idem vident, sed quia alia et alia sit propria alteratio uniuscuiusque in videndo me. Ita quod sit unum idem obiectum visum ab omnibus, postea diversificetur, non quidem in re visa, sed in modo videndi. Alius intellectus potest esse sicut accidit in tactu: si fuerit in illo angulo unus ignis, omnes qui sunt in hac schola calefierent ab illo igne. Postmodum diversificantur calefactiones propriae uniuscuiusque | quia est alia et alia pars aeris calefacta quae movetur ad [f. 69v] calefaciendum me et illum. Unde valde aliter est in sensu visus et tactus. In visu enim, quia multiplicatur spiritualiter et non eget in medio, non requiritur quod multiplicetur lumen realiter usque ad oculum. Ideo plures possunt videre eandem rem propria visione, quia non videmus illa rem propinquam, sed remotam, sicut in tactu sentimus illum calorem qui est propinquus. In tactu autem non est sic, quia, si debeo calefieri, oportet quod moveatur aer calefatiens usque quo tangat me. Ideo non potest idem tangi a pluribus propria tactione, licet ille ignis unus remote omnes calefaciat. Quando ergo Philosophus dicit de sono, quod quo ad remotum omnes eandem sentiunt, similiter de sapore, sed quo ad proprium alium aut intelligit primo modo aut secundo modo. Si dicas quod intelligit primo modo, sicut fit in visu, oportet dicere cum illa opinione quod sonus et odor multiplicentur spiritualiter in aere. Et tunc contra hoc sunt illae difficultates quae adductae sunt in superiori lectione contra illam opinionem, quare scilicet est quod sonus fit successive et non lumen. Si secundo modo, sicut accidit in tactu, tunc sequeretur quod odor multiplicaretur realiter in medio usque ad auditum. Et tunc sunt illae difficultates

quae adductae sunt contra illam opinionem, quia olfatus et sonus essent quidam tactus, non quod potentia olfativa esset tactiva, sed fieret eo modo quo tactio fit, et aliae difficultates adductae. Quare vos considerabitis sicut de aliis.

Est autem alia difficultas maior omnibus, quoniam in aliis ergo potuisset aliquas nugas adducere, at hic nihil scio, et maior quod nullus expositorum hanc viderit. Nam dixit Philosophus in calce huius capituli quod, si nos degeremus vitam in aqua sicut in aere, ita accideret in gustu sicut fit in olfatu, scilicet quod prius sentiremus saporem quam veniret ad organum gustus, sicut fit in odore. Et reddit rationem huius Divi Thomae, quoniam proprium subiectum receptivum odorum est aer, ideo sentimus odorem qui est in illo. Proprium autem receptivum saporum non est aer, sed aqua. Ideo, si essemus in aqua, ita fieret ibi de gustu sicut in aere de odore. Sed hoc mihi videtur dubium et maxime hoc experiri possunt natantes, quoniam cum sunt in profundo aquae, si superponantur pomum sapidum aquae, non sentient saporem illius et tamen tunc sunt in aqua, praecipue si illud sapidum sit solidum, quoniam si fuerit molle sicut vinum poterit illucusque realiter diffundi. Divus Thomas hic exponit si degeremus vitam in aqua, et ideo per haec potest tolli obiectio de natantibus, quoniam et sint in aqua, non tamen ibi vitam degunt, at omnes textus ita legunt: *si essemus in humido*.⁴⁵ Praeterea esto quod valeret fuga Divi Thomae, esset instantia de piscibus, qui, cum agant vitam in aquis, haberent gustare, ita de longe sicut de remoto olfatiunt. Praeterea, si ita esset, sicut dicit Philosophus, sequeretur quod aut olfatus esset quidam tactus, aut gustus indigeret medio extrinseco. Consequens est contra Philosophum. Deduco autem consequentiam, quia aut odoramus tangendo odorabile aut non tangendo. Si tangendo, igitur olfatus esset tactus, cuius oppositum dixit Philosophus. Si non tangendo olfatimus et ea quae sunt in aquis ita gustant sicut olfatiunt, modo olfatiunt cum medio extrinseco, ergo gustarent cum medio. Et ideo vos considerabitis super hac re.

Alia dubitatio est, quia dixit Philosophus quod non est ita in alteratione sicut in motu locali. Nam in alteratione est dare primam partem primo pertransita seu alterata non, sicut in motu locali, quia omnes partes subiecto simul alterantur. De hoc dubitatur, cum dicit quod aequae primo alteratur pars propinqua et remota, et primo hoc videtur contra experientiam, quoniam nullus dubitat quod propinquior igni prius calefecit quam remotus. Item est contra communem animi conceptionem, scilicet omne agens naturale prius agit

⁴⁵ *De sensu*, 447a6.

in propinquum sibi praesentatum quam in remotum. Et hoc accepit Petrus Mantuanus in initio sui operis, et omnes etiam hoc accipiunt pro constanti. | Praeterea tu dicis quod [f. 70r] prima pars subito alteratur. At omnis alteratio est motus, ex VII *Physicorum*, textu 10. Sed omnis motus fit in tempore, ex VI *Physicorum*. Ergo alteratio non fiet in instanti. Praeterea, sicut prima pars alteratur in instanti, ita secunda pars et tertia pars, et sic motus componeretur ex mutatis esse, ut dicit Averroes VI *Physicorum*, et tempus componeretur ex instantibus. Ultimo, et est argumentum Divi Thomae, VI *Physicorum*, natura omne quod alteratur movetur. Omne autem quod movetur partim est in termino a quo et partim in termino ad quem. Igitur, cum lignum calefit, partim habebit de caliditate et partim de frigiditate. Sed quod est sub frigiditate non calefit. Ergo totum non simul calefit.

Ad hanc dubitationem respondeo, quoniam in hac nescio aliquid dicere magis quam in aliis. Sententia Aristotelis est hac, quod in quacumque alteratione semper est assignare primam partem alteratam cum agens naturale applicatur passo, et in hoc est fundata tota physica Aristotelis. Quare autem hoc ita sit, mihi videtur esse duae rationes pro Aristotele, quas communiter isti omnes assignant. Prima, quae non est multum certa, quoniam in omnibus rebus naturalibus est assignare primum genitum. Alteratio autem ordinatur in generationem tanquam dispositio eius praevia. Igitur, si est assignare primum genitum, ita etiam primum alteratum. Unde erraverunt illi, sicut Petrus Mantuanus, qui nolunt quod detur primum alteratum. Secunda ratio, quoniam omne agens est determinatum in quali et in quanto, et omnis operatio naturalis est determinata. Igitur oportet quod primo actio facit in una parte determinate et non oportet semper quod alteratum sit minimum. Nam potest esse maius etiam, sed non debet esse minus minimo. Et hac est sententia Philosophi. Ad primum argumentum, cum dicis, hoc est contra sensum et contra dictum commune, scilicet agens naturale prius agit in passum sibi propinquum, dico quod illud commune debet sic intelligi, quod agens naturale prius agit in partem propinquam, si illud in quod agit sit compositum ex pluribus minimis. Non est autem universaliter verum: nam si passum fuerit tantum unum minimum, non prius agit in partem propinquam, sed in totum simul. Unde bene dixit Philosophus tota aqua simul alteratur, aliquando autem contingit habitum ab habito pati, idest quod una pars prius alterata alteret aliam, scilicet quando illud fuerit plus <quam> uno minimo. Et ideo auctoritas illorum, sicut Petrus Mantuanus et aliorum, nihil valet, quoniam illud dictum non est universaliter verum, neque, ut credo, viderunt Aristotelem in hoc loco. Debetis tamen scire quod, etsi agens

naturale non prius agat in unam partem minimi quam in aliam, fortius tamen et intensius agit in propinquam quam in remotam, sicut, si in hac camera inducatur lumen candelae, tota camera simul illuminabitur, tamen fortius una pars quam alia. Et ideo, si illa propositio communis debeat esse universaliter vera, oportet quod sic intelligatur, quod agens naturale intensius agit in propinquum quam in remotum.

Ad secundum argumentum, quia ultimo est motus; motus autem non fit in tempore, ideo. Advertatis hic quod multi decepti sunt. Dico igitur quod alteratio fit in tempore et est ratione qualitatis. Nam omnis qualitas fit in tempore. Quod autem alteratio subito fiat, hoc est ratione quantitatis. Volo dicere quod, si in hoc ligno inducatur caliditas, quantum est ex ratione quantitatis non prius inducetur in una parte ligni quam in alia, sed in toto simul; quantum autem ad gradum caliditatis non inducitur subito caliditas in ipso ligno, quoniam non est dare aliquem gradum caloris in ligno quin prius fuerit in maiori gradu, ut si sit ibi caliditas, ut unum prius fuit, ut dimidium, et sic consequenter. Sic quod successio fit ex parte gradus qualitatis, non quantitatis. Ratio est quoniam qualitas habet contrarium, et ubi est contrarietas ibi est resistentia, ubi resistentia, ibi successio. Sed ex parte quantitatis non est contrarietas, ideo. Unde fit quod, si aliqua qualitas non habeat contrarium, non erit successio ex parte qualitatis nec quantitatis, sicut est in lumine. Aliqui autem volunt quod detur primum alteratum non tantum ex parte subiecti, sed etiam ex parte qualitatis. Et isti divisi sunt: aliqui enim non volunt quod unus gradus subito inducatur et alii successive; alii vero quod omnes subito, licet unus post alium. Et ideo qui adducunt istum textum pro se et multa hic loquuntur, non bene fundant se super textu Aristotelis, quoniam Aristoteles solum ex parte quantitatis, non qualitatis. Unde dixit aliquando contingit habitus ab habito. |

[f. 70v]

De tertio argumento, quia, si daretur primum alteratum, motus componeretur ex instanti. Hic sunt plures opiniones sustentabiles. Est una opinio Averroes II *Physicorum*, <textu> 23, quod prius alteratur unum minimum totum simul, postea statim in illo generatur forma substantialis. Deinde generatur aliud minimum subito, et forma eius substantialis inducitur in illo, deinde <generatur> aliud minimum subito, et sic usque quo sit totum generatum. Alii volunt quod primum minimum subito alteratur, alia autem minima possunt generari successive. Ad argumentum, cum dicis motus componeretur ex instantibus, dico quod argumentum non valet, sed magis sequitur oppositum, quia licet prima pars non habeat successionem quo ad quantitatem est, tamen successio quo ad

qualitatem. Et ideo, licet generatio et motus sit subito quo ad quantitatem, est tamen in tempore quo ad qualitatem, et sic magis sequitur quod motus ille fiat in tempore et non subito: bene enim sequeretur, si fieret solum unus motus secundum unum minimum, quod ille motus fieret subito; sed quia fiunt plures motus secundum quod sunt plura minima, ideo non valet argumentum.

Ad quartum Divus Thomas, quoniam omnis alteratio est motus, omne autem quod movetur partim est in termino a quo et partim in termino ad quem. Divus Thomas hic dicit quod aliqui ita respondent, quod illa propositio – omne quod movetur partim est in termino a quo etc. – intelligitur quo ad terminos qualitatis, non quo ad terminos quantitatis. Sed dicit Divus Thomas quod ista responsio nihil valet et bene, quoniam Aristoteles ibi, in VI *Physicorum*, non dicit hanc propositionem, vult probare quod mobile quodlibet sit divisibile, quia omne quod movetur etc. Modo si intelligeretur solum de terminis qualitatis, Aristoteles non probasset ibi quod mobile esset divisibile, sed solum termini motus. Haec responsio fuit Johannis Scoti, II *Sententiarum*, distinctione II, in quaestione illa ubi quaerit: numquid indivisibile possit alterari. Et ideo ipse dat aliam responsionem quod illa propositio vera est tantum in motu locali, et non in motu alterationis. Sed quamvis Divus Thomas bene dicat contra primam responsionem, tamen in sua responsione delirat, quoniam hoc habet veritate in omnibus motibus. Verum est quod prius in motu locali quam in alteratione. Nam si Divus Thomas propter illud argumentum moveatur ad dicendum quod illud dictum non intelligitur in alteratione, sed solum in motu locali, quia cum lignum calefit, partim est in frigiditate et partim in caliditate, ergo non totum simul calefit. Idem argumentum stabit de motu locali. Nam, cum aliquod grave movetur deorsum, partim est in termino sursum et partim in termino deorsum. Ergo non moveretur totum simul. Quare oporteret quod Divus Thomas inveniret aliam fugam. Et ideo responsio vera est: cum dicis quod est assignare primum alteratum, concedo quod est assignare primum alteratum; cum dicis, ergo habet partem in calido et partem in frigido, verum est, pro quo debetis notare quod, quamvis non primo calefiat lignum in una parte quam in alia, tamen in parte propinqua intensius calefit quam in parte remota, ideo quod calefit habet partem quantitativam in termino a quo et in termino ad quem, quia una pars intensius calefit quam alia. Et ideo sic illud dictum intelligitur tam in motu locali quam in aliis, omne quod movetur est in termino a quo et in termino ad

quem, quia intensius in una parte quam in alia parte. Haec de examine supra secunda dubitatione Philosophi. Sequitur tertia dubitatio. |

[f. 71r]

LECTIO 48

Tertia dubitatio Aristotelis: numquid possint simul duo senti.

*Est autem et alia quaedam dubitatio.*⁴⁶ Expeditis duabus dubitationibus quae circa sensum occurrebant, Philosophus aggreditur tertiam magis difficultatem in littera quam in sententia, et non minus utilis quam aliae duae. Et duo facit Philosophus. Primo movet illam, secundo respondet. De prima dubitatio est: numquid sit possibile quod sint duo sensus qui simul et semel in eodem tempore indivisibili sentiant sua sensibilia, sicut auditus simul audiat et visus videat. Hoc est dubitatio secundum nostram litteram. Et quia dixit *in eodem indivisibili tempore*, quoniam nullum datur tempus indivisibile, ideo aliquid, sicut Hispanus, traduxit *in eodem indivisibili temporis*, idest in eodem instanti temporis. Si autem stet littera nostra, ut etiam exponit Leonicus, *in eodem indivisibili tempore*, sensus est quod non dividatur tempus, sicut quod in una parte temporis audiat et in alia videat, sed in eadem tempore adaequato. Isti autem novi aliter legunt litteram, ubi noster textus habet *duos sensus*, suus habet *duo* in accusativo casu. Et tunc sensus dubitationis apud ipsos est iste: numquid possibile sit duo sensibilia simul tempore senti ab uno et eodem. Differunt enim, quoniam secundus sensus est magis universalis. Nam potest secundum illum esse sensus an duo sensibilia possint simul senti ab eodem sensu, sicut album et nigrum a visu, et an possint duo sensibilia simul senti a duobus sensibus, ut auditus sonum et visus colorem. Secundum autem nostram litteram potest solum esse secundus sensus. Et mihi placet magis intellectus istorum novorum.

*Si autem semper maior.*⁴⁷ Proposita quaestione Aristoteles vult argumentari ad partes. Et primo arguit ad partem negativam et facit tres rationes, quae suis locis patebunt. De prima ratione primo supponit duo, secundo erigit rationem. Primum suppositum est hoc: maior motus semper impedit et offuscat minorem. Hoc patet <ex> sensu: *propter quod*. Ex hoc vult solvere quaedam problema, quare est quod delata sub oculis nos non sentimus, ut si aliquis loquatur cum alio et transeat aliquis, non videbit illum. Et hoc fere omnibus accidit hominibus, qui intrinsecus multum cogitant. Ratio huius est, inquit Philosophus, quia ille

⁴⁶ *De sensu*, 447a12.

⁴⁷ *De sensu*, 447a14.

est occupatus aut in sensu exteriori, sicut, si loquatur cum uno, non videt transeuntem, aut in sensu interiori, quia est in magna cogitatione, aut circa aliquod delectabile, aut circa timorem. Et causa est quia maius lumen minus offuscat et maior motus minorem.

Verum est quod Avicenna in VI suorum *Naturalium* assignat aliam causam, non multum distantem a Philosopho, quia dicit ipse: omnes virtutes communes sunt in ipsa anima et in qualibet parte animae et se habent omnes potentiae animae invicem, tanquam una chatena, ita simul connexae et ligatae. Ideo hinc est quod una potentia agente et maxime, cum intense operatur, non possunt aliae agere, quia omnes sunt ibi intensae. Unde aliae potentiae remanent sine virtute aliqua et sine sanguine. Quare Socrates multotiens habitus fuit pro stulto, quoniam, cum esset occupatus in magnis cogitationibus, restabat veluti insensatus, quia aliae virtutes nihil operari poterant. Hoc etiam in viris, et praecipue in mulieribus, cum sunt in estasi, ubi omnes virtutes vadunt ad cerebrum et reliquitur totum aliud corporis absque virtute aliqua. Unde si tunc pungantur, non sentiunt.

*Et quod unumquodque.*⁴⁸ Secundum suppositum Aristotelis quod unumquodque quando non est mixtum melius sentitur quam quando est mixtum cum alio. Et hoc patet <ex> experientia. Nam melius sentitur sapor vini quando est simplex quam quando est mixtum alteri. Similiter de sono et de aliis. Est ratio ad hoc, quoniam mixtio impedit perceptionem: nam sicut habet I et II *De generatione*, mixtura facit quod unum agat in alterum et ex illa actione et reactione tollitur virtus utriusque.

*Hoc autem faciunt.*⁴⁹ Subiungit Philosophus quod hoc solum accidit in his quae sunt eiusdem generationis, scilicet quod mixtura impediat, quoniam, ut habetur I *De generatione*, non omnia simul miscibilia sunt, sed solum ea quae sunt eiusdem generationis.

*Si itaque maior.*⁵⁰ His suppositis, Philosophus modo arguit tribus rationibus. De primo argumento, Philosophus hanc rationem intendit, quae non est dissona a textu nostro et a textu novo in titulo quaestionis. Est igitur ratio haec. Si contingeret quod | possemus simul [f. 71v] plura sentire, aut hoc esset uno sensu aut pluribus. Sed neque uno sensu neque pluribus sensibus possumus simul plura sentire. Ergo non possumus absolute plura simul sentire. Maior propositio patet, quoniam est data per unam disiunctivam factam ex duabus partibus oppositis. Minor autem habet duas, et ambae probantur in textu a Philosopho.

⁴⁸ *De sensu*, 447a17.

⁴⁹ *De sensu*, 447a20-21.

⁵⁰ *De sensu*, 447a21.

Primo quod non ab uno sensu, quoniam, si contingeret duo simul et semel sentiri ab uno sensu, oportet quod illa essent contraria, sicut, si auditus debet duo sentire, simul oportet quod unum sit grave et aliud acutum. Modo, si illa duo simul fiant, unientur et fiet unus sonus medius, non duo. Quod non etiam a diversis sensibus contingat duo sentiri, quia illa duo sensibilia aut essent aequa potentia aut unum potentius alio. Si aequa potentia nullum eorum contingeret sentiri, quoniam ab aequali non provenit actio: nam se impediunt invicem. Si unum magis sit potens alio, id quod erit minus non sentietur. Etiam maius male sentietur, quoniam omne agens naturale in agendo repetitur, ut declaravi in meo libro *De reactione*, ubi declaravi quo modo fiat actio et reactio.⁵¹

*Adhuc si magis simul.*⁵² Haec est ratio secunda, valde intricata, ubi textus difficillimus est et maxime utilitatis. Si de quo magis videtur inesse et non inest, ergo neque de quo minus. Sed magis videtur rationabile quod duo sensibilia eiusdem generis percipiantur ab uno sensu, quam quod duo sensibilia diversorum generum simul et semel a diversibus, et unus sensus non percipit simul suo sensibilia eiusdem generis. Ergo neque duo sensus simul duo sensibilia diversorum generum. Maior patet ex II *Topicorum*, in fine capitulo 27, et ex Boetio supra *Topica* Ciceronis. Nam duo sunt modi arguendi. Unus a maiori, qui tenet negative, ut si rex non potest expugnare urbem, ergo neque unus miles, non autem affirmative. Locus vero a minori tenet affirmative, non negative. Et ideo Philosophus amittit maiorem. Minor autem habet plures partes quas per ordinem Philosophus probat. Primo igitur nititur Aristoteles declarare illam partem, quod magis videtur quod sensus unus percipiat duo sensibilia eiusdem generis quam duo sensus sensibilia diversorum generum, scilicet quod melius videat visus simul et semel albedinem et nigredinem quam quod auditus simul audiat et visus videat, quoniam simultas dicit aliquo modo unitatem. Sed maior est unitas unius sensus ad duo sensibilia eiusdem generis, quoniam etsi non sit unitas ex parte obiecti, est tamen ex parte potentiae. Modo duorum sensuum ad duo sensibilia diversa nulla est unitas neque subiecti neque potentiae. Dicit autem in littera *unius ipse ipsius*.⁵³ Textus novi sunt clariores, tamen sensus est quod unius sensus ad sensibilia eiusdem maior est unitas quam duorum ad diversa.

⁵¹ Riferimento al trattato *De reactione*. Si veda, PIETRO POMPONAZZI, *Tractatus de reactione*, in ID., *Tutti i trattati peripatetici. Trattato sull'intensità e sull'attenuazione delle forme, Trattato sulla reazione, Questione sull'azione reale, L'immortalità dell'anima, Apologia, Discorso difensivo, Trattato sulla nutrizione e sull'accrescimento*, a cura di Francesco Paolo Raimondi, José Manuel García Valverde, Bompiani, Milano 2013, pp. 574-867.

⁵² *De sensu*, 447b6.

⁵³ *De sensu*, 447b8.

*Uno autem simul duo.*⁵⁴ Advertatis quod gregoriistae et scotistae hic erraverunt et non viderunt textu Aristotelis hic. Melius autem habuit Divus Thomas intentionem Philosophi, sicut in omnibus aliis, ut videbitis. Postquam ergo Philosophus probavit illam partem minoris, quod magis videtur quod unus sensus percipiat duo sensibilia eiusdem generis. Hic modo vult probare illam partem quod unus sensus non possit simul percipere duo sensibilia sui generis, quoniam unius visibilis secundum numerum est tantum unus actus secundum numerum. Et unius actus secundum numerum est tantum unum sensibile secundum numerum. Quare autem hoc ita sit, non dicit Aristoteles neque aliquis expositorum, non tamen quia illud nesciverint. Est autem ratio, quia unius sensibilis secundum numerum est una potentia secundum numerum, sicut, si ego videam unum album, non possum simul habere duas visiones, quoniam non haberent. Unde distinguerentur illae visiones? Non enim ex obiecto viso, quia illud est unum. Neque ex potentia, quia una est. Neque ex tempore, quia simul tempore dico. Hic autem non desunt rationes Scoti, quod per haecceitates distinguerentur, sed illae sunt fanfalugae et non sunt ad intentionem Aristotelis. Et ideo una sensatio non est nisi ad unum unius termini secundum numerum, et cum terminus unius sensationis sit unum sensibile, ergo unius sensationis erit unum sensibile secundum numerorum. Stante hoc supposito Philosophi, quod unius sensationis non sit nisi unum sensibile et unius sensibilis una tantum sensatio, ratio Philosophi est haec: unus sensus in uno tempore non habet nisi unum actum, ergo unam sensationem. Igitur tamen unum sensibile. Et ideo errant isti, sicut Gregorius et alii, qui volunt quod possint simul tempore plura sentiri | pluribus sensationibus. Nam dicit hic Philosophus quod unius sensus non est nisi unum sensibile in eodem tempore. Cum autem dicunt ipsi, quod oculus simul videt albedinem et nigredinem, respondet Divus [f. 72r] Thomas quod illud est tantum unum visibile, quia fit unum ex mixtura. Et ideo mihi videtur quod Divus Thomas melius habuerit mentem Philosophi. Addiungit autem Philosophus quod non contingit unum sensum simul plura sentire nisi mixta fuerint. Sed mixtura facit quod sit unum sensibile tantum. Subdit *unius autem simul unus sensus*, idest unius sensibilis est unus sensus tantum.⁵⁵ *Unus autem simul ipse*, idest et unus sensus est

⁵⁴ *De sensu*, 447b9.

⁵⁵ *De sensu*, 447b11.

unius sensibilis, ita quod invicem convertuntur.⁵⁶ *Quare necesse*, idest unde si mixta fuerint plura simul non erunt duo, sed unum sensibile.⁵⁷

*Unius quidem enim numero.*⁵⁸ Hic sunt duo modi exponendi valde diversi. Dicit Divus Thomas quod vult dicere Philosophus quod unius sensibilis est tantum unus sensus actu secundum numerum, et in hoc omnes conveniunt. Cum autem subdit, *specie autem qui secundum potentia*, hic est magna diversitas.⁵⁹ Divus Thomas in prima secundae et in secunda secundae tenet ex hoc textu quod omnes visiones sint eiusdem speciei, et albedinis et nigredinis ac omnium, sicut tenet quod omnes habitus qui sunt in anima sint eiusdem speciei, sicut habitus metaphysicae, logicae et alii. Et hoc modo fundatur super isto textu, et sic exponit illum: unius sensibilis est unus sensus actu secundum numerum. *Specie autem*, idest sicut unius sensibilis actu est unus sensus actus, ita omnes sensationes eiusdem potentiae sunt unus sensus secundum speciem, quia ad unitatem species requiritur unitas potentiae. Sicut ad unitatem sensus actu requiritur unitas sensibilis in actu. Qui autem tenent partem oppositam, scilicet quod, sicut videre albedinem et videre nigredinem distinguuntur specie, ita visio albedinis et visio nigredinis, aliter exponunt hunc textum hoc modo: si actus est unus, bene est una sensatio secundum numerum. *Specie autem*, idest, si autem actus sint eiusdem potentiae sensationes, non sunt eiusdem speciei, sic quod apud eos bene valet sensus – sunt eiusdem species, ergo eiusdem potentiae – sed non econtra – eiusdem potentiae, ergo eiusdem speciem. Sed bene valet apud Divum Thomam. Quae autem harum expositionum sit melior, difficile est dignoscere.

LECTIO 49

*Sed secundum unam potentiam et indivisibile.*⁶⁰ Declaravit Aristoteles quod uno sensu non potest una potentia simul duo sentire nisi mixta fuerint, quoniam, si unum est sensibile, unus est sensus, et unus sensus est etiam unum sensibile. Quare oportet, si est unus sensus in actu, quod habeat unum sensum [*sic sensibile*], ideo non potest simul plura sentire. Hic modo, quia diceret aliquis, admissis istis, quod scilicet unius sensibilis sit una sensatio et econtra, adhuc non sequitur <quod> non possimus simul plura sentire, et sic

⁵⁶ *De sensu*, 447b11.

⁵⁷ *De sensu*, 447b12.

⁵⁸ *De sensu*, 447b13.

⁵⁹ *De sensu*, 447b14.

⁶⁰ *De sensu*, 447b17.

negatur consequentia. Bene enim sequeretur, si esset tantum una sensatio. Sed ego dicam quod sunt plures sensationes. Ideo potest illa potentia simul plura sentire. Vult nunc Philosophus illud remove, quoniam una eodem potentia non potest simul habere plures operationes, quia unius rei non potest esse nisi unus actus simul et semel. Et advertatis quod sicut dixi supra, licet Gregorius et Scotus derideant Divum Thomam volentes quod una potentia possit simul tempore habere plures sensationes, ideo videntur etiam deridere Philosophum hic dicentem impossibile esse unam potentiam simul plures operationes habere. Et adducit Divus Thomas pro se rationem, sicut una eadem cera numero non potest simul et semel esse sub diversis figuris, ita una potentia in diversis operibus. Et fundavit se super hoc textu et III *De anima*, et in *Topicis*, credo in III, ubi dicit Philosophus *plura enim contingit scire, unum autem intelligere* et IV *Metaphysicae*, ubi dicit Philosophus *qui unum non intelligit, nihil intelligit*.⁶¹

Non ergo contingit.⁶² Cum remota sit obiectio quae poterat adduci, sequitur ergo, dicit Philosophus, absolute nostra: ergo scilicet quod non contingit simul plura sentiri. *At vero si ea*.⁶³ Tota ratio Philosophi stabat in hoc: si de quo magis videtur in esse etc. Hanc ego declaravi. Minor erat: sed magis videtur quod unus sensus percipiat simul. Hanc declaravit Philosophus. Ideo, dicit Philosophus, sequitur nostra, ergo quod non poterent simul duo sentiri [*del. duo*] ab una potentia. Et exemplificat: velut simul sentiri album et dulce, seu quaecumque alia duo obiecta. Dubitavit autem Phurnus noster de eo in quo se fundavit Aristoteles, videlicet quod magis videtur quod unus sensus possit simul percipere duo sensibilia eiusdem generis, quam quod diversi sensus plura sensibilia diversorum generum.⁶⁴ | Non enim videtur hoc verum, dixit ille, sed magis oppositum, quoniam magis [f. 72v] distincti sunt duo sensus quam unus. Ideo videtur quod melius possint ad duo simul attendere, sicut melius poterunt duo homines unum magnum pondus portare quam unus solus. Hoc argumentum apparens videtur. At ego tunc respondi [*sic respondi*] sibi, quod, sicut etiam dicunt omnes expositores, Aristoteles hic est in parte argumentativa, ubi non sunt acceptanda dicta ipsius, sicut ubi loquitur demonstrative. Verum nunc realius et intimius respondentes erimus, quod ratio Philosophi est efficax, quod magis apparet in uno sensu, quoniam ibi est maior unitas. Nam in uno sensu virtus magis unita, in duobus

⁶¹ Bonfioli corregge il riferimento al terzo libro dei *Topicis*, scrivendo a margine: «II, capitolo 25».

⁶² *De sensu*, 447b20.

⁶³ *De sensu*, 447b21.

⁶⁴ Si tratta del già citato Gianfrancesco Forno (cfr. *supra*, p. 33, nota 96).

vero virtus dispersa est. Illud tamen bene convenit in duobus sensibus, qui non sint in eodem homine et non in eodem, quia cum unus sensus alicuius hominis operatur, ibi concurrunt omnes virtutes, quia omnes potentiae sensitivae sunt invicem conchatenatae. Ideo, cum sentit aliquid, omnes species illuc deferuntur et aliae partes agere non possunt. Unde dixit Divus Augustinus quod oportet intentionem copulari rebus; non potest autem simul pluribus copulari. Communiter, etiam dici, consuevit pluribus intentus unus minor est ad singula sensus. Et ideo, cum videat visus, omnes spiritus sunt intenti in visione et nullus est pro auditione. Ideo melius poterit simul plura videre quam audire et videre.

*Videtur enim quod unum idem numero.*⁶⁵ Aristoteles in praesenti parte vult declarare quid requiratur ad sensum ad hoc quod dicatur unus secundum numerum, et quid ad unum sensum secundum speciem, et ex consequenti quid ad unum secundum genus, licet haec vana essent apud Divum Thomam. Dicit ergo non videtur quod per aliud possimus disserere quae sit una sensatio in numero nisi quia in uno instanti temporis fit: nam, cum tota sensatio simul fiet tunc dicemus quod illa fuit una. Et ideo hic habetis pro Divo Thoma quod, si mille homines simul viderentur ab una potentia, quod illa esset tantum una sensatio, quoniam dicit Philosophus quod illa est una quando tota simul fit tempore. *Quod autem specie unum.*⁶⁶ Hic est maxima difficultas sicut enim supra dixi Divus Thomas tenuit quod homines omnes sint eiusdem speciei si fiant ab uno homine, et quod ad unitatem specificam sensationis sufficit unitas potentiae. Et quod habeat eundem modum immutandi. Et dixi quod secundum ipsum oportet aliter exponere litteram Philosophi quam secundum alios. Qui autem melius dixerint, difficile est iudicare. Mihi tamen videtur quod Divus Thomas hic deliret a mente Aristotelis, et quamquam supra dixerim quod Thomas melius habuit intentionem Aristotelis, audietis tamen nunc rationem meam. Dicit ergo Philosophus quod ad cognoscendum quae sit una sensatio secundum speciem duo requirentur, scilicet quod ab una et eadem potentia sentiatur et quod habeat eundem modum immutandi, ubi vult Divus Thomas quod, licet non dicat distinctionem aliquam, sic quod sensus sit aliqua est sensatio una in specie quae fit ab una potentia et aliqua quia habet unum modum immutandi. Sed littera *et stat pro idest*, ut cum dicitur et habeat unum modum immutatio, littera modus immutandi sit ratio formalis unius sensus in specie, qui scilicet est ille qui fit ab una potentia, ut habetur unum modum

⁶⁵ *De sensu*, 447b24.

⁶⁶ *De sensu*, 447b26.

immutandi, eo modo quo, si dicerem ad esse hominis requiritur quod sit animal rationale et risibile. Littera et risibile non dicit aliquid distinctionem, sed rationem sub qua debet esse homo.

*Dico autem hoc quia.*⁶⁷ Declarat hic Philosophus quare dixerit *et eodem modo*, quoniam una potentia eodem modo iudicat album et nigrum, alio autem modo gustativa iudicat dulce et amarum, uno et eodem modo. Ideo erit unus qui est dulcis et amarus, et unus qui erit albi et nigri. Ita exponit Divus Thomas. *Sed aliter utrumque*, quia dixerat quod est unus modus immutandi, cum potentia sentit album et nigrum, et unus quando dulce et amarum. Subiungit quod aliter tamen visus sentit album et aliter nigrum; similiter gustus, aliter dulce et aliter amarum: nam dulce et album sentiuntur tanquam habitus; nigrum vero et amarum tanquam privationes.

Secundum autem aliam expositionem, quae tenet quod non omnes visiones sint eiusdem speciei, dicit Aristoteles quod sensationem unam in specie requirunt unitas potentiae sentientis et unus modus, ubi littera *et uno modo* est positum ad restringendum, ita quod ad unitatem sensus in specie non sufficiat unitas potentiae, sed etiam unus modus immutandi, ut albi aut nigri. Et ideo, secundum hanc expositionem, visio albi et visio nigri, quia habent diversum modum immutandi, similiter sentire dulce et sentire amarum | distinguuntur specie. Ita exponerent isti. [f. 73r]

Quae autem horum expositionum melior sit, iudicium difficile est. Mihi tamen videtur quod secunda melior sit, quoniam magis quadrat litterae, ut patet intuenti. Etiam quia, secundum propriam litteram, *eodem modo* superflueret: nam, secundum illam, ad unitatem specificam sensus sufficit unitas potentiae. Sed quamcumque haec videatur mens Philosophi, habet tamen magnas difficultates. Nam cum aliquis simul videt album et nigrum, illa non esset una visio secundum numerum, contra Aristotelem qui dicit quod illa est una sensatio quando simul fit. At hoc deducitur sic, quoniam illa visio non est una in specie, quia non habet unum modum immutandi per illos. Ergo neque una numero, quoniam, ut scitis ex I et VII *Topicorum* unitas numeralis infert specificam.⁶⁸ Ubi ergo non est unitas specifica, ergo neque numeralis. De his autem in examine.

⁶⁷ *De sensu*, 447b26.

⁶⁸ Bonfioli ha corretto il testo, dove il riferimento era a *Topici*, I, e ha inserito in nota marginale: «I, capitolo 5, <et> VII, capitolo 3 <et> 4».

*Eodem autem modo sibi ipsis coelementaria.*⁶⁹ Vult Aristoteles in praesenti parte agere de unitate sensus secundum proportionem, postquam de unitate numerali et specifica dixit. Nam, ut scitis ex I *Topicorum*, capitulo 5, multae sunt unitates. Dicit ergo quod complementaria etiam aliquo modo dicuntur unum proportionem. Sunt enim complementaria album et dulce insimul, et amarum ac nigrum insimul, et dicuntur unum proportionem: nam, sicut se habet dulce ad gustum, ita album ad visu. Et sicut amarum ad gustum, ita nigrum ad visum, tanquam imperfectum quodam sensibile. Prima autem tanquam perfectum. Nam sicut se habent obiecta invicem, ita et potentiae invicem.

*Amplius si contrariorum.*⁷⁰ Adducit hic tertiam rationem. Vis, inquit, videre quod oculus simul et semel non possit duo videre, quoniam si oculus posset simul duo videre, contraria essent in eodem simul. Sed hoc est impossibile ex X *Methaphysicae* et in *Posteriorum* *praedicamentis*, ergo. Consequentia deducitur, quoniam, si visus simul videat album et nigrum, motus contrarii essent in eodem. Sed, quorum motus sunt contrarii, illa sunt contraria, ideo.

*Similiter autem palam.*⁷¹ Probavit Philosophus de duobus examine contrariis quod simul sentiri nequeant. Quid autem de contrariis mediis diceret? Aliquis numquid possint simul sentiri, veluti viride et azurinum. Dicit Philosophus quod non eadem ratione quae dicta est de examine contrariis, quoniam, licet illa media non sint extreme contraria, includunt tamen rationes contrariorum. Nam unum magis declinat ad album, aliud magis nigrum. Sed dices, si sint aequalia, illa media non magis versus album quam nigrum. Dico quod tale medium dari nequit inter contraria, ut ostensum est X *Methaphysicae*, <textu> 23, et alibi, quod non datur aequale ad pondus.

*Neque commixta simul.*⁷² Si dicas, si illa duo visibilia fuerint simul commixta nonne poterunt simul videri. Dicit Philosophus quod nihil refrangantur ad unum quod non, quoniam contraria essent simul, nam omnes proportionem sunt oppositorum, velut dyapason et dyapente, et in multis aliis dat Philosophus exemplum.

*Si vero plus.*⁷³ Postquam dixit Philosophus quod non possunt simul plura videri nisi ut unum sunt. A fortiori modo, inquit, non poterunt duo sensus simul coelementaria sentire in alio genere, idest duo diversorum sensuum. Appellat enim coelementaria, sicut in visu

⁶⁹ *De sensu*, 447b30.

⁷⁰ *De sensu*, 448a1.

⁷¹ *De sensu*, 448a5.

⁷² *De sensu*, 448a8.

⁷³ *De sensu*, 448a13.

album, et in gustu dulce. Postea dicit quod, si duo coelementaria non possunt simul sentiri a fortiori neque duo non coelementaria, sicut est album et amarum. Haec enim magis dicuntur quam coelementaria, tum quia non habent unitatem proportionis sicut illa, tum quia habent alium modum immutandi sensum.

LECTIO 50

*Quod autem dicunt quidam eorum.*⁷⁴ Habemus lectionem difficillem nedum in littera, verum magis in sententia. Movit igitur Aristoteles dubitationem: numquid contingat unum sensum simul plura sentire. Et adduxit tres rationes quod non. Vult modo nunc plures rationes ponere. Et haec una est, quod dixerunt quidam musici, quod non est simul audire grave et acutum uno sensu, quod, si appareat nobis in symphonia, hoc evenit quoniam tempus in quo fit sonus acutus et in quo fit gravis sunt insensibilia. Unde apparet nobis unum tempus qui nescimus distinguere tempus in quo fit grave ab eo in quo fit acutus, quia insensibilia sunt, ob eorum parvitatem. Et ideo subiungit Philosophus discutiamus modo an hoc sit bene dictum quod detur aliquod tempus ob parvitatem insensibile. |

[f. 73v]

*Aut hoc non vero.*⁷⁵ Aristoteles hic vult confringere illam responsionem quae ponit tempus insensibile. Et primo praemittit quaestionem quam intendit et inquit: falsum est quod dicit ista responsio, quoniam impossibile est esse tempus quodpiam insensibile. Nam unusquisque experitur, si sit bene dispositus, quod percipit ipsum tempus. Unde sensibile debet esse.

*Si enim quoniam ipse se ipsum.*⁷⁶ Adversus illam opinionem adducit Philosophus duas rationes, ubi textus novi sunt valde clariores, attamen unica est sententia omnium. Est igitur prima ratio haec. Dico quod numerum temporis propter sui parvitatem est insensibile; sed omne tempus contingit sentiri, quia, si contingit aliquem hominem sentire se ipsum, esse in continuo tempore, aut sentire aliquem alium esse in continuo tempore, utique non latebit talem hominem esse in tali tempore, neque tale tempus in quo est latebit ipsum. Sed in quocumque modiculo tempore dato, quod ponunt isti esse insensibile, aliquis homo est in continuo tempore vel aliquod aliud est in continuo tempore. Ergo talis homo sentiet illud tempus in qua erit vel aliquid aliud. Igitur illud modiculum temporis

⁷⁴ *De sensu*, 448a19.

⁷⁵ *De sensu*, 448a24.

⁷⁶ *De sensu*, 448a26.

quod ipsi dicunt esse insensibile, erit sensibile. Consequentia haec manifesta est, quoniam arguit Philosophus quasi a positione antecedentis ad positionem consequentis. Primam propositionem relinquit Philosophus tanquam notam. Nam, si ego interrogem aliquem viventem, an ipse vivat vel an sit in illo, nisi sit fatuus, dicet quod sic. Unde ad signum magnae ignorantiae solum dici “nescit si vivat”, et re vera oppositum huius propositionis consequens implicat contradictionem, scilicet quod aliquis sit in aliquo tempore et non cognoscat se esse in illo tempore. Minor erat, sed in quocumque modico temporis assignato ipse sentiens est: haec enim nota est, quoniam pro quolibet instanti temporis est ille qui sentit; igitur cognoscet tempus in quo est et quia illud tempus ponitur parvissimum. Ideo sentiet parvissimum tempus et ita omne tempus erit sensibile.

Sed dubitatur circa hanc rationem, quia videtur quod illa peccet in forma. Nam plus sumit Aristoteles sub maiori et medio quam in minori extremo, quae consequentia non valet, sicut si dicerem: “si scio te currere, scio te moveri; sed tu curris, ergo scio te moveri”. Haec enim non valet, quia minus sumitur in minori quam in maiori propositione. Bene autem valeret si sic sumeretur minor: “sed scio te currere ergo”. Ita est in proposito, quia dicit in maiori: “si aliquis scit etc.”. Postea minus sumitur in minori et inquit: “sed aliquis est in continuo tempore, ergo cognoscit se esse in continuo tempore”. Sed deberet sic sumere in minori: “sed aliquis sentit se esse in continuo tempore, ergo cognoscit se esse in illo tempore”. Tunc enim bene valeret consequentia. Respondebis fortasse: verum est quod consequentiam Philosophi non valet de forma, sed sumpsit ita minorem ac si aliquis sentiret se esse in illo tempore insensibili. Et tunc valebit consequentia. Dico quod, etsi valeat tunc consequentia, ego tamen negarem minorem, quia nolo quod ille sentiat se esse in tempore insensibili, licet sit in illo tempore.

Et ideo Divus Thomas ac iste Leonicus vidit hanc dubitationem, et sic innuit solutionem, ut ex suis dictis potest capi quod Aristoteles non attendit ad formam, sed ad materiam. Nam ex eo quod aliquis est in tempore insensibili, ideo debet sentire se esse in tempore. Ita vult dicere Philosophus. Pro quo, dicunt, scire oportet, sicut habetur in IV *Physicorum*, capitulo de tempore, quod tempus non est de se cognoscibile sicut sunt res permanentes, veluti albedo, sed per rem existentem in tempore. Quo stante, dicunt quod ex eo quod aliquis est in tempore insensibili et sentit se esse, ideo debet sentire tempus insensibile, quoniam tempus cognoscitur, quia cognoscitur res existens in tempore.

Sed re vera mihi non videtur conveniens haec responsio. Nam quantumcumque tempus percipiatur per rem existentem in tempore, non tamen ex quocumque cognito, quod est in tempore nec quomodocumque cognito cognoscitur tempus, sed, ut scitis ex IV *Physicorum*, quod facit cognoscere tempus est motus, non aliqua subiecta permanens. Neque quomodocumque ex motu tempus cognoscitur, sed quando una pars motus cognoscitur prius et alia posterius, et quod, inter illa duo mutata, percipitur distantia media. Unde inquit Philosophus IV *Physicorum*, <textu> 97, quod, si coniungatur unum mutatum cum alio, non percipietur tempus, ubi recitat Averroes in commento de illis dormientibus, de quibus fertur in Alcharano [*sic* Alchorano] Maumethi, et fuit sumptus ex Biblia, quod illi credebant se parum | dormivisse, quia plures motus simul [f. 74r] coniunxerant. Unde motum non percipiunt. Unde Aristoteles, diffiniens tempus, dixit: tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Volo igitur dicere quod, etsi ego cognoscam me qui sum in tempore insensibili, propter hoc non cognosco tempus insensibile, quoniam oportet quod cognoscam motum et cum hoc distantiam inter mutata. Sed quamvis ego concederem quod cognosco me esse in tempore, non tamen concederem quod ego cognoscam me esse in tempore insensibili. Quare videtur quod ratio Aristotelis nulla sit. Vos autem considerabitis.

*Amplius nec utique erit.*⁷⁷ Secunda ratio, si verum esset quod daretur tempus insensibile, sequeretur quod nullum esset tempus primo sensibile. Philosophus non probat falsitatem consequentis. Est autem haec ratio, quoniam, si nullum esset tempus primo sensibile ergo nullum esset tempus sensibile secundum se. Consequentia autem probatur, scilicet quod, si datur tempus insensibile, nullum tempus esset primo sensibile, quoniam, ut scitis ex V *Physicorum*, ad principium, triplex est mobile: quoddam primo et per se quod movetur secundum quamlibet sui partem; aliud secundum partem; aliud vero per accidens, quod movetur ad motum alterius. Si ergo daretur aliquod tempus primo sensibile, sentiretur secundum quamlibet partem per se; sed parte devenire est ad aliquam parvam partem quae est insensibilis, ergo. Sed tu dices, concedo consequens, scilicet quod non datur aliquod tempus primo sensibile, sed contra, si non datur tempus primo sensibile, ergo neque aliquod tempus sensibile, quoniam, si non esset assignare primum sensibile quod secundum omnem partem movetur, ergo neque sensibile quod secundum partem movetur, ergo neque etiam tempus per accidens sensibile, et per consequens nullum tempus

⁷⁷ *De sensu*, 448a30. Cfr. VERNIA, *De sensu*, sig. J4ra.

sensibile. Ut autem littera Philosophi intelligatur, supponatur quod illud sensibile primum sit “a”, “g”, “b”, quod secundum quamlibet debet esse sensibile. Contingit ab illo auferre unam partem ita parvam secundum illos quae non sentietur, ut “a”, “b”, igitur totum non erit primum sensibile, quia secundum quamlibet partem non est sensibile. Concludit igitur Philosophus quod nullum tempus esset sensibile, nec ulla quantitas, quoniam, ut alias ostensus est, tempus et magnitudo pari modo currunt.

*Omnia quidem igitur.*⁷⁸ Improbata igitur hanc opinionem, concludit Philosophus quod omne tempus et omnis quantitas sensibilis est. Non tamen omnis quantitas sensibilis est tantae magnitudinis quantitatae [*del. est*], sicut sol, qui apparet esse nobis quattuor cubitorum et tamen maior est tota terra, sicut probant mathematici.

*Sed aliquando indivisibile non videtur indivisibile.*⁷⁹ Divus Thomas nescivit hic quid diceret. Vult dicere, sicut multa nobis videntur aliquantae quantitatis, et tamen non sunt, ita aliqua videntur nobis indivisibilia, et tamen non sunt indivisibilia.

*Dicta autem est causa.*⁸⁰ Duae sunt hic expositiones Alexandri, quorum una tantum bona est, scilicet quod supra dicta est causa quare nullum tempus ac nulla magnitudo sit insensibilis, ubi scilicet diximus quod nihil contingit videre nisi quia quantum est.

*Quod quidem igitur.*⁸¹ Epilogat Philosophus et patet. Est autem dubitatio, quoniam ratio secunda Philosophi nulla videtur et fuit dubitatio Divi Thomae. Nam sic arguit Philosophus, quod nullum detur tempus insensibile, quia nullum daretur tempus primo sensibile: nam omne quod per se primo sentit, sentitur secundum quamlibet partem; sed omne sensibile habet aliquam quae de se non sentitur secundum illos, ergo. Si enim valeat ista, ideo per similem ego probabo quod non detur aliquod primum movens, quoniam, si daretur primum movens, deberet moveri secundum quamlibet partem, sed ad hoc quod aliquid moveatur non semper requiritur quod quaelibet pars moveatur ex VII *Physicorum*, textu 37. Nam, si 100 homines trahant navim, non est necesse quod quilibet trahat navim. Respondet Divus Thomas quod sic debet intelligi illud dictum, quod, si totum primo movetur, quaelibet pars debet moveri, idest quod quaelibet pars non de se accepta, sed coniuncta toti debet motui totius *adiuvare*, ita de sensibili non quaelibet pars debet esse de se sensibilis sed cum toto, quare, etsi detur aliquod insensibile de se, non tamen in toto.

⁷⁸ *De sensu*, 448b12.

⁷⁹ *De sensu*, 448b14.

⁸⁰ *De sensu*, 448b15.

⁸¹ *De sensu*, 448b16.

Verum, si ita esset, ut dicit Divus Thomas, Aristoteles nihil fecisset cum probat non dari tempus insensibile. Nam dicerent illi bene, verum est quod nullum est tempus sensibile existens in toto tempore. Sed bene secundum se separatum, et ita nos accipimus. Et ideo mihi videtur difficilis haec ratio Aristotelis. Sed quod peius est, Aristoteles sibi contradicit. In tertia enim particula *Problematum*, problemate X, ubi quaerit quare est quod ebriis unum visibile apparet duo, respondet quia oculus saepissime movetur. Unde una vice figitur species rei visae in una parte oculi, alia vice in alia parte, et tempus illius impressionis est insensibile, ideo quodcumque obiectum visum iudicant esse plura. Ubi expresse innuit Philosophus dari consequens insensibile, hic autem negat illud. Quare vos considerabitis. Sequitur alia lectio. |

[f. 74v]

LECTIO 51

*De prius autem dicta obiectione.*⁸² Audivistis Aristotelem tangentem tertiam dubitationem: numquid possint simul plura sentiri ab una eadem potentia. Arguit ad partem negativam tribus rationibus, ad affirmativam omisit, quidem illud praesupponit ex sensu notum, adduxit demum rationem et eam impugnavit. Ubi ego dubitavi, quae non repetam, in praesenti parte modo repetit eandem quaestionem et remanet falsam evasionem, deinde dat propriam solutionem et re vera maior difficultas est in littera Aristotelis quam in sententia. De prima igitur primo recitat quaestionem et eam exponit. Secundo dat unam falsam responsionem. De prima igitur repetit quaestionem superius tactam, videlicet numquid una potentia possit plura simul sentire. Et exponit quid intelligat per simul, et inquit *simul dico*, idest *in tempus indivisibili*, ubi non intelligatis quod tempus re vera sit indivisibile, sed vult quod in eodem tempore, puta in tempore unius horae, simul plura sentiat per adinvicem, vero intelligit quod in eadem parte illius temporis.

*Primum quidem igitur utrum.*⁸³ Iste textus est difficilis in verbis et, sicut dicebam cum domino Petro Jacobo Neapolitano [*n.l. Reto*], novi omnes clariores sunt.⁸⁴ Sententia tamen est quod Aristoteles hic ponit unam responsionem quod aliqui fortassis dicerent, quod per unam eandem potentiam simul plura sentimus, sed per aliam et aliam partem. Sic quod

⁸² *De sensu*, 448b17.

⁸³ *De sensu*, 448b20.

⁸⁴ Il nome di Petrus Jacobus Neapolitanus compare anche nel corso sul *De partibus animalium* tra i collaboratori di cui si serviva Pomponazzi per la comprensione del testo greco. Cfr. NARDI, *Studi*, pp. 200-201; PERFETTI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, p. XXVIII.

per eandem potentiam visivam video albedinem et nigredinem, sed per aliam partem video albedinem et per aliam partem video nigredinem. Cum autem dicit Philosophus: *et non indivisibili sic autem existente continuo*, vult dicere quia potentia visiva est indivisibilis et est divisibilis.⁸⁵ Est enim divisibilis, quoniam potest in partes dividi; indivisibili autem quia est una actu continua et non actu divisa.

*Vel quoniam primum etc.*⁸⁶ Aristoteles hic impugnat rationem datam. Nam, si per aliam et aliam partem potentiae videremus albedinem et nigredinem, sequeretur quod duae potentiae eiusdem speciei simul essent in eodem. Consequens falsum est apud Philosophum, quia unum superflueret, nam sufficit unum unius speciei. Quod autem hoc sequatur probatur, quoniam, si per “a” partem potentiae visivae video album et per “b” partem nigredinem, illae sunt eiusdem speciei. Ergo duo eiusdem speciei sunt in eodem. Omnia patent, excepto quod illae partes sint eiusdem speciei. Hoc autem probat Philosophus, quia quae habent idem obiectum primum sunt eiusdem speciei. Ex II enim *De anima*, <textu> 27 <et textu> 33, potentiae distinguuntur per obiecta primaria et adequata. Sed “a” et “b” habent idem obiectum primum, quoniam ambo habent colorem pro obiecto primo, ideo.

Sequitur *si autem quia*.⁸⁷ Sed ista ratio Philosophi nulla videtur, quoniam est ratio ducens ad inconveniens. Sed id ad quod dicit Aristoteles non est inconveniens, immo est necessarium quod ostendo. Primo enim Philosophus ducit ad hoc quod duae partes unius essent eiusdem speciei, quod non inconvenit, sicut quod duae partes quantitativae albedinis sint eiusdem speciei, immo hoc est necessarium. Nam in homine plures sunt partes distinctae quod patet si pungatur in una et non alia, et tamen est unius speciei. Praeterea potentia visiva est organica. Igitur est extensa ad extensionem materiae, sed omne tale est divisibile ad divisionem subiecti in quo est ex VIII *Physicorum*. Ideo potentia visiva unius speciei necessario erit divisibilis in plures partes, quia est cum materia. Haec dubitatio rationalis videtur, cui, non praeiudicando meliori sententiae, puto dicendum quod absolute id ad quod ducit Aristoteles non est inconveniens, immo necessarium, ut probavi, quia potentia visiva est divisibilis ratione materiae in qua est. Sed pro ut intelligit Aristoteles, bene est inconveniens: nam ipse vult probare quod duae potentiae visivae totales et completae essent in eodem; hoc autem est inconveniens, quia

⁸⁵ *De sensu*, 448b21.

⁸⁶ *De sensu*, 448b22.

⁸⁷ *De sensu*, 448b26. Il testo non è stato sottolineato né nel ms. di Osimo né in quello Parigi (f. 112v).

una sufficit. Quod autem istud sequatur patet, quoniam secundum illos potentia visiva per aliam potentiam videt albedinem et per aliam potentiam nigredinem, sic quod potentia per quam videt album, non est illa per quam videt nigrum, et econtra. Et sic dicendum esse duae potentiae totales, quia quaelibet de se operatur et una non est pars alterius. Et tunc Aristoteles probat contra istos quod essent eiusdem speciei, quia ambo respiciunt idem obiectum primum. Illud autem falsum est, ut ostensum est, ideo. | [f. 75r]

*Si autem quia et oculi.*⁸⁸ Hic ponit Philosophus aliam responsionem seu confirmationem. Prioris responsionis, quod non inconvenit quod in uno homine sint duae potentiae visivae, sicut in uno homine sunt duo oculi. Ideo non videtur inconveniens ad quod ducit Philosophus, scilicet quod in uno essent duae potentiae visivae secundum speciem. Contra dicit Philosophus, etsi sint duo oculi in uno homine, non est tamen nisi una potentia in uno homine, quoniam ambo oculi concurrunt ad unum principium tantum in quadam incruciatione nervorum, ut dicunt isti. Supponit igitur Philosophus quod oculi concurrant in unum principium et tunc sic arguit aut tu vis quod similitudo valeat aut non, si non nihil dicis. Si sic, cum sit unum principium duorum oculorum igitur erit tantum una potentiae visiva et non plures.

*Amplius et sensus idem.*⁸⁹ Adducit hic aliam rationem Aristoteles. Nam dicis quod essent duae potentiae quae simul videbunt quas probavimus supra debere esse eiusdem speciei. Vult modo declarare quod illud est impossibile, quoniam simile est dicere duas potentias eiusdem speciei esse in eodem homine, sicut dicere duas scientias, puta duas scientias grammaticales, totales in eodem. At hoc est inconveniens, quia una totalis grammatica sufficitur, ideo ita est de potentis sensitivis. Et quoniam diximus, si est unum subiectum, est tantum una operatio, et econtra. Ideo dicit Philosophus: *neque enim una operatio etc.*⁹⁰ Ubi dicit quod unius virtutis est una operatio, non plures, et econtra.

*Si autem hoc in uno.*⁹¹ Positis multis responsionibus, et improbatis, vult modo Philosophus suam ponere obscure et in quattuor verbis eam ponit ad modum loquendi sybillarum. Et ideo nos prius videbimus verba Philosophi, deinde illa examinabimus. Primo igitur supponit unum, scilicet quod, si contingit simul plura sentire diversorum sensuum, contingit etiam simul sentire plura eiusdem sensus. Sic quod hoc valet per

⁸⁸ *De sensu*, 448b26.

⁸⁹ *De sensu*, 448b29-30.

⁹⁰ *De sensu*, 449a1.

⁹¹ *De sensu*, 449a2.

locum a minori, ut dictum est supra. Si contingit simul sentire, quae minorem habent unitatem, contingit simul sentire quae habent maiorem unitatem.

*Si itaque alia.*⁹² Proposuit quod, si contingit simul sentire quae sunt diversorum sensuum, etiam et quae sunt unius. Vult modo declarare quod contingat simul sentire plura diversorum sensuum. Et non declarat quod simul sentiamus plura diversorum sensuum, quoniam hoc patet ad sensum expresse. Ideo non est probare necesse. Sed probat quod illa sit una et eadem potentia quae simul sentit illa diversa. Et dicit quod utrimque sunt rationes. Quod enim sit una potentia probare, quoniam idem sensus ponit differentiam inter sensibilia diversorum sensuum, sicut inter dulce et album, cum ambos sint in lacte, sed ex II *De anima*, in fine, ubi loquitur de sensu communi, textu 137 <et textu> 138, ponens differentiam inter aliqua duo debet illa cognoscere, ergo idem sensus cognoscet ambo illa. Quod non autem probare, quia illa sunt sensibilia diversorum generum. Ergo non videntur posse ab uno sensu percipi. Respondat Philosophus ibi: *necesse ergo unum aliquid.*⁹³ Et solutio sua stat in hoc quod est una ac eadem potentia quae simul illa plura cognoscit, cum instans ergo debet habere idem obiectum primum. Dicit Philosophus: verum est, si per eandem potentiam omnia illa cognosceret; sed quia per aliam potentiam cognoscit album et nigrum, scilicet per visivam et per aliam gustativam dulce et amarum. Ideo non requiritur idem obiectum primo. Haec est solutio Aristotelis, in qua dubitamus quid velit dicere.

*Igitur secundum quod indivisibile.*⁹⁴ Rememorat Philosophus hic responsionem ad hoc quod dictum, et posita fuit II *De anima*, in fine, <textu> 148 <et textu> 149. Nam sensus communis, qui communiter ponitur in primo ventriculo cerebri, est unus quodammodo et quodammodo plures. Est enim unus veluti punctus in medio unius sphaerae, ubi terminat plures lineae, quia est unus terminus. Est autem plures sicut ille punctus est plures secundum quod plures lineas terminat. Ita sensus communis est unus ut terminus plurimum. Plures vero secundum plures potentias.

*Vel quemadmodum.*⁹⁵ Dat aliam responsionem quae etiam datur ibi in secundo *De anima*. Sicut in eodem pomo duo sunt, videlicet albedo et dulcedo, secundum aliam et aliam rationem ita est de isto sensu, quoniam sicut contingit in rebus quae sunt extra

⁹² *De sensu*, 449a5.

⁹³ *De sensu*, 449a8.

⁹⁴ *De sensu*, 449a10.

⁹⁵ *De sensu*, 449a13.

animam, ita etiam contingit in his quae sunt in anima. Sequitur: *quoniam autem sensibile*.⁹⁶ Sed prius ne fiat intricatio, oportet dubitare hic quaedam. |

[f. 75v]

Dubitatio super solutione Aristotelis ad tertiam dubitationem suam

De toto quae dixit Aristoteles in hac dubitatione habuistis hanc tertiam solutionem. Quid autem velit dicere, non satis facile est scire. Ideo dubitando volo illud examinare. In hac igitur dubitatione primo erit dubitatio circa eundem sensum. Secundo circa plures sensus. Primo igitur circa unum sensum. Dixit Philosophus quod unus non cognoscit duo extrema simul nisi sicut faciunt unum medium ex illis. Re vera quod dicit Philosophus habet veritatem in aliquibus, in aliquibus non. In tactu enim verum est quod non possumus simul duo tangere, sed solum si misceantur illa ad unum medium, sicut simul tangimus tepidum. Consimiliter est in gusto. In olfatu etiam, et in auditu, fit etiam aliquo modo, quaedam symphonia media verum non sicut <in> tactu, quia remanent aliquo modo soni sub ratione extremorum. Sed in visu nulla apparet mixtura: nam simul et semel videmus summe album et summe nigrum, si nobis praesententur. Quare dupliciter hic dubitare contingit: primo, quo modo servatur mixtura in visu; secundo, cur est quod non possumus sentire simul duo, duo tangibilia, duo gustabilia, duo odorabilia et duo ipsorum sonorum. Ad quae respondendum dico: cum quaeris quare in tactu non possimus simul extrema sentire et de aliis similiter? In primis dico quod de tactu duplex est ratio: primo, quoniam tactus summe materialis est. Unde est faex ac fundamentum omnium aliorum sensuum, et in eo semper cum actione spirituali coniuncta est actio realis. Quae autem sunt secundum esse reale habent contrarium; quae secundum esse spirituale non habent contrarium: non enim possum sentire caliditatem nisi calefiam et frigiditatem nisi frigefiam. Sed cum non possim simul realiter calefieri et infrigidari, ideo non possum simul tangere duo extrema. Et hic est quod in sensu tactus vehementissima est delectatio et tristitia.

Unde inquit Beatus Hieronimus quod, si angeli coirent, obliviscerentur dei. Et tota ratio huius est, quia ille sensus est summe materialis et semper cum actione spirituali est coniuncta realis. Secunda ratio est quia simul oporteret tangere calidum et frigidum; sed illa sunt corpora realia; ideo simul esse non possunt, quia se impedirent. In gustu autem advertatis quod bene semper actioni spirituali coniuncta est actio realis. Sed non oportet quod sit eiusdem sensus, ut, si ego sentiam dulcedinem, non oportet quod lingua realiter

⁹⁶ *De sensu*, 449a20.

dulcescat, sed bene quod realiter humectatur, ubi humectatio non est de ratione gustus, sed tactus, licet voluerit Plato in *Tymeo*, quod cum alteratione spirituali requiritur reali eiusdem sensus.

An autem ad gustandum dulce requiratur quod lingua mea dulcescat nolo hic discutere. Si requiratur clara, erit solutio quod non ea ratione quae dicta est in tactu, se autem spiritualiter immutet. Difficile est apud me hoc. Unde, scilicet proveniat quod possunt simul duo gustari. De odoribus unde illud proveniat. Dico quod si odor multiplicatur realiter sicut voluit Divus Thomas, Alexander, et alii, patet solutio eo modo quo dictum est in tactu. Si autem spiritualiter ut dicunt alii, communiter dubium est unde hoc proveniat. Et ideo hoc est bonum argumentum pro illis ad probandum quod realiter multiplicetur. Idem dicatis de sono, si realiter multiplicatur, quod solutio patet. Sed si spiritualiter, est dubium. Haec sunt argumenta in hac re. Si multiplicarentur illa sensibilia solum realiter, clara esset responsio; sed, si spiritualiter, dubium est. Quare non est mirandum si Plato tenuit quod sapor et odor realiter multiplicentur; tamen tenendo viam communem, quod spiritualiter multiplicatur, dicerem quod, etsi de ratione spiritualis in se sit ut multiplicetur in instanti, ratione tamen qua aliquid materialis habet non repugnat quod fiat successive, vel dicamus quod ratione qua talis spiritualis non repugnat successio. Ei cuiusmodi est in gustu et in aliis, ubi multum de naturali ad mixtum est. De visu autem non oportet istud, quoniam ille mere spiritualis est et veluti quidam intentus, ideo potest simul extrema videre, cum in eo nihil realis admixtum sit cum spirituali. Et quoniam dixi quod maior delectatio et tristitia reperitur in sensu tactus quam in aliis, dicerent aliquid quod hoc magis videtur in olfatu, quoniam faetores maxime afficiunt quam tangibilia: unde saepe homines interfecerent. Et refert Varro de quibusdam buccis quae sunt in Apulia, ubi servant frumenta quod, cum aperiunt, oportet quod illi fugiant a longe, quia interficerentur ab illo faetore, ideo videtur quod in olfatu maior sit tristitia | [f. 76r] quam in sensu tactus. Dico quod non est mirandum de hoc, quoniam tactus primo inficit carnem; faetor autem primo inficit spiritus, qui dant vitam, quoniam spiritualior est odor, ideo magis penetrat. Etiam quia faetor habet malam qualitatem siccam annexam, sicut dixit supra Philosophus, quod odores habent qualitates tactivas sicco admixtas, ideo.

LECTIO 52

Dixit Aristoteles quod ea quae sunt unius contrarietatis non possunt simul sentiri nisi fiat commixtio. Ideo fuit dubitatio secunda mota a nobis, quae sit confusio illa in coloribus quando simul videmus album et nigrum? Dico quod re vera mihi videtur quod nulla fiat permixtio in coloribus, neque realiter quantum ad plura, neque spiritualiter quantum ad species, quoniam distinctissime video album et simul distinctissime video nigrum, et species illorum se compatiuntur. Sed vult Aristoteles quod, cum video album et nigrum, simul fiat mixtura non in objectis, sed in potentia, quia unica actione eiusdem potentiae simul video album et nigrum. Et ideo dubitatur, numquid, cum video album et nigrum simul, an illa sit una visio secundum numerum vel plures, quae est quaestio valde desiderata. Multi dixerunt quod non sit una, immo fere omnes moderni philosophi, et Scotus, Gregorius ac Johannes Gandavensis, qui in III *De anima* tenuit quod non, hic autem mutavit sententiam et ad argumenta respondet sicut alii, quod forte evenit, quia ille tunc non viderat hunc librum, sicut eum non viderunt cum Scotus et Gregorius. Nam, si vidissent, aut expresse negarent Philosophum aut tenerent quod sic. Arguitur igitur primo pro illis quod sint diversae visiones, quoniam plura sunt visa, ergo plures visiones. Tenet consequentia ex Aristotele, qui hic dixit quod unius sensibilis numero est tantum una sensatio et econtra. Quod autem visibilia sint plura patet, quoniam aliud est album et aliud nigrum, distinguuntur enim genere. Confirmatur, quoniam illa visa distinguuntur specie, ergo distinguuntur numero. Consequentia patet ex I *Topicorum*, capitulo 5, ubi dicitur quod ex unitate numerali infertur specifica. Antecedens patet, quoniam visa sunt album et nigrum, quae nedum specie, sed etiam genere distincta sunt. Praeterea aut visio est idem realiter quod species visibilis aut realiter distinguuntur. Si sunt idem quo essent duae visiones secundum numerum, immo secundum speciem, quoniam album et nigrum specie distinguuntur. Ideo sunt duae visiones. Si sunt realiter distincta, idem sequitur, quia est ibi species albi et nigri, ergo duae visiones sicut et duae species. Ultimo, quia illa non sunt idem realiter, quorum unum stat altero corrupto, sed stat visio albi corrupta visione nigri, ideo. Maior patet ex IV *Methaphysicae*, quia, quae eadem generatione generantur et eadem corruptione corrumpuntur, sunt eadem realiter. Ergo per locum ab opposito, quae non eadem generatione generantur et eadem corruptione non corrumpuntur, realiter distinguuntur. Etiam patet maior per primum principium: nam, si maior non esset vera, idem simul esset et non esset. Minor sensu patet: nam, si simul videam album et nigrum, potest removeri album et remanere solum nigrum, ideo. Propter haec argumenta Scotus,

Gregorius, Johannes et alii tenent quod sit alia et alia visio albi et nigri, et ut dixi errant, quia non viderunt Aristotelem hic qui expresse dicit quod est una visio. Et ideo, non praeiudicando meliori sententiae, Divus Thomas optime habuit mentem Philosophi, dicens quod est una visio numero et sequitur textum hic. Sed ad argumenta secundum ipsum non est facile respondere, quoniam sicut est de intellectu, quod non potest simul plura intelligere, ita est de sensu. Quare sequaces Divi Thomae ponunt hanc quaestionem de mente Divi Thomae et eam sic muniunt ac per eam ad argumenta respondent: quod, si plura simul videam, est una visio secundum numerum et una operatio, atque unus actus. Primo, quia istud dicit Aristoteles quod non parum est. Colorant autem eam sic, quia sicut una quantitas non potest simul esse sub diversis figuris, ita neque una potentia sub pluribus sensationibus simul et semel. Secundo, quoniam, si duae visiones simul essent, ergo infinitae possent simul esse, quia non est maior ratio de pluribus, sicut de duabus. Consequens est falsum, quia sequeretur quod possemus simul omnia videre. Consequentia deducitur, quia est similis illi Philosophi IV *Physicorum*, capitulo de vacuo, ubi dicit quod, si duae quantitates possent simul esse, ergo infinitae, quia non est maior ratio de illis quam de aliis pluribus, et sic de totus mundus posset esse in genere milii. | [f. 76v]

Potest autem his rationibus addungi, quia unius rei est unum esse tantum, ergo una operatio, quia ex VIII *Physicorum*, textu 7 <et textu> 15, ab uno inquantum unum non provenit nisi unus actus. Ideo unius potentiae simul est tantum una visio. Ad argumenta autem in oppositum, quid sit respondendum? Oportet scire quod isti novi thomistae imaginantur, et haec mihi videntur ex fundamento Divi Thomae, quod, sicut in uno mixto est tantum una forma eminenter continens quattuor formas quattuor elementorum, ita cum simul video albedinem et nigredinem, erunt duae species quae simul refractae faciant unam tertiam speciem eminenter continentem illas duas species, et sic erit una tantum visio respectu illius primae speciei compositae ex illis duabus simul refractis.

Quo stante, respondetur ad argumenta. Cum dicitur primo visa sunt plura, ergo etc., dico quod quamvis visa sint plura formaliter numero et specie, tamen materialiter sunt unum, quia in unum colliguntur per unam tertiam speciem. Ideo est una visio numero ut sic. Et simile est istud illi quod dicunt theologi ac Plato (quicquid sit de Aristotele nolo disputare), quod deus simul unica intellectione omnia intelligit. Et per haec patet etiam ad primam confirmationem, quia quamvis visa distinguantur specie, quia tamen per unam potentiam uniuntur, ideo fit una visio. Immo dicit Divus Thomas quod copula in

propositione, ut littera “est”, facit quod tota propositio unica intellectione percipiatur, immo quod totus syllogismus, et maior et minor et conclusio, simul unica intellectione intelligatur. Ad aliud dicunt quod, etsi facientia sint plura, unum tamen est factum, quia illa duo refranguntur et faciunt unum. Cum dicis ultimo illa non sunt unum realiter quorum uno corrupto etc. Ad minorem imaginantur isti quod, si simul video albedinem et nigredinem, deinde, si subtrahatur ab illa visione albedo aut nigredo, illa visio secunda quae remanet non est eadem visio cum priori, sed generatur una visio, ideo.

Haec est positio Divi Thomae. Verum advertatis quod, si sit praesumptuosum velle contraddire tanto viro et tot viris qui haec dicunt, attamen ego habeo alium modum imaginandi, non discendendo ab Aristotele et a conclusione Divi Thomae. Pro responsione igitur primo accipio quod, quando Aristoteles dicit quod una potentia simul et semel non potest habere nisi unam operationem, loquitur ipse de operatione et de sensu in actu. Deinde accipio quod esse in actu sumitur dupliciter. Uno modo, pro ut distinguitur contra illud quod est in potentia, sic quod non est in rerum natura, ut Anticristus. Alio modo, ut distinguitur contra illud quod est in potentia, non quia non sit in re, sed quia non existit actu separatum. Quando igitur dixit Aristoteles quod una potentia secundum numerum non habet nisi unum actum secundum numerum, intelligit de una operatione in actu et non solum ut sit in re, sed quod actu per se separatim existat. Secundum quod accipio est quod, aliquod dicere esse unum secundum unam rationem et secundum aliam rationem dicere plura, et unum individuum numero una ratione, alia ratione plura individua: sicut una domus quae dicitur una, quia est unum compositum ex pluribus; dicitur autem plura, quia in ea plura sunt, ut ligna, cementum et alia quae nedum specie, sed etiam genere dicuntur. Aliud accipio, in quo fere tota vis consistit, quando Aristoteles loquitur de una operatione, intelligit de operatione prima et adequata, quae est proprie in actu. Unde bene stat quod operatio prima sit una quantum ad unum actum et operata sint plura secundariae, sicut, si ego ex cumulo monetarum et nummorum accipiam unam partem, operatio illa primaria dicetur una, quia tantum una vice accipio. Erunt autem plura operata, quia in illa unica actione simul accipio et monetas et nummos. Similiter potest dici de aliis pluribus. Omnia haec supposita patent ad sensum.

His itaque stantibus, tunc dico quod Aristoteles bene loquutus est et non sophystice, quod, quando ego simul video albedinem et nigredinem est tantum una visio, primo secundum numerum quam plura diversa videam. Sicut dixi quod, quando simul accipio cumulum

pecuniae est una actio, et tamen accipio diversa. Est enim unam operatio tantum generalis. Unde dicitur communiter, uno ictu oculi omnes simul vidi, ubi apparet quod sit tamen una operatio. Sunt autem plures operationes quantum ad particularia operata. Quo stante, ostendo quod Aristoteles bene dixerit ex suo textu, quia dicit nescimus autem quod sit una visio nisi quia tota simul fit. Ubi sic videtur diffinire visionem unicam quod illa est, scilicet quae tota fit simul, licet plura sint partialia et secundaria visa. | Et sic convenio [f. 77r] cum Divus Thomas in conclusione, sed differo ab eo in modo dicendi, quoniam ipse habet multas difficultates in suo modo, praecipue ex textu Aristotelis, ut notatum est in expositione. In hoc autem nulla apparet ambiguitas. Ex quo patet solutio ad omnia argumenta. Cum dicis primo plura sunt visa, ergo etc., dico: verum est quod plura sunt secundaria visa ut tu probas, sed unum primo visum et ideo una operatio. Unde dico quod unius visibilis primo est tantum una operatio et plurium. Primo sunt plures operationes, et sic patet etiam ad confirmationem, quia visa sunt plura secundo, sed unum primo visum. Cum dicit: aut species visibiles distinguuntur a visione aut non. Dico quod sunt idem et licet sint plures species, quia tamen faciunt unum primo, ideo una est visio numero. Consimiliter ad aliud, cum dicis illa non sunt idem realiter quorum uno etc., dico quod illa est una visio totalis illorum plurium simul, et quia composita est ex pluribus. Ideo potest una pars destrui et alia remanere et dicitur adhuc una visio, quia maior pars remanet, sicut si accipiam unum cumulum pecuniae simul ubi sint diversae monetae, illa est una operatio, etsi auferatur una moneta, adhuc est eadem una operatio pro maiori parte, ideo.

Est autem et alia dubitatio, quia diximus quod visus simul habet speciem albedinis et speciem nigredinis. Non sic tactus simul caliditatem et frigiditatem. Quare autem est? Dubitatur quod sensus communis simul iudicat de calido et frigido, similiter intellectus, et hoc non possunt facere sensus exteriores. Respondet huic Averroes hic, in fine suae *Paraphrasis* et III *De anima*, <textu> 6, quod hoc est quia virtutes interiores sunt spiritualiores et quam sunt superiores tanto spiritualiores et nobiliores sunt, ideo in eis non est contrarietas, quare simul diversa sentire possunt et non aliae inferiores.

Sed adhuc est alia dubitatio, quia ego nescio quid velit Philosophus ex sua solutione in hoc, si simul possum audire cum videam. Quare dubitatur, numquid possim simul et semel audire et videre, dico quod Philosophus partim dixit de hoc et partim relinquit tanquam sensui notum: nam nullus dubitat quod simul dum videmus etiam audire

possumus. Videtur autem quod non, quia unus sensus impedit alium. Dico quod accidit quod unus sensus impediatur alium, quia unus est vehementissimus: nam cum aliquis sit vehementer intentus alicui visibili, non potest tunc audire, quoniam totus sanguis et omnes spiritus concurrunt ad illum sensum. Verum, quando fuerit mediocriter intentus uni, potest etiam altero sentire.

Uterius dubitatur, quia dictum est quod ea quae audit auditus sentit etiam sensus communis et videt quae videt visus et similiter de aliis. Ad quid igitur natura fecit tot sensus exteriores cum sufficiat sensus communis pro omnibus sensationibus? Et ideo propter haec Alexander et alii plures dixerunt quod est una potentia tantum quae omnia sentit. At hoc impugnatur a Philosopho. Dicamus autem nos quod, etsi sensus communis sentiat omnia sensibilia, tamen alii sensus exteriores fuerunt bene positi, et necessarii fuerunt, quia deus vel natura ita voluit. Unde habetis unam regulam quod, quicquid agunt principes et superiores, bene agunt. Et dicit Augustinus quod non est quaerendum de deo propter quid agat, sed quae fecerit. Dico etiam quod fuit necessarium, et non sufficebat sensus communis, quoniam, si esset solus sensus communis, non perciperet sensibilia, quia, sicut dicit Averroes, hic et in II *De anima*, natura non transit de extremo ad extremum. Cum autem sensibilia in se extra sint pure materialia et sensus communis pure spiritualis, ideo oportuit quod illae sensibilia prius purificentur. Hoc autem fit in sensibus exterioribus, ideo. |

[f. 77v]

LECTIO 53

Sexta die aprilis et ultima quadragesimae ac libri

*Quoniam autem sensibile omne magnitudo.*⁹⁷ Quoniam philosophia est, quicquid accipit, aut sit per se notum, aut si non oportet reddere rationem vel probabilem vel demonstrativam, qua ex creditis nec ex auctoritatibus procedit. Et ideo, quia Aristoteles superius in prima dubitatione habuit quod omne sensibile est quantum et nullum indivisibile est sensibile. Posset autem quispiam hoc negare et ratione, quoniam multa videntur quae indivisibilia apparent. Vult Philosophus contra hoc rationem probabilem adducere et ostendere quod nullum indivisibile potest esse sensibile. Et primo proponit

⁹⁷ *De sensu*, 449a20.

intentionem suam, et patet: *Unum quidem non.*⁹⁸ Volens Philosophus hoc declarare quod nullum indivisibile sit sensibile. Declarat hoc in sensu visus et ex eo provenit ad olfactum et auditus. Supponit ergo primo unum, quod non est sentire aliquid sensibile per infinitam distantiam, sed usque ad certam distantiam, ultra quam non potest videre. Et hoc patet ex sensu: nam quantumcumque oculus tuus fuerit in alto, numquam me videbit, si in infinitum ab eo disto. Supponatur igitur quod, si debet oculus videre, oportet quod proveniat ad maximam distantiam a qua potest videre et ad minimam quam non potest videre, ex quo ad infinitam non potest videre. Patet etiam hoc ratione, quoniam omnes virtutes naturales ad infinitum non se extendunt sive habeant contrarium sive non. Subiungit quod ita est in olfactu et auditu sicut in visu et breviter in omnibus sensibus qui fiunt per medium extrinsecum.

*Est itaque aliquid.*⁹⁹ Secundum quod ponit est hoc, quod si aliquid visibile ponatur in termino, ubi fit visio, illud videbitur; si ultra, non videbitur. Pro quo ponamus quod terminus visionis ultra quem non potest videri sit “a” existens in medio: si aliquid visibile ponatur extra “a” non videbitur; si intra, videbitur, quoniam ille terminus medius est indivisibilis. Nam omnis terminus, duarum quantum continuatarum, est indivisibilis ex VI *Physicorum*.

*Si itaque aliquid.*¹⁰⁰ Istis positis vult Philosophus probare intentum, quoniam accepta ista maxima distantia per quam potest oculus videre et ultra quam non potest, et signata parte in qua potest et parte in qua non potest videre, tunc accipio illud medium indivisibile, ultra quod non potest et intra quod potest. Et quaero an istud indivisibile medium sit sensibile seu videbitur aut non. Si dicas quod videbitur, quia est ultimo partis quae videri potest, a pari ego dicam quod non, quia est in extremo partis, quae non videtur. Si dicas quod non, quia est in extremo partis quae non <videtur>, ego pari ratione dicam quod sic: igitur illud indivisibile videbitur et non videbitur simul et semel, quod est impossibile dicit Philosophus. Quare melius erit dicere quod non est sensibile illud tale indivisibile.

*De sensitivis autem et sensibilibus.*¹⁰¹ Epilogat hic circa totum, et inquit de sensitivis, idest de organis sensuum, et de sensibilibus, idest de obiectis sensuum quomodo se habeant dictum est pro nunc satis. Et postea continuat hunc librum cum aliis et patet.

⁹⁸ *De sensu*, 449a21.

⁹⁹ *De sensu*, 449a24.

¹⁰⁰ *De sensu*, 449a28.

¹⁰¹ *De sensu*, 449b1.

Dubitationes super ultima parte huius libri.

Circa hanc partem modo lectam occurrunt aliquae dubitationes. Primo enim egregie et rationabiliter dubitat Divus Thomas, quia ratio nihil valet. Nam supponit unum falsum, quoniam dicit Philosophus supponendo quod est assignare unam maximam distantiam per quam potest videri, et minimam ad quam non potest videri. Sed dicit Divus Thomas quod non est una certa et determinata distantia omnium visibilium. Unde videre possint et unde non possint ex quo maiora a maiori distantia possint videri quam minora ut ad experientiam patet. Sed Aristoteles ita arguit ac si omnium esset distantia determinata. Nam hoc supposuit, ideo ratio sua nulla. Respondet ipse huic dubitationi: verum esse quod dicitur scilicet quod non est una certa distantia visibilitatis omnium tamen propter hoc ratio Aristotelis non impeditur, sive omnium sit una distantia determinata, sive alterius et alterius sint altera et altera distantia visibilitatis. Si enim sit | una distantia [f. 78r] omnium determinata, stat argumentum Aristotelis, quia, posito visibili in illa ultimo indivisibili, non videbitur si alterius et alterius sit alia et alia distantia adhuc stat ratio Philosophi, quod non videbitur indivisibile, quoniam secundum magnitudinem oportebit diminueri distantiam proportionabiliter. Sed finiti ad infinitum nulla est proportio, ergo cum obiectum sit indivisibile oportebit in infinitum diminui distantiam a qua possit videri. Ergo visibile positum sub oculo poterit videri, quod est contra Aristotelem qui vult quod visio fiat cum medio extrinseco. Etsi dubitatio Divi Thomae subtilissima sit et responsio et forte melior argumento Philosophi, tamen mihi videtur quod vehementer peccet ratio Aristotelis, quia procedit ex his quae sunt per accidens cum non probet quaestionem suam valere. Nam esto quod ratio sua etiam valeat in his qui fiunt per medium, modo praeter istos sensus est tactus et gustus qui fiunt tangendo. Et ideo dicas quod in illis datus sensibilis indivisibilis, ubi non potest quicquam de distantia obiici, et ideo si concludat hoc Philosophus valere, peccat per accidens seu per falsam consequentiam. Nam scitis ex I *Posteriorum*, eo capite (non oportet autem latere), et magis in II, quando dicit aliqua passio inest alicui subiecto oportet reperire causam convertibilem quare ei insit. Si dicas, Philosophus probavit istud etiam in illis, quoniam ex quo probavit in visu, olfatu et auditu potest sic ratio erigi sicut est in istis ita in aliis, sed ratio ista per sicut [*sic similitudinem*] nulla est, quoniam similitudo nihil valet, quia in illis requiritur medium extrinsecum non in istis.

Sed quod peius est, Aristoteles facit unam rationem quam unus puerus non faceret: nam si verus esset suus modus arguendi, sequeretur quod idem simul esset et non esset. Consequens est falsum. Consequentia autem probatur, quia dicit quod datur maxima distantia quae possit videri et minima quae non potest videri et quod indivisibile positum in medio illius distantiae non videbitur. Ego quaero quare est quod non videbitur? Nam, si ponatur quod ultimum tempus per quod potest durare aliquis homo sit 100 annorum, quaero an in termino ultimo 100 annorum erit ille homo vel non. Si dicas quod sic, quia est in extremo sui esse, ego dicam quod non, quia est in uno extremo sui non esse. Et si dicas quod non, pari ratione ego quod sic. Similiter hic ea ratione qua Philosophus dicit illud esse invisibile, ego dico quod est visibile. Quare ego feci duas rationes ex me contra Philosophum. Primo quod ipse non probat suam conclusionem valere, sed peccat per accidens. Secundo, quia non habet rationem evidentem. Super quibus vos considerabitis in istis diebus sanctis usque ad octavam paschuae.

Debetis ulterius scire quod adhuc potest ratio Philosophi infringi ex argumentis aliorum quae autem dicta sunt fierunt mea. Nam posset dici quod non est verum quod detur maxima distantia quae possit videri et minima quae non, sed quod datur tantum minimum quod sic, ut dicunt Calculator, Petrus Mantuanus, in *De primo et ultimo instanti*, et Hentisber in eo *Sophismata* (isti ferunt lapidem), scilicet VIII et in eo nullum oculum habendo, potes videre supra quaestio.¹⁰² Et pro hoc adducunt ipsi multas rationes, praecipue duas quarum una est Petri Mantuani, alia Hentisberi. Ratio Petri Mantuani: si daretur maxima distantia seu maximum in quod potest virtus, sequeretur quod daretur ultimum esse rei permanentis. Hoc autem est inconveniens, quia sicut quantitas non potest subito pertransire, ita nec aliqua latitudo subito potest deperdi. Consequentia autem deducitur, quia detur illa maxima distantia a qua potest videre. Tunc sic arguatur aut potest ultra hoc videre aut non. Si sic, ergo illa non fuit maxima. Si non, tunc sic arguatur: nunc potest ista videre et immediate post hoc non poterit videre. Ergo hoc est ultimum esse huius visionis. Secunda autem ratio fuit Hentisberi in loci allegati: quod sit impossibile dari maximam distantiam in qua possit fieri visio, quoniam si daretur illa maxima distantia pedalis | quantitatis, et videatur “a” visibile. Tunc si “a” visibile videtur, [f. 78v] ergo “a” visibile movet visum. Si “a” movet visum, ergo est potentia activa respectu visus

¹⁰² Pomponazzi sta facendo riferimento a Richard Swineshead, al già citato Pietro da Mantova (vedi *supra*, p. 244, nota 26) e William Heytesbury.

quem movet. Sed secundum Philosophum in VII *Physicorum* et in *De motibus animalium* omnis potentia activa excedit passivam. Aut ergo visibile illud excedit visum, excessu divisibili aut excessu indivisibili, quia VI *Physicorum* non datur quantitas continua indivisibilis. Si excessu divisibili, sit ergo digitalis, tunc ex quo excessus est divisibilis dividatur ita quod maioretur distantia intantum quod excessus visibilis super sit tantum semidigitalis adhuc sensibile illud poterit movere visum, quia quilibet excessus facit ad movendum et est sufficiens ut possit movere. Igitur illa non erat maxima distantia ad quam poterat fieri visio. Haec sunt argumenta istorum. Si dicatur contra ipsos quod Aristoteles illud dixit, respondent ipsi quod dictum Aristotelis non debet sic absolute intelligi, sed sicut dixit Calculator in potentia immutabili, idest in potentia circumstantionata, aut sicut dicit Hentisber debet intelligi dictum negative et non affirmative, cum ipse dixit quod datur maximum, scilicet negative. Petrus autem Mantuanus negavit Aristotelem in hoc. Et ideo de veritate deus scit quomodo est. Unum tamen est quod mihi videtur quod isti non loquantur ad intentionem Philosophi. Glossa enim Calculatoris, quod dictum Philosophi intelligitur de potentia immutabili seu circumstantionata, nulla est, quia Aristoteles loquitur etiam de potentia mutabili. Neque etiam glossa Hentisberi, quod intelligatur dictum Aristotelis negative, quoniam, si dictum eius affirmative non esset, verum sequeretur quod argumentum suum hic nullum esset, quia ipse supponit quod sit dare maximam distantiam a qua fiat visio. Sed dices tu, bene in principio huius lectionis dixisti unum bonum verbum, quod Philosophi est adducere rationem eorum quae dicit, at isti adducunt rationem sui dicti et non Aristotelis, ideo. Dico sicut saepe alias dixi et longe diffusius quod Aristoteles bene dixit, neque inconueniens est idem saepe rep<e>tere, cum dicitur daretur ultimum esse rei permanentis. Aliqui respondet negando quod illud sequatur, cum probatur quia nunc est et immediate post hoc non erit. Dicunt ipsi bene desinit esse visio, sed non species visionis, quia remanet aliqua pars species visionis, licet non tota. Unde breviter dicunt non remanet visio, sed id quod est visio, quia remanet illa qualitas in oculo quae prius erat. Verum ego aliter dicerem, quod consequens apud me non est inconueniens. Cum dicis quae nullius latitudinis datur ultimum, dico quod hoc verum est si habeat contrarium, aliter autem non habeo pro inconuenienti.

Ad aliud Hentisberi: si daretur maxima distantia, si remaneatur ut excessus, fiat minor adhuc videbitur. Nego quod etiam possit videre. Probant autem ipsi, quia quilibet

excessus facit ad movendum. Ego nego istud, et declaravi contra ipsos I *Coeli* et alibi diffuse, quod quilibet excessus non possit movere sicut tenent omnes parisienses. Et huius opinionis etiam fuit Gentilis de Fuligineo. Sed dicerem probando quod quilibet extensus possit movere, per Aristotelem VI *Physicorum* et secundum omnes expositores, ibi dicentes quod in infinitum augentur tarditas et velocitas. Dico quod illud dictum debet intelligi logice et mathematice, non secundum rem ipsam, sed in intentione. Unde dicit Averroes, III *Physicorum*, <commento> 63, et alibi saepe, quod res mathematicae non sunt de re, sed imaginabiles tantum. Multa alia essent dicenda in hac materia de quibus alias dixi amplissime. Pro nunc autem ista sufficiant, et per consequens de toto hoc libro de sensu et sensato.

Die 6 aprilis et 36 quadragesimae cum factae essent vacationes ex electione novi
Rectoris, Domini Augustus de Nursia. Anno 1525

Appendice 2

Si propone di seguito la trascrizione della *Tabula quaestionum generalium* stilata da Domenico Bonfioli e inserita nel codice 18. L. 44 di Osimo alla fine dell'*Expositio libelli De sensu et sensato* (si vedano fig. 5-6 in appendice 3, *infra*, pp. 298-299). Nella trascrizione sono stati seguiti i criteri indicati nella sezione dedicata alla lista dei segni e delle abbreviazioni. In nota, con la sigla *i. m.* (*in margine*), vengono riportati i *marginalia* inseriti da Bonfioli. I riferimenti alle *chartae* e alle *facies* sono stati abbreviati in “f.” (*folio*), “r” (*recto*) e “v” (*verso*) e corretti in base alla moderna cartulazione. Nel margine destro vengono forniti i riferimenti ai fogli.

[f. 79r]

TABULA QUAESTIONUM GENERALIUM QUAE HABENTUR IN HOC LIBRO *DE SENSU ET
SENSATO* A DOMINO PETRO POMPONATIO MANTUANO

Quo modo medicus faciat initium a naturalibus, philosophus autem ad medicinalia desinat, et quo modo medicus philosopho naturali subordinetur (f. 4r, circa finem).¹

Utrum gustus sit necessarius animali, et de consideratione philosophi in hac re (f. 6r, circa medium).²

Utrum cuilibet animali progressivo sint necessarii omnes sensus qui fiunt per medium extrinsecum, vel quidam tantum (f. 6v, circa medium).

¹ «Dubitatio» *i. m.*

² «De comparatione sensuum invicem ad animalia» *i. m.*

Utrum magis faciant ad scientiam visus quam auditus. Utrum magis faciant ad scientiam visus et auditus quam tactus. Utrum ceci a nativitate sint prudentiores surdis et mutis. Utrum omnis surdus a nativitate sit mutus (f. 9v, in principio: haec omnia ibi continentur).

Utrum lux quae apparet in corporibus politis et tersis sit in illis effective (f. 10r, circa finem).³

Quid sit visio et quo modo fiat visio (f. 15v, in principio).⁴

Utrum visio fiat intus, vel extramittendo (f. 16r).

Utrum Aristoteles bene probaverit visionem fieri in nervis obticiis (f. 16v).

Utrum valeant aliae rationes Philosophi ad probandum de oculo quod attribuitur aquae (f. 17r, ultra principium).

Utrum valeant rationes Philosophi ad probandum olfactum attribui igni (f. 17r).

Cui elemento attribuat olfactus, et de contradictione Aristotelis in hac re (f. 17v, circa medium).⁵

Utrum tactus a praedominio sit terreus (f. 18r).⁶

Utrum gustus sit terreus a praedominio (f. 18v).

Utrum sensiterium sensus tactus sit in corde (f. 18v, circa finem).

Utrum cor sit principium tactus (f. 19r).

Utrum primum sentiens in tactu sit cor (f. 19v).

Utrum organum gustus sit in corde (f. 19v).

Utrum organum trium sensuum qui fiunt per medium extrinsecum, scilicet olfactus, auditus et visus sit in cerebro (f. 20r).⁷

Unde motus fuit Aristoteles ad ponendum organum illorum trium sensuum qui fiunt per medium extrinsecum in cerebro (ibidem f. 20r, parum infra).⁸

Quid sit dyaphanum, et per quid efficiatur dyaphanum (f. 21v, in fine).⁹

³ «De visione, et modo fiendi ipsius» *i. m.*

⁴ «Notabile» *i. m.*

⁵ «Dubitatio» *i. m.*

⁶ «De sensiterio tactus» *i. m.*

⁷ «De organo trium sensuum qui fiunt per medium» *i. m.*

⁸ «Notabile», «De obiectu visus, seu de colore et lumine» *i. m.*

⁹ «Notabile» *i. m.*

Quid sit illa extremitas quae ponitur in diffinitione coloris (f. 23r <f. 22v>).¹⁰

Quae qualitas sit color, vel quo modo causetur color (f. 23r, in fine <in principio>).¹¹

Vide multa considerata circa diffinitionem coloris (f. 24r, in fine, et f. 25r, in fine <ff. 23v-24v>).¹²

Utrum colores medii sint extremi simul accepti, vel unum trium resultans (f. 29r <f. 27r>).

Utrum aqua in sui substantia efficiatur sapida, et colorata (f. 33r, in principio <f. 29v>).¹³

Qualis sit ordo primarum qualitatum ad quattuor elementa (f. 33r, circa finem <f. 29v>).¹⁴

Utrum materia saporis sit humidum, agens vero sit siccum (f. 36r, in principio <f. 31v>).

Utrum illa particula posita in diffinitione saporis, scilicet alterativa de potentia ad actum, sit de intrinseca ratione saporis (f. 36r <f. 31v>).

Utrum siccum sit magis effectivum saporum quam calidum, vel econtra (f. 37r, in medio <f. 32r>).

Utrum ignis agat inquantum ignis (f. 37v, circa medium <f. 32v, in principio>).¹⁵

Quare est quod nulla forma substantialis per se immediate agit (f. 39r, ultra principium <ff. 32v-33r>).¹⁶

Quae sit immediata causa productiva ignis, vel alterius substantiae. Quod sit reducens aquam ad pristinam frigiditatem (f. 39v, in principio <et> in medio <ff. 33v-34r>).¹⁷

[f. 79v]

| Utrum dulce et amarum sint saporis extremi (f. 42r, in principio <f. 35r>).¹⁸

Utrum saporis medii generentur ab extremis (f. 45r, ultra principium).

Utrum omnia vivencia nutrantur dulci (f. 45r, in fine).

Quid sit odor, ubi plures habentur opiniones de mente Philosophi (f. 52r).¹⁹

¹⁰ «Notabile» *i. m.*

¹¹ «Notabile» *i. m.*

¹² «Notabile» *i. m.*

¹³ «De sapore, seu de obiecto gustus» *i. m.*

¹⁴ «Notabile» *i. m.*

¹⁵ «Dubitatio» *i. m.*

¹⁶ «Dubitatio», «Quaedam pulchra, scilicet digna» *i. m.*

¹⁷ «Dubitatio», *i. m.*

¹⁸ «De sapore» *i. m.*

¹⁹ «Notabile», «De odore, seu de obiecto olfatus» *i. m.*

Utrum odor secundum se possit aliquo modo nutrire, nutritione improprie dicta (f. 51r, circa medium).

Utrum odor alteret nutribile realiter, vel spiritualiter (f. 57v, ultra medium).

Quo modo ex odore possit provenire actio realis (f. 58r, in principio).²⁰

Utrum odor possit nutrire vera nutritione partes spirituosas animalis (f. 58v, circa medium).

Utrum odor possit vere nutrire partes carnivores et solidas animalis (f. 59r, in fine).

Utrum sint duae species odorum realiter distinctae, vel una tantum secundum rem (f. 60r, in fine).

Utrum bruta percipiant odores secundum se delectabiles (f. 60v, circa medium).

Utrum homo peius odores [*sic* odoret] multis animalibus (f. 61v, in principio).

Utrum omnis magnitudo naturalis sit sensibilis (f. 64v, circa finem).²¹

Utrum species sensibilibus sint infinitae (f. 65v, in principio).

Utrum odor habeat prius esse in medio quam in extremo (f. 67v, ultra principium).²²

Utrum odor multiplicetur realiter in aere, vel spiritualiter (f. 67v, in fine).

Utrum sonus prius habeat esse in medio quam in sensu auditus (f. 68r, circa finem).

Utrum ad auditionem debeat moveri unus aer continuus a corpore sonoro usque ad sensum auditus (ibidem paululum post).

Quo modo intelligatur illud dictum Philosophi in secunda dubitatione, quod plures audiunt quodammodo eundem sonum, et quodammodo alium sonum (f. 69r, ultra medium).²³

Utrum sentiremus sapes non tangendo, si viveremus in humido aqueo (f. 69v, in medio).

Utrum sit dare primum in motu alterationis (f. 69v, in fine).

Quare est quod non ita possumus duo simul sentire aliis sensibus sicut visu (f. 75v, in principio).²⁴

²⁰ «Notabile» *i. m.*

²¹ «Haec quae sequuntur sunt supra tribus quaestionibus Aristotelis, in fine. Prima est de speciebus sensibilibus, utrum dividuntur in infinitum» *i. m.*

²² «Secunda est utrum sensibile prius medium mutet quam sensum» *i. m.*

²³ «Notabile» *i. m.*

²⁴ «Notabile», «Tertia dubitatio est utrum contingat simul duo sentire» *i. m.*

Qualis fiat mixtio in coloribus, cum simul videmus duo opposita (f. 76r, in principio).²⁵

Utrum omnes visiones quae simul fiunt sint eiusdem speciei, vel eedem [*sic* eiusdem] numero (ibi continetur)

Quare virtutes interiores possunt simul opposita percipere, et non exteriores (f. 77r, circa medium).²⁶

Utrum contingat simul audire et olfacere, seu videre aut huiusmodi (f. 77r, in medio).

Utrum sensus communis esset sufficiens pro omnibus sensationibus exterioribus (f. 77r, ultra medium).

Utrum Aristoteles bene probaverit nullum indivisibile esse sensibile (f. 77v, circa finem).²⁷

Utrum sit dare maximum <in> quod sic et minimum in quod non (f. 79r, ultra medium).

Finis. Laus deo.

Sequitur quaternus in librum *De memoria et reminiscentia*?

²⁵ «Notabile» *i. m.*

²⁶ «Notabile» *i. m.*

²⁷ «De quadam ratione Aristotelis in fine libri, ubi revertitur ad probandum nullum indivisibile esse sensibile» *i. m.*

Appendice 3

Si propongono di seguito alcune immagini del codice 18. L. 44 della Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo. Vorrei cogliere qui l'occasione per ringraziare la dott.ssa Giulia Lavagnoli e tutto lo staff dell'Istituto Campana per avermi permesso di utilizzare queste immagini e per avermi supportato fin dall'inizio in questa ricerca.

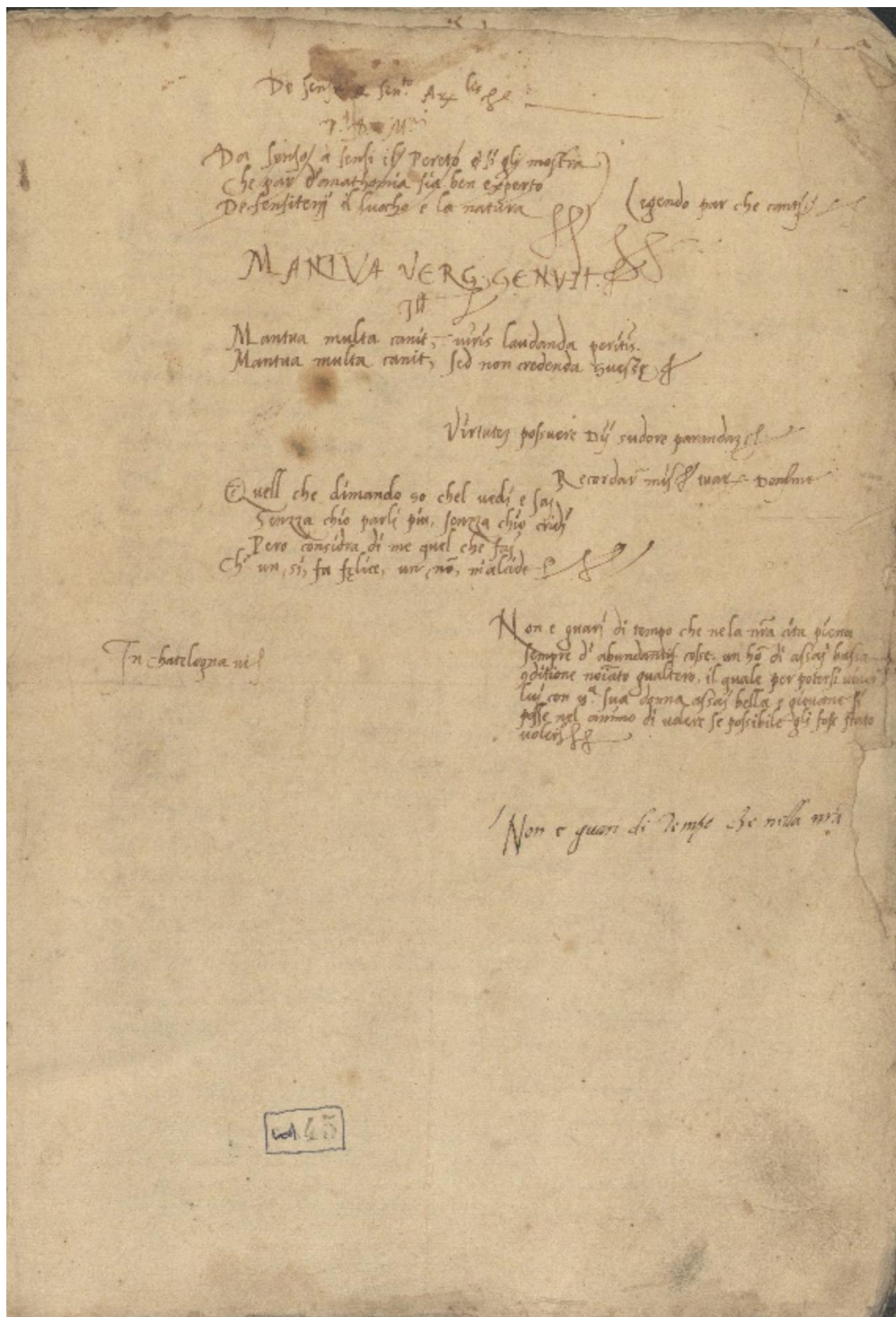


Fig. 1: Osimo, f. 1r.

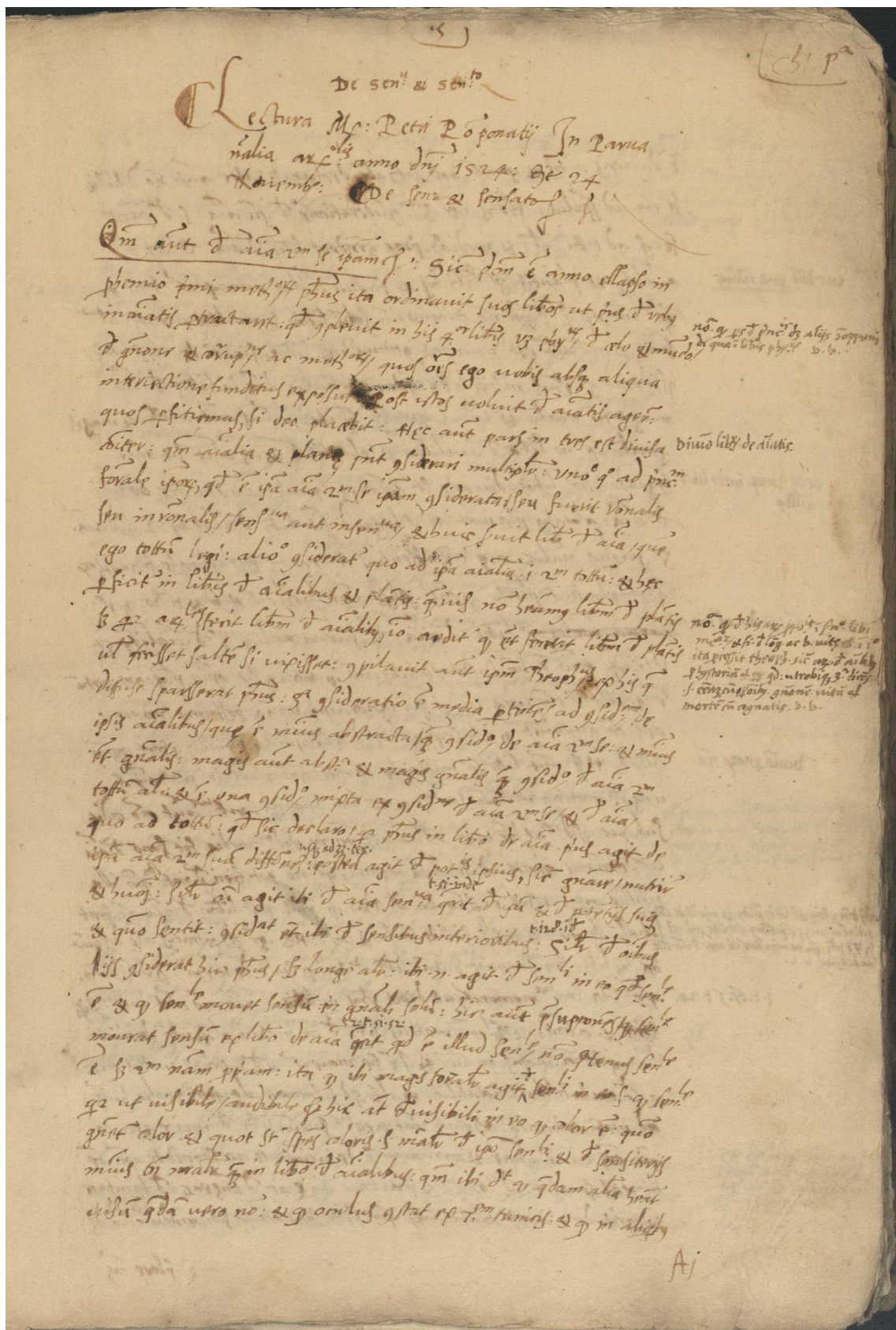


Fig. 2: Osimo, f. 1r.

Bibliografia¹

Edizioni dei corsi universitari di Pietro Pomponazzi²

Quaestiones in librum De anima, a cura di Luigi Ferri, in ID., *La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito dell'Angelica di Roma*, Salviucci, Roma 1876.

In De anima (1950), *In prohemium commentatoris III Physicae auscultationis* (1951), *Utrum sit verum naturaliter loquendo quod quis potius debet mori quam foedari* (1953), *Expositio super De coelo* (1953), *Utrum Deus concurrat immediate ad productionem animae* (1955), *Expositio super libro secundo De generatione et corruptione* (1955), a cura di Bruno Nardi, ripubblicati in ID., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965.

Quaestio de immortalitate animae, Quaestio de unitate intellectus, a cura di P. O. Kristeller, in ID., *Two Unpublished Questions on the Soul by Pietro Pomponazzi* (1955), ripubblicato in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1993, pp. 370-392.

Corsi inediti dell'insegnamento padovano, I: «Super libello de substantia orbis expositio et quaestiones quattuor» (1507), a cura di Antonino Poppi, Antenore, Padova 1966.

Corsi inediti dell'insegnamento padovano, II: «Quaestiones physicae et animasticae decem» (1499-1500; 1503-1504), a cura di Antonino Poppi, Antenore, Padova 1970.

¹ Si è deciso di inserire qui una sezione dedicata alle edizioni moderne dei corsi universitari inediti (intere e parziali), in modo da avere una visione d'insieme rispetto agli studi compiuti sulle *reportationes*. Per il resto, vengono riportati soltanto i testi esplicitamente menzionati in questa ricerca.

² Quasi tutte le edizioni qui elencate sono parziali (per lo più *quaestiones* specifiche estratte da una determinata *reportatio*) e non riproducono interamente i corsi pomponazziani. Fanno eccezione soltanto l'edizione di Antonino Poppi del corso sul *De substantia orbis*, quella di Stefano Perfetti del corso sul *De partibus animalium* (che però poggia sulla *reportatio* di Gregorio Frediani, la quale, a differenza dell'altra disponibile, riporta soltanto le lezioni pomponazziane sui primi due libri del *De partibus animalium*. Sulle ragioni di questa scelta, si veda: PERFETTI, *Introduzione*, in POMPONAZZI, *De partibus animalium*, LXVIII-LXXI) e quella di Massimiliano Chianese del corso sul primo libro del *De anima*.

Expositio super III De anima, a cura di Maria Rita Pagnoni (tesi magistrale dattiloscritta, Pisa 1972), pubblicata nel sito “Biliotheca Augustana” a cura di Burkhard Mojsisch, 2013:

<https://www.hsaugsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Pomponatius/pom_expo.html> (ultima consultazione: 31/07/2024).

Quaestio de nutritione ex odoribus, Quomodo ferrum moveatur ad magnetem, Quomodo philosophia omnia humana excedat, a cura di Franco Graiff, in ID., *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Annali dell’Istituto di filosofia», 1 (1979), pp. 110-130.

Expositio super I De anima, a cura di Luigi Olivieri, in ID., *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell’idea di scientificità nell’aristotelismo del secolo XVI. Con un’appendice di testi inediti di Pomponazzi, Pendasio, Cremonini, Antenore*, Padova 1983, pp. 177-186.

Utrum anima sit mortalis vel immortalis, a cura di Wim van Dooren, in ID., *Pietro Pomponazzi: Utrum anima sit mortalis vel immortalis*, «Nouvelles de la République des Lettres», I-II (1989), pp. 71-135.

Quaestio de alchimia, a cura di Paola Zambelli, in EAD., *Pomponazzi sull’alchimia: da Ermete a Paracelso?*, in *Studi filologici e letterari in memoria di Danilo Aguzzi-Barbagli*, a cura di Daniela Boccassini, Stony Brook, New York 1997, pp. 112-122.

An anima nostra sit mortalis, a cura di Stefano Perfetti, in ID., «*An anima nostra sit mortalis*». Una «quaestio» inedita discussa da Pietro Pomponazzi nel 1521, «Rinascimento», 38 (1998), pp. 217-226.

Expositio super primo et secundo De partibus animalium, a cura di Stefano Perfetti, Olschki, Firenze 2004.

Quaestio de genitis ex putri materia, a cura di Vittoria Perrone Compagni, in EAD., «La stagione delli frumenti». Due lezioni di Pomponazzi sulla generazione spontanea, «Bruniana & Campanelliana», 17/1 (2011), pp. 204-219.

Expositio super I De anima Aristotelis et Commentatoris (1503). Riportata da Antonio Surian, a cura di Massimiliano Chianese, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2018.

De coelo III, De generatione et corruptione I, De generatione et corruptione II, Meteora IV, De sensu et sensato, Quaestio de remanentia elementorum in mixtio, a cura di

Luca Burzelli, in ID., *Pietro Pomponazzi and the Renaissance Theory of Elements. A Study with Editions of Unpublished Texts*, Leuven University Press, Lovanio 2024, pp. 107-269.

Fonti primarie manoscritte

Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo:

ms. 389;

ms. 390.

Milano, Veneranda Biblioteca Ambrosiana:

ms. Q. 116 sup.

Osimo, Biblioteca Storica dell'Istituto Campana:

ms. 18. L. 44 (ex 45);

ms. 18. H. 26.

Parigi, Bibliothèque nationale de France (BNF):

ms. lat. 6448;

ms. lat. 6536.

Fonti primarie a stampa

ALBERTO MAGNO, *De homine (Alberti Magni Opera omnia. XXVII. 2)*, a cura di Henryk Anzulewicz, Joachim R. Söder, Aschendorff, Münster i. W. 2008;

– *De nutrimento et nutrito, De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscentia (Alberti Magni Opera omnia. VII. 2 A)*, a cura di Silvia Donati, Aschendorff, Münster i. W., 2017.

ALCIONIO P., *Habes hoc in codice lector... ex opere de animalibus decem, quorum primus est De communi animalium gressu, secundus De sensu et sensibilibus, vel potius de communibus animae et corporis functionibus...*, Bernardino Vitali, Venezia 1521.

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Problemata. Giorgio Valla interprete*, in *Problemata Alexandri Aphrodisei. Giorgio Valla interprete, Problemata Aristotelis. Theodorus Gaza e graeco transulit, Problemata Plutarchi per Ioannem Petrum Lucensem in latinum conversa*, Albertino da Lessona (vercellese), Venezia 1501;

- *Commentaire sur les Météores d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, a cura di A. J. Smet, Publication Universitaires de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Lovanio, Parigi 1968;
- *L'anima*, a cura di Paolo Accattino e Pierluigi Donini, Bari, Roma 1996;
- *On Aristotle On Sense Perception*, traduzione di Alan Towey, Bloomsbury, London 2000.

ARISTOTELE, *Opera, cum commento Averrois*, 3 voll., 6 tomi, Andrea Torresano, Bartolomeo Bravi, Venezia 1483;

- *Parva naturalia*, edizione con introduzione e commento di David Ross, Clarendon Press, Oxford 1955;
- *Petits traités d'histoire naturelle*, traduzione e presentazione di Pierre-Marie Morel, GF Flammarion, Parigi 2000;
- *L'anima e il corpo. Parva naturalia*, introduzione, traduzione e note di Andrea L. Carbone, Bompiani, Milano 2002;
- *Parva naturalia*, 3 tomi, traduzione, introduzione e commento a cura di Paolo Cosenza, Loffredo Editore, Napoli 2013;
- *L'anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2018 [prima ed. Loffredo, Napoli 1979].

[ARISTOTELE], *Le piante*, a cura di Maria Fernanda Ferrini, Bompiani, Milano 2012.

AVERROÈ, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, a cura di Emily L. Shields, Harry Blumberg, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1949;

- *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, a cura di F. Stuart Crawford, VI, 1, The Mediaeval Accademy of America, Cambridge (MA) 1953;
- *De physico audito libri octo*, in Aristotele, *Opera cum Averrois commentariis*, 12 voll., Giunta, Venezia 1562-1574 [rist. Minerva, Francoforte sul Meno 1962], IV, ff. 1v-434r;
- *Colliget libri VII*, in Aristotele, *Opera cum Averrois commentariis*, 12 voll., Giunta, Venezia 1562-1574 [rist. Minerva, Francoforte sul Meno 1962], X (suppl. I), ff. 1r-172v.

AVICENNA, *Liber Canonis*, Paganino Paganini, Venezia 1507 [rist. Georg Olms, Hildesheim 1964];

- *Liber de anima seu sextus de naturalibus, I-II-III*, edizione critica a cura di Simone van Riet, introduzione sulla psicologia di Avicenna a cura di Gérard Verbeke, Peeters, Brill, Lovanio, Leida 1972.
- BANDELLO M., *Novelle*, a cura di Giuseppe Guido Ferrero, UTET, Torino 1978 (prima ed., 1974).
- BERENGARIO DA CARPI, *Commentaria cum amplissimis additionibus super anatomia mundini una cum textu eiusdem in pristinum et verum nitorem redacto*, Girolamo Benedetti, Bologna 1521.
- BONFIOLI D., *Commentaria in quatuor volumina Topicorum Aristotelis cum novo textu Iacobi Fabri*, Giovanni Battista Faelli, Bologna 1531.
- BUMALDI A., *Bibliotheca Bononiensis*, Tipografia degli eredi di Vittorio Benacci, Bologna 1641.
- CASTELVETRO L., *Racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo*, in *Appendice a GIUSEPPE CAVAZZUTI, Lodovico Castelvetro*, Società Tipografica Modenese – Antica Tipografia Soliani, Modena 1903, pp. 1-15.
- CATONE, *Distici*, in *Proverbi, sentenze e massime di saggezza in Grecia e a Roma. Tutte le raccolte da Pitagora all'Umanesimo, con un indice lemmatizzato dei proverbi greci e romani*, a cura di Emanuele Lelli, Bompiani, Milano 2021, pp. 710-727.
- DA MONTE G. B., *Lectiones in secundam Fen primi Canonis Avicennae*, Officina Erasmiana di Vincenzo Valgrisi e Baldassarre Constantini, Venezia 1557.
- DE SEPÚLVEDA J. G., *Libri Aristotelis, quos vulgo Latini Parvos naturales appellant, e graeco in latinum sermonem conversi*, Girolamo Benedetti, Bologna 1522.
- DOLFI P. S., *Cronologia delle famiglie nobili di Bologna. Con le loro Insegne, e nel fine i Cimieri. Centuria prima, con un breve Discorso della medesima Città di Pompeo Scipione Dolfi nobile bolognese*, 4 voll., G. Battista Ferroni, Bologna 1670.
- FACCIOLATI J., *Fasti Gymnasi Patavini*, 3 voll., Tipografia del Seminario presso Giovanni Manfrè, Padova 1757.
- FANTUZZI G., *Notizie degli scrittori bolognesi*, 9 voll., Stamperia di San Tommaso d'Aquino, Bologna 1782.
- GALENO, *Libri anatomici*, Giovanni Battista Faelli, Bologna 1529;
- *De temperamentis in Opera omnia*, a cura di Karl Gottlob Kühn, 23 voll., Karl Cnobloch, Lipsia 1821-1833, I, pp. 509-694.

- *On the Usfulness of the Parts of the Body*, 2 voll., a cura di Margaret Tallmadge May, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.) 1968.
- GENTILE DA FOLIGNO, *Primus Avicennae Canonis*, Eredi di Ottaviano Scoto, Venezia 1520.
- GIOVIO P., *Portraits of Learned Men*, edizione e traduzione di Kenneth Gouwens, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Londra 2023, p. 246.
- GÖCKEL R., *Lexicon philosophicum*, stampato dalla vedova di Matthäus Becker, Francoforte 1613 [rist. Georg Olms, Hildesheim, New York 1964].
- JEAN DE JANDUN, *Quaestiones super Parvis naturalibus*, Girolamo Scoto, Venezia 1557.
- LEONICO TOMEIO N., *Parva naturalia*, Bernardino Vitali, Venezia 1523.
- MAZZETTI S., *Repertorio di tutti i professori antichi, e moderni della famosa Università, e del celebre Istituto delle Scienze di Bologna*, Tipografia di San Tommaso d'Aquino, Bologna 1847.
- NIFO A., *Parva naturalia*, Eredi di Ottaviano Scoto, Venezia 1523.
- PASQUALI ALIDOSI G. N., *I dottori bolognesi di teologia, Filosofia, Medicina e d'Arti Liberali. Dall'anno 1000 per tutto marzo del 1623*, Nicolò Tebaldini, Bologna 1623.
- PIERRE D'AUVERGNE, *Scriptum super III-VIII libros Politicorum Aristotelis*, edizione, introduzione e note a cura di Lidia Lanza, Reichert, Wiesbaden 2021.
- PIETRO D'ABANO, *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versantur*, Giunta, Venezia 1565.
- POMPONAZZI P., *Dubitationes in quartum Meteorologicorum Aristotelis librum*, Francesco de Franceschi, Venezia 1563;
- *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, a cura di Richard Lemay, Thesaurus Mundi, Lugano 1957;
 - *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di Vittoria Perrone Compagni, Olschki, Firenze 1999;
 - *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, 2 voll., saggio introduttivo, traduzione e note di Vittoria Perrone Compagni, testo latino di Richard Lemay, Nino Aragno, Torino 2004;
 - *Apologia*, introduzione, traduzione e commento di Vittoria Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2011;

- *Traité de l'immortalité de l'âme*, edizione, traduzione e introduzione di Thierry Gontier, Les Belles Lettres, Paris 2012;
 - *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di Vittoria Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa 2013;
 - *Tutti i trattati peripatetici. Trattato sull'intensità e sull'attenuazione delle forme, Trattato sulla reazione, Questione sull'azione reale, L'immortalità dell'anima, Apologia, Discorso difensivo, Trattato sulla nutrizione e sull'accrescimento*, a cura di Francesco Paolo Raimondi, José Manuel García Valverde, Bompiani, Milano 2013.
- RICCOBONI A., *De Gymnasio Patavino*, presso Francesco Bolzetta, Padova 1598.
- SANTASOFIA M., *Tractatus celeberrimus de febribus*, François Fradin, Lione 1507.
- SAVONAROLA G., *Opera singulare contra l'astrologia divinatrice*, Lazzaro Soardi, Venezia 1513.
- TEMISTIO, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, a cura di Gérard Verbeke, Brill, Leida 1973;
- *On Aristotle On the Soul*, a cura di Robert B. Todd, Bloomsbury, Londra, New York 2014.
- TEOFRASTO, *De causis plantarum*, 3 voll., edizione e traduzione inglese di Benedict Einarson, George K. K. Link, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Londra 1976.
- TIRABOSCHI G., *Biblioteca modenese o notizie della vita e delle opere degli scrittori nati degli stati del serenissimo signor duca di Modena*, 7 voll., Società Tipografica, Modena 1781-1786.
- TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M. R. Cathala e Raimondo Spiazzi, Marietti, Torino, Roma 1964;
- *Sentencia libri De anima (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia XLV. 1)*, a cura di René-Antoine Gauthier, Commissio Leonina, Vrin, Roma, Parigi 1984;
 - *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscentia (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia XLV. 2)*, a cura di René-Antoine Gauthier, Commissio Leonina, Vrin, Roma, Parigi 1985;

- *La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele. De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia*, introduzione e traduzione a cura di Adriana Caparelli, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997;
 - *La Somma Teologica*, 4 voll., testo latino dell'Editio Leonina, traduzione a cura dei Frati Domenicani, introduzione di Giuseppe Barzaghi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- TOMMASO DE VIO, *Scripta philosophica: Commentaria in De anima Aristotelis*, 2 voll., a cura di Jean Coquelle, Istituto Angelico, Roma 1938-1939;
- *Commentaria in libros De anima, III*, a cura di Guy Picard, Gilles Pelland, Brugge, Parigi 1965.
- VASARI G., *Delle vite de' più eccellenti pittori, scultori et architettori*, 3 voll., Giunti, Firenze 1568.
- VATABLE F., *Ex physiologia Aristotelis, libri duodetriginta*, Henri Estienne (Stephanus), Parigi 1518;
- *Parvorum naturalium libri*, Tipografia di Jacob Thanner, Lipsia 1520.

Letteratura secondaria

- AGRIMI J., CRISCIANI C., *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Guerini e Associati, Napoli 1988.
- AVESANI R., *Bonamico, Lazzaro*, «DBI», 11 (1969), pp. 533-540.
- BACCHELLI F., *Foscarini, Sebastiano*, «DBI», 49 (1977), pp. 419-421.
- BADINI CONFALONIERI L., *Bandello e Pomponazzi: la parte del filosofo*, in ID., *Il cammino di madonna Oretta. Studi di letteratura italiana dal due al Novecento*, Edizione dell'Orso, Alessandria 2004, pp. 63-72.
- BAGGIO CORRADI A., *Niccolò Leonico Tomeo's Dialogi (1524). The Philosophy of a Renaissance Scholar*, tesi di dottorato, The Warburg Institute, University of London, 2022.
- BAKKER P. J. J. M., *Natural Philosophy, Metaphysics or Something in Between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Natura and Place of the Science of the Soul*, in *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of*

- Commentaries on Aristotle's De anima*, a cura di Paul J. J. M. Bakker, Johannes M. M. H. Thijssen, Routledge, Londra, New York 2007, pp. 151-177.
- BERRYMAN S., *'It Makes No Difference': Optics and Natural Philosophy in Late Antiquity*, «Apeiron», 45 (2012), pp. 201-220.
- BIANCHI L., *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, in ID., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 41-61;
- *Pomponazzi 'politicamente corretto'? La disuguaglianza fra gli uomini nel Tractatus de immortalitate animae*, in ID., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 63-99;
 - *'Aristotele fu un uomo e poté errare': sulle origini medievali della critica al 'principio di autorità'*, in ID., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 101-132;
 - *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Parigi 2008;
 - *«Ubi desinit physicus, ibi medicus incipit»*, in *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, a cura di Gabriella Zuccolin, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 5-28;
 - *Aristotle Redivivus and His Alter-Egos*, «Mediterranea. International Journal on the Transfer of knowledge», 6 (2021), pp. 209-234;
 - *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 102/1 (2023), pp. 7-24.
- BYDÉN B., *Introduction: The Study and Reception of Aristotle's Parva naturalia*, in *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, a cura di Börje Bydén, Filip Radovic, Springer, Cham 2018, pp. 1-50.
- BYLEBYL J. J., *The School of Padua: humanistic medicine in the sixteenth century*, in *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, a cura di Charles Webster, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 335-370.
- BLOCH D., *Nicholaus Graecus and the Translatio vetus of Aristotle's De sensu*, «Bulletin de philosophie médiévale», 50 (2008), pp. 83-104;

- *Ancient and Medieval Theories*, in *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*, a cura di Simo Knuuttila, Juha Sihvola, Springer, Dordrecht 2014, pp. 205-222.
- BONELLI M., *Girolamo Donato: Alexander Aphrodisiensis Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*, «Κώρρα: Revue des études anciennes et médiévales», 9/10 (2011/2012), pp. 471-488.
- BONO J. J., *Medical Spirits and the Medieval Language of Life*, «Traditio», 40 (1984), pp. 91-130.
- BRENET J.-B., *Le feu agit-il en tant que feu? Causalité et synonymie dans le Quaestiones sur le De sensu et sensato de Jean de Jandun*, in *Les Parva naturalia d'Aristote*, a cura di Christophe Grellard, Pierre-Marie Morel, Publications de la Sorbonne, Parigi 2010, pp. 163-195.
- BROCK S. L., *Intentional Being, Natural Being, and the First-person Perspective in Thomas Aquinas*, «The Thomist», 77 (2013), pp. 103-133.
- BURNYEAT M. F., *Aristotelian Revisions: The Case of De sensu*, «APEIRON» 37/2 (2004), pp. 177-180.
- BURZELLI L., *A Heated Debate. Pomponazzi and Contarini on the Nature of Fire*, «Micrologus. Nature, Science and Medieval Societies», 31* Special Issue (2023), pp. 311-329;
- *Pietro Pomponazzi and the Renaissance Theory of the Elements. A Study with Editions of Unpublished Texts*, Leuven University Press, Leuven 2024.
- CANFORA L., *Il copista come autore*, Sellerio, Palermo 2002.
- CAVAZZA S., *Goineo, Giovanni Battista*, «DBI», 57 (2001), pp. 562-565.
- CELEYRETTE J., *La critique de l'esse intentionale par Guillaume d'Ockham*, «Methodos», 14 (2014), <<https://journals.openedition.org/methodos/3687>> (ultima consultazione: 31/07/2024).
- COLOMBA C., *Trapolino, Pietro*, «DBI», 96 (2019), pp. 586-587.
- COROLEU A., *A philological analysis of Juan Ginés de Sepúlveda's Latin Translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, «Euphrosyne», 23 (1995), pp. 175-195;
- *The fortune of Juan Ginés de Sepúlveda's Translations of Aristotle and of Alexander of Aphrodisias*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 59 (1996), pp. 325-332.

- COSTEA C. F., et al., *The History of Optic Chiasm from Antiquity to the Twentieth Century*, «Child's Nervous System», 33/11 (2017), pp. 1889-1898.
- CRANZ F. E., *A bibliography of Aristotle Editions (1501-1600)*, seconda edizione con addenda e revisioni di Charles B. Schmitt, Valentin Koerner, Baden-Baden 1984.
- CRASTA F. C., *Fracastoro, Girolomo*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Scienze. Ottava appendice*, a cura di Antonio Clericuzio, Saverio Ricci, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, 8 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2013, IV, pp. 206-209.
- CRISCIANI C., *Medicina e filosofia nel Medioevo: aspetti e fasi di un rapporto discusso*, «I Castelli di Yale», 9/9 (2008), pp. 9-35.
- CRONIER M., *Les traités botaniques de Théophraste, entre Byzance et l'Italie*, in *Περὶ φυτῶν. Trattati greci di botanica in Occidente e in Oriente*, a cura di Maria Fernanda Ferrini, Guido Giglioni, EUM, Macerata 2020, pp. 163-214.
- DALLARI U., *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello Studio bolognese dal 1348 al 1799*, 3 voll., Fratelli Merlani, Bologna 1888-1991.
- DALL'OLIO G., *Grillenzoni, Girolamo*, «DBI», 58 (2002), pp. 436-438.
- DE ASÚA M. J. C., *The Organization of Discourse on Animals in the Thirteenth Century: Peter of Spain, Albert the Great, and the Commentaries on "De animalibus"*, tesi di dottorato, University of Notre Dame, 1991.
- DE BELLIS D., *Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista*, «Physis», 17 (1975), pp. 71-93;
- *La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo*, «Quaderni per la Storia dell'Università di Padova», 13 (1980), pp. 37-75.
- DE BELLIS E., *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Olschki, Firenze 2012.
- DE FERRARI A., *Dalla Torre, Marco Antonio*, «DBI», 32 (1986), pp. 46-48.
- DE LEEMANS P., *Parva Naturalia, Commentaries on Aristotles's*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, a cura di Henrik Lagerlund, Springer, Dordrecht 2020, pp. 1385-1397.
- DEL SOLDATO E., *Early Modern Aristotle. On the Making and Unmaking of Authority*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020.

- DI MARTINO C., *Le Commentaire du De sensu par Alexandre d'Aphrodise*, in *Les Parva naturalia d'Aristote*, a cura di Christophe Grellard, Pierre-Marie Morel, Publications de la Sorbonne, Parigi 2010, pp. 77-100.
- DOUGLAS A. H., *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, a cura di Charles Douglas, R. P. Hardie, Cambridge University Press, Cambridge 1910.
- DUNNE M., *The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's on Length and Shortness of Life*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge », 69/1 (2002), pp. 153-200.
- EBBESEN S., “*Si tantum pater est non tantum pater est*”: *An English Sophisma from the Later Thirteenth Century*, « Vivarium », 2-4/53 (2015), pp. 336-352.
- FARUQUE M. U., *The Internal Senses in Nemesius, Plotinus and Galen: The Beginning of an Idea*, « Journal of Ancient Philosophy », 10/2 (2016), pp. 119-139.
- FEDERICI VESCOVINI G., *La tradizione dei Parva naturalia nell'insegnamento universitario medievale (secoli XIII e XIV)*, in *Parva naturalia. Saperi medievali, natura e vita. Atti dell'XI convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale: Macerata, 7-9 dicembre 2001*, a cura di Chiara Crisciani, Roberto Lambertini, Romana Martorelli Vico, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa, Roma 2004, pp. 125-141.
- FEOLA G., *The Unity of Sense-Power in the De anima and Parva naturalia*, in *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, a cura di Börje Bydén, Filip Radovic, Springer, Cham 2018, pp. 51-63.
- FERRI L., *La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito dell'Angelica di Roma*, Salviucci, Roma 1876.
- FIorentino F., *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI con molti documenti inediti*, Le Monnier, Firenze 1868;
– *Studi e ritratti della Rinascenza*, a cura di Luisa Fiorentino, Laterza, Bari 1911.
- FORLIVESI M., *Vernia, Nicoletto*, « DBI », 98 (2020), pp. 811-816.
- FREELAND C., *Aristotle on the Sense of Touch*, in *Essays on Aristotle's De anima*, a cura di Martha C. Nussbaum, Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 227-248.
- FRENCH R. K., *Berengario da Carpi and the use of commentary in anatomical teaching*, in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, a cura di Andrew Wear, R.

- K. French, Iain M. Lonie, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 42-74.
- GALLE G., *The Anonymous Translator of the Translatio Vetus of De sensu*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 50 (2008), pp. 105-150;
- *The Dating and Earliest Reception of the Translatio Vetus of Aristotle's De sensu*, «Medioevo», 33 (2008), pp. 7-96.
- GARDONI G., *Pietro da Mantova*, «DBI», 83 (2015), pp. 508-509.
- GATSIOUFA P., *La versión latina del tratado aristotélico De sensu (Parva naturalia) de Sepúlveda*, in *Acta Conventus Neo-Latini Albasitensis. Proceedings of the Seventeenth International Congress of Neo-Latin Studies (Albacete 2018)*, a cura di Florian Schaffnerath, María Teresa Santamaría Hernández, Brill, Leiden, Boston 2020, pp. 273-283.
- GAUTHIER R.-A., *Notes sur Siger de Brabant: II. Siger en 1272-1275 Aubry de Reims et la Scission des Normands*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 68/1 (1984), pp. 3-49.
- GIGLIONI G., *Sense. Renaissance Views of Sense Perception*, in *Renaissance Keywords*, a cura di Ita Mac Carthy, Legenda, Londra 2013, pp. 13-28.
- GILSON É., *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 Age», 28 (1961), pp. 163-279.
- GRACIOTTI L., LUCCHETTI C., *Pietro Pomponazzi nella Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo: il codice 18. L. 44*, «Bruniana & Campanelliana», 27/1-2 (2021), pp. 117-134.
- GRACIOTTI L., *Pomponazzi filologo aristotelico*, «Aristotelica», 1 (2022), pp. 87-100;
- *Medicine and Philosophy in Pomponazzi's Expositio libelli De sensu et sensato (1524-1525)*, «Micrologus. Nature, Science and Medieval Societies», 31* Special Issue (2023), pp. 295-310;
- *Utrum molles carne sint mente apti: Tommaso d'Aquino e Pietro Pomponazzi su De anima, II, 9*, «Bruniana & Campanelliana», 29/2 (2023), pp. 383-398.
- GRAIFF F., *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Annali dell'Istituto di filosofia», 1 (1979), pp. 69-130.

- GREGORIC P., FINK J. L., *Introduction. Sense Perception in Aristotle and the Aristotelian tradition*, in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume One: Sense Perception*, a cura di Juhana Toivanen, Brill, Leiden, Boston 2022, pp. 15-39.
- GREGORIC P., *Aristotle on the Common Sense*, Oxford University Press, New York 2007.
- GRELLARD C., MOREL P.-M., *Présentation*, in *Les Parva naturalia d'Aristote*, a cura di Christophe Grellard, Pierre-Marie Morel, Publications de la Sorbonne, Parigi 2010, pp. 5-9.
- GRENDLER P. F., *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora, Londra 2002.
- HALL M., *Plants as Persons: A Philosophical Botany*, State University of New York Press, Albany 2011.
- HAMESSE J., *Les problèmes posés par l'édition critique des reportations*, «Franciscan Studies», 46 (1986), pp. 107-117;
- «Reportatio» et transmission de textes, in *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages*, a cura di Monika Asztalos, Almqvist & Wiksell International, Stoccolma 1986, pp. 11-36;
 - *Reportations, graphies et ponctuation*, in *Grafia e interpunzione del latino nel Medioevo. Seminario Internazionale, Roma, 27-29 settembre 1984*, a cura di Alfonso Maierù, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987, pp. 135-151;
 - *La méthode de travail des reportateurs*, «Medioevo e Rinascimento», III (1989), pp. 51-67;
 - *La technique de la reportation*, in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècle). Actes du colloque international*, a cura di Olga Weijers, Louis Holtz, Brepols, Turnhout 1997, pp. 405-421.
- HARVEY E. R., *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, The Warburg Institute, Londra 1975.
- HASSE D. N., *Avicenna's De anima in the Latin West. The formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, The Warburg Institute, Nino Aragno, Londra, Torino 2000;
- *Success and Suppression. Arabic Science and Philosophy in the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Londra 2016.

- IERODIAKONOU K., *Empedocles and the Ancient Painters*, in *Colour in the Ancient Mediterranean World*, a cura di Liza Cleland, Karen Stears, Glenys Davies, BAR, Oxford 2004, pp. 91-95;
- *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Individuation and Hierarchy of the Senses*, in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume One: Sense Perception*, a cura di Juhana Toivanen, Brill, Leiden, Boston 2022, pp. 40-65.
- JODOGNE P., BENZONI G., *Guicciardini, Francesco*, «DBI», 61 (2004), pp. 90-104.
- JOHANSEN T. K., *Aristotle on the Sense-organs*, Cambridge University Press, New York 1997.
- JOHNSTONE M. A., *Aristotle on Sounds*, «British Journal for the History of Philosophy», 21/4 (2013), pp. 631-648.
- JORI A., *La teoria aristotelica dei colori tra fisica e fisiologia*, «Medicina nei secoli», 32/2 (2020), pp. 491-542.
- KRISTELLER P. O., *A New Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the Soul from his Paduan Period*, «Revue Internationale de Philosophie», 5/16 (2) (1951), pp. 144-157;
- *Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi*, «Medievalia et Humanistica», 9 (1955), pp. 76-101;
 - *Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy*, in *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday, May 10, 1978*, a cura di Stuart F. Spicker, D. Reidel, Dordrecht, Boston 1978, pp. 29-40;
 - *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1993.
- LAGERLUND H., *Pietro d'Abano and the Anatomy of Perception*, in *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, a cura di Simo Knuuttila, Pekka Kärkkäinen, Springer, Dordrecht 2008, pp. 117-130;
- *Awareness and Unity of Conscious Experience: Buridan on the Common Sense*, in *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*, a cura di Gyula Klima, Springer, Cham 2017, pp. 149-156.

- LINDBERG D. C., *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, The University of Chicago Press, Chicago, Londra 1976;
- *The Intromission-Extramission Controversy in Islamic Visual Theory: Alkindi versus Avicenna*, in *Studies in Perception: Interrelation in History of Philosophy and Science*, a cura di Peter K. Machamer, Robert G. Turnbull, Ohio State University Press, Columbus 1978, pp. 137-160.
- LINES D. A., *Natural Philosophy in Renaissance Italy: The University of Bologna and the Beginnings of Specialization*, «Early Science and Medicine», 6/4 (2001), pp. 267-323;
- *The Dynamics of Learning in Early Modern Italy. Arts and Medicine at the University of Bologna*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) e Londra 2023.
- LO PRESTI R., *Entre aristotélisme médical e médecine aristotélisante : le rapport entre médecine e philosophie dans les commentaires italiens du XVI^e siècle au De sensu d'Aristote*, in *Médecins et philosophes. Une histoire*, a cura di Claire Crignon, David Lefebvre, CNRS Édition, Parigi 2019, pp. 197-223.
- LOHR C. H., *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors Pi–Sm*, «Renaissance Quarterly», 33/4 (1980), pp. 623-734;
- *Latin Aristotle Commentaries, II, Renaissance Authors*, Olschki, Firenze 1988, pp. 347-362.
- LUZIO A., *Ercole Gonzaga allo studio di Bologna*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 8 (1886), pp. 374-386.
- MACLEAN I., *Heterodoxy in Natural Philosophy and Medicine: Pietro Pomponazzi, Guglielmo Gratarolo, Girolamo Cardano*, in *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, a cura di John Brooke, Ian Maclean, Oxford University Press, New York 2005, pp. 1-29.
- MALAGOLA C., *Statuti delle università e dei collegi dello studio bolognese*, Zanichelli, Bologna 1888.
- MAMMOLA S., *La ragione e l'incertezza. Filosofia e medicina nella prima età moderna*, Franco Angeli, Milano 2012.
- MANCUSO S., VIOLA A., *Verde Brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze-Milano 2013.

- MANIACI M., *Terminologia del libro manoscritto*, Istituto centrale per la patologia del libro, Editrice Bibliografica, Roma, Milano 1966.
- MANSION A., *Le commentaire de Saint Thomas sur le De sensu et sensato d'Aristote. Utilisation d'Alexandre d'Aphrodise*, in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen-Âge*, 2 voll., Vrin, Parigi 1930, I, pp. 83-102.
- MARCHETTI V., PATRIZI G., *Castelvetro, Ludovico*, «DBI», 22 (1979), pp. 8-20.
- MARTIN C., *Francisco Vallés and the Renaissance Reinterpretation of Aristotle's Meteorologica IV as a Medical Text*, «Early Science and Medicine», 7 (2002), pp. 1-30;
- *Pietro Pomponazzi*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura Edward N. Zalta, 2017 <<https://plato.stanford.edu/entries/pomponazzi/>> (ultima consultazione: 31/07/2024).
- MATTHEWS G. B., *Aristotle on the Organ of Touch*, «Ancient Philosophy», 31 (2011), pp. 327-337.
- MIELI A., *Gli scienziati italiani dall'inizio del Medio Evo ai nostri giorni*, 3 voll., Nardecchia, Roma 1921-1923.
- MODRAK D. K., *Aristotle. The Power of Perception*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1987;
- *Internal Senses and Aristotle's Cognitive Theory*, in *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, a cura di Seyed N. Mousavian, Jakob Leth Fink, Springer, Cham 2020.
- MONFASANI J., *The Pseudo-Aristotelian Problemata and Aristotle's De animalibus in the Renaissance*, in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, a cura di Anthony Grafton, Nancy Siraisi, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 205-247.
- MOUSAVIAN S. N., FINK J. L., *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, Springer, Cham 2020.
- NARDI B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958;
- *La scuola di Rialto e l'umanesimo veneziano*, in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di Vittore Branca, Sansoni, Firenze 1963, pp. 116-135;
 - *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965.

- OELZE A., *Animal Rationality. Later Medieval Theories (1250-1350)*, Brill, Leida, Boston 2018;
- *Animal Minds in Medieval Latin Philosophy. A Sourcebook from Augustine to Wodeham*, Springer, Cham 2021.
- OLIVA C., *Note sull'insegnamento di Pietro Pomponazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 7 (1926), pp. 83-103, 179-190, 254-275.
- ONG W., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, traduzione di A. Calanchi, prefazione di G. Roncaglia, *Prima di Ong e Dopo di Ong* di J. Hartley, il Mulino, Bologna 2014.
- PARIGI S., *Oculus fascinans: jettatura e contagio d'amore*, «Rivista di Estetica», 42/19 (2002), pp. 61-80.
- PASQUALI G., *Storia della tradizione e critica del testo*, premessa di Dino Pieraccioni, Le lettere, Firenze 1988 [prima ed. 1934, seconda ed. 1952].
- PARK K., KESSLER E., *Psychology: The concept of psychology*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, a cura di Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 455-463.
- PARK K., *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton 1985;
- *Secrets of Women. Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, Zone Books, New York 2006.
- PERFETTI S., *Docebo vos dubitare. Il commento inedito di Pietro Pomponazzi al De partibus animalium (Bologna, 1521-24)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 439-466.
- PERRONE COMPAGNI V., *Pomponazzi, Pietro*, «DBI», 84 (2015), pp. 704-711.
- PETIT C., *La tradition latine du traité des simples de Galien : étude préliminaire*, «Medicina nei secoli» 25/3 (2013), pp. 1063-1090.
- PODESTÀ B., *Di alcuni documenti inediti riguardanti il suddetto Pomponazzi lettore nello studio bolognese*, «Atti e Memorie della Regia Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna», 6 (1868), pp. 133-180.
- POPPI A., *Pietro Pomponazzi tra averroismo e galenismo sul problema del "regressus"*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 24/3 (1969), pp. 243-266.
- QUAIN E. A., *The Medieval Accessus ad auctores*, «Traditio», 3 (1945), pp. 215-264.

- QUENEAU G., *Origine de la sentence «Intellectus speculativus extensione fit practicus» et date du Commentaire du «De anima» de S. Albert le Grand*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 21 (1954), pp. 307-312.
- RADOVIC D., BENNET D., *Autoscopy in Meteorologica 3.4: Following Some Strands in the Greek, Arabic, and Latin Commentary Traditions*, in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume One: Sense Perception*, a cura di Juhana Toivanen, Brill, Leiden, Boston 2022, pp. 213-248.
- RAMBERTI R., *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del De fato: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento*, Olschki, Firenze 2007.
- RAUGEI A. M., *Gian Vincenzo Pinelli e la sua biblioteca*, Droz, Ginevra 2018.
- RAYMAN J., *Ockham's Theory of Natural Signification*, «Franciscan Studies», 63 (2005), pp. 289-323.
- REDMOND D., *Aristotle on the Organ and Medium of Touch*, «Méthexis», 31 (2019), pp. 103-121.
- REGNICOLI L., *Processi di diffusione materiale delle idee. I manoscritti del De incantationibus di Pietro Pomponazzi*, Olschki, Firenze 2011.
- REPICI L., *Il De plantis pseudo-aristotelico nella tradizione antica e medievale*, in *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, a cura di Agostino Paravicini Bagnani, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 77-94;
- *Teodoro Gaza traduttore e interprete di Teofrasto: la ricezione della botanica antica tra Quattro e Cinquecento*, «Rinascimento», 43 (2003), pp. 417-503.
- RIVOLTA A., *Catalogo di codici pinelliani dell'Ambrosiana (continuazione)*, «Vita e pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», 5/1 (1931), pp. 21-24.
- ROBERT A., *La latitude de l'humanité dans la médecine et la théologie médiévales (XIIIe-XIVe siècles)*, in *Mesure et histoire médiévale: XLIIIe Congrès de la SHMESP (Tours, 31 mai-2 juin 2012)*, Edition de la Sorbonne, Parigi 2013, pp. 41-52;
- *John of Jandun on minima sensibilia*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 25 (2014), pp. 365-402.
- ROMANELLO M., *Duglioli, Elena*, «DBI», 41 (1992), pp. 799-802.
- RUSSO E., *Leonico Tomeo, Niccolò*, «DBI», 64 (2005), pp. 617-621.

- SACKS O., *Vedere voci. Un viaggio nel mondo dei sordi*, traduzione di Carla Sborgi, Adelphi, Milano 2022 (titolo originale: *Seeing Voices. A Journey Into the Word of the Deaf*. Prima ed. 1989; seconda ed. 1990).
- SALMÓN F., CABRÉ M., *Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism*, in *Medicine from the Black Death to the French Disease*, a cura di Roger French, Jon Arrizabalaga, Andrew Cunningham, Luis García-Ballester, Routledge, Londra 1998, pp. 53-84.
- SAMOGGIA L., *Il naturalismo di Pietro Pomponazzi nella medicina rinascimentale*, Gamma Tipografia, Bologna 1964.
- SCHMITT C. B., *Aristotle among the Physicians*, in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, a cura di Andrew Wear, R. K. French, Iain M. Lonie, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 1-15.
- SIRAISI N. G., *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generation of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton 1981;
- *Avicenna in Renaissance Italy: the Canon and Medical teaching in Italian Universities After 1500*, Princeton University Press, Princeton 1987;
 - *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton University Press, Princeton 1997.
- SMITH A. M., *From Sight to Light. The Passage from Ancient to Modern Optics*, The University of Chicago Press, Chicago, Londra 2015.
- SORABJI R., *Aristotle on Demarcating the Five Senses*, «The Philosophical Review», 80/1 (1971), pp. 69-79;
- *Aristotle, Mathematics, and Colour*, «The Classical Quarterly», 22/2 (1972), pp. 293-308;
 - *Aristotle on Colour: Light and Imperceptibles*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 47 (2004), pp. 129-140.
- SPRUIT L., *The Pomponazzi Affair. The Controversy over the Immortality of the Soul*, in *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, a cura di Henrik Lagerlund, Benjamin Hill, Routledge, New York, Londra 2017, pp. 225-246.
- STEEL C., *Delectatio liberalis. Aristotle and His Medieval Commentators on Smell and Why Humans Find Pleasure in It*, «Micrologus. Nature, Science and Medieval Societies», 31* Special Issue (2023), pp. 121-134.

- STIGEN A., *On the alleged primacy of sight – with some remarks on theoria and praxis – in Aristotle*, «Symbolae Osloenses», 37/1 (1961), pp. 15-44.
- STÖVE E., *De Vio, Tommaso*, «DBI», 39 (1991), pp. 567-578.
- SWANSON L., *Neuroanatomical Terminology: A Lexicon of Classical Origins and Historical Foundation*, Oxford University Press, New York 2014.
- TACHAU K. H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leida 1988, pp. 113-153.
- TAVUZZI M., *Silvestro da Prierio and the Pomponazzi Affair*, «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme», 19/2 (1995), pp. 47-61.
- TEMKIN O., *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Cornell University Press, Itaca, Londra 1973.
- TODD R. B., *Themistius*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, a cura di Virginia Brown, James Hankins, Robert A. Kaster, 10 voll., The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2003, VIII, pp. 78-86.
- VAN DEN ABEELE B., *Le “De animalibus” d’Aristote dans le monde latin: modalités de sa réception médiévale*, «Frühmittelalterliche Studien», 33 (1999), pp. 287-318.
- VAN DER EIJK P. J., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- VENTURA I., *Note sulla traduzione latina del Kitāb al-adwiya al-mufrada (Liber de simplici medicina) di Al-Ghāfiqī*, «Medicina nei secoli» 31/3 (2019), pp. 837-866.
- WALKER D. P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, Londra 1958.
- WOLFSON H. A., *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts*, «Harvard Theological Review», 28 (1935), pp. 69-133.
- ZAMBELLI P., *“Aristotelismo eclettico” o polemiche clandestine? Immortalità dell’anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, a cura di Olaf Pluta, Grüner, Amsterdam 1988, pp. 535-572.
- ZANIER G., *Ricerche sulla diffusione e fortuna del “De incantationibus” di Pomponazzi*, La Nuova Italia, Firenze 1975;

- *La biologia teoretica nell'ultima fase del pensiero pomponazziano*, in Danilo Facca e Giancarlo Zanier, *Filosofia, filologia, biologia: itinerari dell'aristotelismo cinquecentesco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1992, pp. 105-130.
- ZUCCOLIN G., *Medicina, filosofia e cultura di corte (XV secolo, Italia settentrionale)*, «I Castelli di Yale», 9/9 (2008), pp. 57-81;
- *Tommaso d'Aquino sulla complessione corporea*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 103/4 (2019), pp. 625-648.

Riassunto sostanziale

Introduzione

La presente ricerca è interamente dedicata all'*Expositio libelli De sensu et sensato* di Pietro Pomponazzi (Mantova, 1462 – Bologna, 1525), ovvero al suo ultimo corso universitario tenuto tra il 1524 e il 1525 presso l'Università di Bologna.

Lo studio delle *reportationes* dei corsi pomponazziani, cioè degli appunti raccolti, trascritti e trasmessi dai suoi studenti, è stato inaugurato intorno agli anni Cinquanta del Novecento da Bruno Nardi e P. O. Kristeller. Nonostante le diverse segnalazioni di codici contenenti materiali inediti pomponazziani, la storiografia precedente si era concentrata esclusivamente sulle tre maggiori opere del mantovano (*De immortalitate animae*, *De incantationibus* e *De fato*), delle quali, tra l'altro, mancavano ancora le edizioni critiche. La lunga fase di stallo degli studi su Pomponazzi venne prima denunciata da Cesare Oliva, con scarsa risonanza, e poi finalmente superata da Nardi e Kristeller, il cui contributo resta ancora oggi fondamentale. Grazie alle loro ricerche sono emersi nuovi materiali inediti, alcuni dei quali sono stati studiati e pubblicati negli anni successivi, permettendo, insieme alle diverse edizioni e traduzioni dei trattati, di inquadrare in maniera più chiara ed autentica la personalità e il pensiero filosofico di Pomponazzi. Tuttavia, ad oggi, lo studio delle *reportationes* risulta tutt'altro che concluso: la maggior parte dei suoi corsi universitari resta ancora inedita e in attesa di essere studiata.

Il lavoro qui svolto offre una prima e dettagliata analisi del corso universitario sul *De sensu et sensato*, la prima di quelle operette aristoteliche di psicofisiologia denominate *Parva naturalia*. Già Francesco Fiorentino, in un saggio del 1878, aveva sottolineato quanto grande fosse per uno studioso di Pomponazzi la soddisfazione di trovare conservate quasi le estreme parole del suo lungo insegnamento. Oltre a questo, però, l'interesse del corso sul *De sensu et sensato* risiede, da un lato, nei profondi e dichiarati legami che questa breve trattazione aristotelica detiene con il *De anima*; dall'altro, nel

fatto che Pomponazzi ebbe modo di occuparsi dei *Parva naturalia* in quella sola ed ultima occasione.

Nei suoi circa trentasette anni di insegnamento, tra Padova, Ferrara e Bologna, Pomponazzi aveva più volte letto e commentato i testi canonici della filosofia naturale di Aristotele e, in particolare, il *De anima*. La sua stessa fama, ora come allora, è dovuta in larga misura alla pubblicazione del celeberrimo *De immortalitate animae* (Bologna, 1516), che gli aveva procurato tanto successo quante grane. Pomponazzi era uscito indenne dalla lunga e faticosa polemica suscitata dal trattato, e la sua fama nel mondo accademico italiano crebbe a tal punto che i Riformatori dello Studio di Bologna, pur di trattenerlo, decisero di conferirgli una serie di importanti privilegi, tra cui la possibilità di scegliere liberamente i testi da leggere a lezione. In quest'ultima fase del suo insegnamento, come è stato notato da Giancarlo Zanier, e ribadito poi da Stefano Perfetti, Pomponazzi allargò progressivamente il proprio impegno esegetico a tutta la filosofia naturale di Aristotele, con particolare attenzione per la biologia e la psicofisiologia aristotelica. Il corso sul *De sensu et sensato*, che rappresentava soltanto il primo momento del progetto – rimasto incompiuto – di analisi dei *Parva naturalia*, assume così un ruolo centrale per un'indagine più ampia sulla psicologia nel pensiero pomponazziano.

L'*Expositio libelli De sensu et sensato* ci permette anche di cogliere ed esaminare i legami tra il pensiero filosofico di Pomponazzi e la cultura medico-filosofica tardo medievale e rinascimentale. Questo aspetto, generalmente sottovalutato dagli studiosi, è stato opportunamente sottolineato da Luigi Samoggia in un testo del 1964 (*Il naturalismo di Pietro Pomponazzi nella medicina rinascimentale*), che, purtroppo, risulta ad oggi quasi irreperibile e completamente dimenticato. Dopo aver ottenuto il diploma *in artibus* a Padova nel 1487 e la cattedra di filosofia ordinaria *primo loco*, nel 1496 Pomponazzi si addottorò in medicina. Nell'ambiente padovano, in cui la medicina aveva un ruolo di prim'ordine, egli aveva potuto seguire lezioni del medico veneziano Pietro Roccabonella, che più tardi ricorderà con affetto nel *De fato*. Ma anche altri suoi maestri, quali Pietro Trapolino e Nicoletto Vernia, avevano forti interessi per la medicina. Inoltre, molte dei suoi allievi, amici, colleghi e avversari, sia a Padova che a Bologna, avevano una formazione medica e fecero carriera in ambito medico: i due nomi più celebri sono sicuramente Girolamo Fracastoro (allievo di Pomponazzi a Padova) e Jacopo Berengario da Carpi (amico e collega di Pomponazzi a Bologna). Persino uno dei suoi trattati più

famosi, il *De incantationibus*, ebbe origine da una questione di carattere medico – quella relativa alle guarigioni miracolose – sollevata da Ludovico Panizza, suo amico e medico mantovano. L'opera fu pubblicata dopo la morte di Pomponazzi nel 1556 da un altro medico, ovvero Guglielmo Grataroli, ed ebbe una larga diffusione proprio in ambito medico.

I corsi universitari, soprattutto quelli del periodo bolognese, ci mostrano un Pomponazzi alle prese con diverse questioni medico-filosofiche, oltre che spesso impegnato ad evidenziare la subordinazione della medicina alla filosofia. La medicina è un'arte meccanica, cioè pseudo-etimologicamente adulterina (dal verbo *moechari*, commettere adulterio): il medico si occupa della cura e della salute del corpo, operando in maniera pratica attraverso le mani; tutte le sue conoscenze teoriche provengono invece dalla filosofia. Il legame di subordinazione e di continuità con la filosofia è però ciò che rende la medicina la più nobile delle arti meccaniche: infatti, come recita un famoso adagio medievale, risalente proprio al *De sensu* (436a17-b1), «dove termina l'indagine del filosofo, lì inizia quella del medico» («ubi desinit physicus, ibi incipit medicus»). Pur sostenendo il primato della filosofia e rimanendo sempre ancorato al pensiero filosofico di Aristotele, Pomponazzi ricorre costantemente alla letteratura medica e si interessa sempre più a questioni specifiche di carattere medico-filosofico, di fronte alle quali il sistema aristotelico sembra più volte vacillare.

L'*Expositio libelli De sensu et sensato* si articola in 53 lezioni e mantiene la struttura scolastica del *commentum cum quaestionibus*. Il trattato aristotelico viene presentato rapidamente nella lezione di introduttiva (*accessus*), dove Pomponazzi illustra l'organizzazione generale della filosofia naturale di Aristotele e affronta una serie di questioni relative all'ordine di lettura dei *libri naturales*, la struttura e il titolo dei *Parva naturalia*, per poi focalizzarsi nello specifico sul *De sensu et sensato*. A quel punto è possibile individuare due momenti principali, che si alternano a vicenda e talvolta si sovrappongono: quello della lettura (*lectio*) ed esposizione (*expositio*) del testo aristotelico (*littera*); quello dell'esame delle questioni e dei dubbi emersi (*examen quaestionum et dubitationum*). Al linguaggio informale e antiumanistico di Pomponazzi fa da contraltare una rigorosa esegesi testuale, ricca di riferimenti diretti e indiretti alle fonti antiche e medievali, nonché alle più recenti traduzioni umanistiche dei *Parva naturalia* (in particolare: Juan Ginés de Sepúlveda, 1522; Niccolò Leonico Tomeo, 1523).

Capitolo 1: La tradizione manoscritta

Il primo capitolo è interamente dedicato all'analisi della tradizione manoscritta dell'*Expositio libelli De sensu et sensato*. Il corso è giunto a noi in quattro redazioni, conservate in quattro diversi manoscritti: la prima, completa di tutte le lezioni, si trova nel codice 18. L. 44 (ff. 1r-78v) della Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo; la seconda, anch'essa completa, è conservata nel ms. lat. 6536 (ff. 1r-120v) della Bibliothèque nationale de France; la terza è contenuta nel ms. 389 (ff. 264r-310v) della Biblioteca Città di Arezzo e si interrompe bruscamente poco dopo l'inizio della lezione 23 (f. 309r); la quarta si trova nel codice Q. 116 sup. (ff. 379r-390v) della Veneranda Biblioteca Ambrosiana di Milano e si interrompe a circa metà della decima lezione (f. 390v).

Le quattro redazioni sono tutte delle “belle copie” di *reportationes*, cioè sono trascrizioni e rielaborazioni di appunti registrati in presa diretta. Questo possiamo dedurlo da diversi fattori: la regolarità grafica, la fluidità del discorso, le modifiche e le aggiunte posteriori (talvolta interi periodi inseriti a margine o nell'interlinea), nonché i diversi errori tipici dei copisti, ci portano ad escludere che si tratti di materiali raccolti sotto la viva voce del maestro. Inoltre, è piuttosto improbabile che tali lezioni siano state dettate o revisionate da Pomponazzi. Se così fosse, le redazioni dovrebbero apparire pressoché identiche (fatta eccezione per gli errori dei copisti); al contrario, esse risultano spesso diverse tra loro e devono essere integrate a vicenda. Tutto ciò trova ulteriore conferma nelle descrizioni che due allievi pomponazziani, quali Paolo Giovio e Ludovico Castelvetro, ci fanno delle sue lezioni.

Confrontando le prime nove lezioni è possibile individuare tre diverse famiglie. La prima famiglia (α) comprende la copia di Milano e quella di Parigi, le quali risultano sostanzialmente identiche, ma sono tra loro indipendenti, in quanto presentano omissioni, lacune ed errori propri: sono dunque due copie distinte della medesima *reportatio*. Nella seconda famiglia (β) troviamo la copia di Arezzo, che non soltanto mostra una maggiore rielaborazione rispetto a Milano e Parigi, ma riporta anche alcuni elementi assenti nelle altre redazioni (tra cui le date precise di ciascuna lezione). Tuttavia, le tre copie rivelano una discreta somiglianza e, soprattutto, presentano un clamoroso errore congiuntivo –

sanato a margine dal copista di Milano: questo ci suggerisce che le due famiglie derivino dalla medesima *reportatio*, la quale è stata trasmessa in due diversi subarchetipi, ovvero α (Parigi e Milano) e β (Arezzo). D'altra parte, l'errore non compare nella redazione di Osimo, che appartiene alla terza famiglia (γ). Quest'ultima copia è certamente indipendente dalle altre.

Lo scenario muta a partire dalla decima lezione, quando la redazione di Milano si interrompe e restano a disposizione soltanto le altre tre copie. A circa metà dell'undicesima lezione, nel codice di Parigi sono stati inseriti due fogli di diversa provenienza (ff. 21-22): l'*Expositio* non subisce alcuna interruzione, ma il testo risulta qui identico a quello di Osimo; dal foglio 23, invece, Parigi si discosta nuovamente da Osimo. La situazione però cambia ancora nella quattordicesima lezione: verso la fine del foglio 27v, la copia di Parigi torna ad essere sostanzialmente identica a quella di Osimo e resta tale fino alla fine dell'*Expositio*. In altre parole, il codice di Parigi trasmette due diverse copie dell'*Expositio* pomponazziana: una prima copia (Parigi A, ff. 1r-20v e 23r-27v) appartiene alla famiglia α ; una seconda copia (Parigi B, ff. 21r-22r e 27v-120v) appartiene alla famiglia γ . Inoltre, diversi elementi suggeriscono che il copista di Parigi B attingesse direttamente dalla redazione di Osimo: in alcuni casi vengono ripetuti i medesimi errori; in altri, invece, vengono saltate alcune parti del testo (omissioni involontarie o salti *de eodem ad idem*); in altri ancora, vengono integrate nel corpo del testo le note segnalate a margine. La redazione di Arezzo continua a mantenere la propria indipendenza (famiglia β), ma si interrompe alla lezione 23: da quel momento in poi, le uniche copie a disposizione restano quelle della famiglia γ (Parigi B e Osimo).

L'analisi svolta nel primo capitolo suggerisce che del corso pomponazziano sul *De sensu et sensato* abbiamo almeno due *reportationes*, trasmesse in tre famiglie e conservate in quattro manoscritti. Tuttavia, gli unici codici a trasmettere il corso per intero sono Parigi e Osimo (famiglia γ), con il primo che dipende in larga misura dal secondo. Il codice di Osimo riveste un ruolo centrale nello studio dell'*Expositio libelli De sensu et sensato*, anche per un altro motivo: esso contiene diversi materiali provenienti dalla biblioteca di Domenico Bonfioli, allievo di Pomponazzi a Bologna e autore delle numerose note margini che percorrono tutto il manoscritto, siglate dalle sue iniziali «D. B.».

Bonfioli è sicuramente il *concepteur* dell'intera *Expositio*, colui che era presente a lezione e che si è preso cura di raccogliere e trascrivere questi materiali, sia per uso privato che per il vantaggio di altri. Questo è testimoniato da una bozza di lettera autografa, inserita nel codice di Osimo (f. 83r-v), dove egli racconta di aver partecipato all'ultimo corso pomponazziano, i cui appunti si apprestava ad inviare al suo anonimo corrispondente. Inoltre, la lettera conferma che Pomponazzi non poté realizzare il suo progetto di commentare l'intera raccolta dei *Parva naturalia* perché interrotto dalla morte, avvenuta il 18 maggio del 1525. Infatti, subito dopo l'*Expositio*, Bonfioli inserisce un proprio commento al *De memoria et reminiscientia*, i cui rimandi alle parole del maestro lasciano intendere che Pomponazzi avesse già iniziato a leggere questo secondo trattato aristotelico.

Il paragrafo 4 del primo capitolo è stato dedicato proprio alla figura di Domenico Bonfioli, ad oggi quasi completamente dimenticata. Eppure, egli non fu un semplice allievo di Pomponazzi, ma anche l'autore di un commento in quattro volumi ai *Topici* di Aristotele (pubblicato a Bologna nel 1531) e professore dell'Università di Bologna e dell'Università di Padova. Della sua carriera accademica sappiamo che, dopo essersi addottorato *in artibus et medicina* a Bologna nel 1528, ottenne prima la cattedra di logica e poi quella di filosofia naturale. Nel 1526 si trasferì a Padova per insegnare logica, ma l'anno seguente tornò a Bologna per insegnare medicina fino al 1551. Morì in una sua villa nel 1571 e fu sepolto nella chiesa di Santa Cecilia a Bologna. Tra i suoi scritti, oltre al commento ai *Topici* e al codice di Osimo, ci restano due opere a stampa da lui annotate: una copia del *Tractatus celeberrimus de febribus* (Lione, 1507) di Marsilio Santasofia, conservata alla Wellcome Library di Londra e una copia della seconda edizione dell'*Opera singulare contra l'astrologia divinatoria* (Venezia, 1513) di Girolamo Savonarola, ad oggi in possesso dall'antiquario Bernard E. Seacombe. Molto di più di un semplice copista, Bonfioli fu un brillante studente di Pomponazzi, oltre che un autore e un insegnante attivo tra le città di Bologna e Padova.

Capitolo 2: Il *De sensu et sensato* tra anima e corpo

Nel secondo capitolo viene messa in luce la posizione intermedia dei *Parva naturalia* e, nello specifico, del *De sensu et sensato* tra la riflessione filosofica sull'anima e quella

medico-filosofica sul composto anima-corpo. Pomponazzi chiarisce fin dall'inizio che i *Parva naturalia* comprendono una serie di brevi trattati di psicofisiologia, nei quali Aristotele si occupa dell'anima nella sua relazione con il corpo e lo fa in maniera «meno astratta e generale» rispetto al *De anima*, ma «più astratta e generale» rispetto ai libri sugli animali e sulle piante. La prima questione discussa è quella dell'*ordo librorum*, cioè della collocazione dei *Parva naturalia* all'interno del *corpus Aristotelicum*. Pomponazzi spiega che non tutti i commentatori si sono trovati in accordo circa l'antiorità di questi trattati rispetto ai libri sugli animali e sulle piante; d'altra parte, tutti convengono sul fatto che i *Parva naturalia* siano posteriori e strettamente connessi al *De anima*: essi, infatti, hanno per oggetto le diverse facoltà dell'anima, considerate nella loro relazione con gli organi corporei. In questo senso, la facoltà intellettuale – che non necessita del corpo come strumento (*ut subiecto*), cioè non si colloca in nessun organo corporeo – è esclusa dall'indagine.

Il *De sensu et sensato* apre questa serie di trattati di psicofisiologia aristotelica e si colloca subito in continuità con i temi affrontati nel *De anima*. Seguono poi il *De memoria et reminiscientia* e il *De somno et vigilia*, in una progressione che va dall'universale al particolare, dall'anima al corpo. Pomponazzi ricorda più volte ai suoi studenti che la conoscenza propriamente detta (*scientia*) deve tener conto tanto dei singoli fatti particolari (*quia*) quanto delle loro cause universali (*propter quid*). Su questo si fonda la superiorità della filosofia naturale rispetto alla medicina: la prima si configura come una scienza, perché è in grado di estendere la propria indagine dai principi generali fino alle cause particolari; la seconda, invece, è soltanto un'arte meccanica, impegnata nell'applicazione pratica delle conoscenze teoretiche raggiunte in filosofia. Pomponazzi legittima così l'interesse del filosofo naturale per le questioni legate alla salute e alla malattia, ribadendo al contempo la subordinazione della medicina alla filosofia naturale.

I sensi e i sensibili come oggetto di studio rappresentano il luogo ideale per l'incontro (o lo scontro) tra filosofia naturale e medicina. Pomponazzi mostra come, nella prospettiva aristotelica, la sensibilità è ciò che permette il legame tra anima e corpo: infatti, tutte le operazioni comuni all'anima e al corpo si verificano con la percezione sensibile (*cum sensu*) o per mezzo di essa (*per sensum*). Se però, da un lato, la sensibilità trascina l'anima verso la corporeità e la materialità, dall'altro essa garantisce la superiorità degli esseri animati su quelli inanimati: la sensibilità, infatti, è qualcosa che appartiene

soltanto agli animali e che permette loro di proteggersi dai pericoli esterni. Pomponazzi spiega che, secondo Aristotele, il tatto e il gusto (che è una sorta di tatto) sono i due sensi necessari alla sopravvivenza di qualsiasi animale, mentre l'olfatto, l'udito e la vista risultano necessari soltanto per gli animali capaci di movimento locale, che hanno bisogno di spostarsi per cercare il cibo. Tuttavia, negli animali dotati di *prudentia*, questi ultimi tre sensi non sono affatto necessari alla sopravvivenza, ma piuttosto sono finalizzati al benessere dell'individuo.

A questo punto, Pomponazzi apre una breve digressione sul concetto di *prudentia*, la quale, anzitutto, viene definita come il modo razionale di agire a partire dal ricordo delle cose passate (*recta ratio agendorum ex memoria praeteritorum*). Essendo strettamente legata alla memoria, la *prudentia* implica una certa attività razionale; dunque, appartiene in senso stretto soltanto agli esseri umani razionali, benché alcuni animali vengano generalmente considerati *prudentes*. Per chiarire la distinzione tra la *prudentia* propriamente detta dell'essere umano e quella dei bruti, Pomponazzi fornisce due diverse articolazioni di questo concetto: da un lato, la *prudentia* indica la capacità teoretica e conoscitiva dell'essere umano di cogliere gli universali attraverso l'intelletto, la quale si distingue da quella degli altri animali che non sono in grado di andare oltre il particolare e si limitano alla conoscenza sensibile; dall'altro, la *prudentia* si configura come la capacità dell'essere umano di agire per scelta (*ex electione*) attraverso la ragione, la quale si distingue dall'agire istintivo (*ex instinctu*) e secondo natura che caratterizza gli animali. Pomponazzi intende qui la *prudentia* in senso ampio, sia come sapere teoretico che come sapere pratico. Tuttavia, egli sottolinea che tale concetto, in senso stretto, riguarda soltanto l'agire morale: la *prudentia* è infatti la madre delle virtù morali (*mater virtutum moralium*).

Nella prospettiva aristotelica, la vista e l'udito risultano i sensi più favorevoli alla *prudentia* intesa come conoscenza teoretica e pratica. Tuttavia, Pomponazzi ritiene che il tatto sia il migliore tra i cinque sensi, poiché garantisce l'equilibrio umorale e, di conseguenza, una buona disposizione delle facoltà interne, condizioni necessarie al corretto funzionamento del processo conoscitivo. Aristotele stesso, nel *De anima*, stabilisce una correlazione tra la carne molle, cioè più sensibile alla percezione tattile, e la maggiore capacità mentale («molles carne sunt apti mente»). Dunque, prosegue Pomponazzi, il tatto deve essere riconosciuto in senso assoluto come il migliore tra i

cinque sensi, benché, rispetto alla cognizione dell'oggetto esteriore, la vista e l'udito siano più utili alla *prudentia*: essi, infatti, forniscono molte più informazioni sul mondo esteriore rispetto a tutti gli altri sensi. Nello specifico, Aristotele afferma che la vista, di per se stessa (*per se*), sia preferibile all'udito, perché permette di conoscere sia i corpi generabili e corruttibili (in quanto colorati), sia quelli celesti (in quanto dotati di luminosità, che è all'origine del colore). Inoltre, attraverso la vista, è possibile cogliere tutti i sensibili comuni, ovvero la grandezza, la figura, il numero, il moto e la quiete. Al contrario, l'udito risulta favorevole alla *prudentia* soltanto in modo accidentale (*per accidens*), dato che, sotto certe condizioni, l'insegnamento orale può aprire la strada a qualsiasi conoscenza. Per questo motivo, secondo Aristotele, i ciechi dalla nascita sono più intelligenti di coloro che nascono sordi e muti.

L'argomentazione aristotelica non convince del tutto Pomponazzi, il quale evidenzia alcune contraddizioni interne, per poi concludere che l'inferiorità intellettuale dei sordi rispetto ai ciechi non è dovuta alle potenzialità dell'insegnamento orale, quanto piuttosto a dei fattori fisiologici: i sordi appaiono privi di senno (*fatui*) perché hanno le facoltà interne danneggiate, nonché una pessima complessione umorale. Oltre a questo, Pomponazzi solleva un dubbio circa la correlazione tra sordità e mutismo che emerge dal testo aristotelico. Egli spiega che, secondo i commentatori, i sordi sarebbero incapaci di formare un discorso perché non conoscono il significato delle parole. D'altra parte, i medici attribuiscono tale incapacità al fatto che i due nervi adibiti alla parola e all'ascolto sono identici: il difetto di uno implica dunque l'impedimento dell'altro. Di fronte al contrasto tra la posizione dei filosofi e quella dei medici, Pomponazzi dichiara la sua ignoranza, senza prendere posizione.

Capitolo 3: *De sensibus*

Il terzo capitolo è dedicato all'analisi pomponazziana della prima parte del *De sensu et sensato*, ovvero quella relativa agli organi di senso. Pomponazzi chiarisce subito che entrambi gli oggetti d'indagine del trattato aristotelico, cioè i *sensus* e i *sensibilia*, verranno considerati nella loro essenza, cioè in base alla loro natura e costituzione materiale, indipendentemente dai loro rapporti reciproci. In altre parole, egli annuncia uno studio anatomico degli organi di senso e un'analisi fisica dei sensibili propri di

ciascun senso, sottolineando ancora una volta l'importanza dei *Parva naturalia* per gli studi medici. Tuttavia, come emerge in questa prima parte, l'attenzione aristotelica non è rivolta tanto all'anatomia dei sensi, quanto piuttosto alla fisiologia della percezione: la struttura anatomica degli organi di senso viene infatti individuata in maniera teleologica, cioè in base alla specifica funzione percettiva che ciascuno di essi è chiamato a svolgere.

Come di consueto, Aristotele inizia a discutere le opinioni degli antichi filosofi della natura, i quali attribuivano a ciascun senso uno dei quattro elementi naturali, aggiungendo come quinto elemento un corpo fumoso, o vaporoso, più denso dell'aria e più sottile dell'acqua. In questo modo, essi stabilivano esattamente cinque combinazioni: vista-fuoco, udito-aria, gusto-acqua, tatto-terra e olfatto-fumo. Per quanto riguarda il senso della vista, la correlazione con il fuoco era fondata sul tentativo degli antichi di capire come mai, quando l'occhio viene sfregato velocemente, si ha l'impressione di vedere una sorta di luce. Secondo Aristotele, ciò non dipende dalla presenza di una fiamma all'interno dell'occhio, bensì dal fatto che la pupilla è un corpo liscio e lucido, e quindi soggetto al fenomeno della riflessione (*reflexio*), o riverbero (*reverberatio*). Pomponazzi però rileva alcune difficoltà nell'argomentazione aristotelica, così come nelle interpretazioni dei diversi commentatori, ed avanza un'altra possibile spiegazione del fenomeno, appellandosi alla tradizione medico-filosofica: l'occhio è un corpo ricco di spiriti (*spiritus*), i quali vengono eccitati e infiammati dallo sfregamento, dando così l'impressione che vi sia una sorta di fiamma. Il concetto medico-galenico di *spiritus* verrà impiegato più volte lungo tutta l'*Expositio* per descrivere il funzionamento della percezione sensibile.

Escluso il legame tra l'elemento fuoco e la vista, Aristotele rilancia l'ipotesi di Democrito, secondo la quale l'occhio è costituito di acqua. Tuttavia, Pomponazzi sottolinea che, nella prospettiva aristotelica, non è tanto l'acqua in sé a garantire la visione, bensì il fatto che l'occhio ha una natura acquosa, cioè presenta alcune caratteristiche proprie di questo elemento, come la trasparenza (*dyaphanitas*). Sul concetto di trasparenza si gioca la teoria aristotelica della visione: l'oggetto visibile produce le specie sensibili (*species*) in modo spirituale, senza subire alcuna riduzione materiale; queste passano attraverso un medio ben disposto a riceverle ed arrivano fino all'occhio in modo istantaneo (*in instanti*); la visione, però, si verifica effettivamente soltanto nel chiasma ottico (*incruciatio nervorum*), dove le specie possono giungere

grazie alla trasparenza dell'occhio. Pomponazzi spiega che la trasparenza è una qualità propria sia dell'acqua che dell'aria; tuttavia, poiché l'aria è un elemento rarefatto (*magis subtilis*), cioè incapace di trattenere le specie prodotte dall'oggetto, è necessario che l'occhio abbia una natura acquosa. In questo modo, le specie recepite e trattenute possono avanzare verso il chiasma ottico in un progressivo – seppur istantaneo – percorso di purificazione.

Pomponazzi sottolinea qui un punto fondamentale. Il processo visivo, come qualsiasi altra percezione sensibile, non si riduce alla mera passività del soggetto che riceve le specie sensibili; al contrario, la visione si verifica soltanto quando un soggetto animato rivolge la sua attenzione psicofisica (*magna multitudo spirituum et sanguinis*) all'oggetto sensibile, trasformando le specie sensibili e materiali ricevute in specie intelligibili. Se dunque è vero che la visione non avviene per la fuoriuscita di raggi visivi, come sostengono Platone, gli esperti di ottica (*perspectivi*) e i matematici (*mathematici*), è altrettanto vero che c'è percezione soltanto nel momento in cui l'anima si rivolge attivamente al materiale sensibile. Più in generale, la sensibilità si configura come una facoltà complessa, nella quale anima e corpo, soggetto e oggetto, interagiscono in maniera simbiotica, senza che si possa parlare in termini assoluti di attività o passività.

Rispetto al senso dell'olfatto, la posizione aristotelica appare piuttosto problematica. Secondo Tommaso d'Aquino, nel *De sensu* Aristotele attribuisce le proprietà del fuoco all'olfatto in atto, cioè all'odorato (*odoratus*), dato che esso ha assimilato le caratteristiche proprie del suo oggetto sensibile – una sorta di vapore di fumo (*fumalis evaportatio*) caldo e secco. D'altra parte, se si considera l'olfatto in potenza (*potentia olfativa*), cioè prima che avvenga la ricezione degli odori, esso possiede le proprietà contrarie, ovvero quelle dell'acqua: infatti, affinché avvenga il passaggio dalla potenza all'atto, è necessario che il corpo in potenza si trovi in una condizione contraria rispetto al corpo in atto. Pomponazzi specifica che, nel *De anima*, Aristotele attribuisce all'olfatto anche le proprietà dell'aria, oltre che quelle dell'acqua; poi aggiunge che l'elemento fuoco o non appartiene a nessuno dei cinque sensi oppure è attribuibile a tutti. Questo significa, secondo Pomponazzi, che il calore è fondamentale per ogni percezione sensibile, benché a nessun organo di senso possa essere propriamente attribuita la natura del fuoco: il calore proviene dagli spiriti (*spiritus*) che animano il corpo e permettono il funzionamento dei sensi esterni. Ad ogni modo, Pomponazzi giudica ambigua la

posizione aristotelica circa il senso dell'olfatto, oltre che inconciliabile con quanto detto rispetto al senso della vista.

Per quanto riguarda l'organo del tatto e quello del gusto, Aristotele sostiene che entrambi abbiano una natura terrosa. Tuttavia, specifica Pomponazzi, ciò non significa che siano esclusivamente costituiti di terra: se così fosse, non sarebbero affatto capaci di percezione sensibile, dato che, secondo Aristotele, la terra è il meno sensibile tra gli elementi. L'attribuzione dell'elemento terra al tatto e al gusto è dovuta al fatto che questi sono i più materiali tra i cinque sensi, perché operano per contatto diretto con l'oggetto sensibile e necessitano di una trasfusione reale (*immutatio realis*), oltre che spirituale (*immutatio spiritualis*). Pomponazzi ritiene però che non si debba dare troppo peso a questa attribuzione: l'obiettivo di Aristotele non era quello di stabilire un rapporto specifico tra gli organi di senso e i quattro elementi, ma piuttosto quello di porsi sullo stesso terreno degli antichi, per poi fornire la propria descrizione delle caratteristiche fisiologiche di ciascun senso.

Inoltre, Pomponazzi sottolinea come il senso del tatto ricopra un ruolo centrale nella teoria aristotelica della percezione sensibile. Esso, infatti, rappresenta una sorta di medietà tra le qualità primarie (caldo, freddo, umido e secco), perché è in grado di percepirle e giudicarle tutte allo stesso modo. In quanto misura delle qualità primarie, il tatto incarna più di qualunque altro senso una perfetta condizione di equilibrio tra i quattro elementi e si configura come il senso fondamentale della facoltà sensibile. Ciascun senso partecipa, almeno in parte, delle proprietà del tatto, e quindi possiede le caratteristiche proprie dell'elemento terra. Per chiarire questo punto, Pomponazzi prende ad esempio il senso della vista: l'occhio è in grado di vedere in quanto dotato della trasparenza, che è propria dell'acqua; d'altra parte, in quanto partecipe delle proprietà del tatto e quindi delle caratteristiche dell'elemento terra, l'occhio possiede una certa sensibilità tattile. In altre parole, l'occhio può vedere e toccare in virtù delle diverse qualità che lo costituiscono, e lo stesso vale per gli altri sensi.

Nel trattato aristotelico, così come nell'analisi pomponazziana, il senso dell'udito non trova molto spazio. Pomponazzi si limita a spiegare che Aristotele, come gli antichi, associava l'udito all'elemento aria e lo collocava nei pressi del cervello (*iuxta cerebrum*), insieme alla vista e all'olfatto. D'altra parte, il tatto e il gusto venivano individuati nella zona del cuore (*iuxta cor*), ovvero nella parte più calda del corpo ed opposta al cervello.

Le questioni relative al ruolo del cuore e del cervello nella teoria aristotelica della percezione sensibile vengono affrontate da Pomponazzi nel suo primo *examen*. Egli spiega che, secondo Aristotele, il cuore è il primo organo del tatto: quest'ultimo infatti è il senso che, più di tutti, possiede le qualità della terra, le quali permettono di trattenere il calore del cuore, evitandone la dispersione; inoltre, il tatto è il senso fondamentale della percezione sensibile, proprio come il cuore è l'organo da cui provengono tutte le facoltà (*virtutes*) e tutti gli spiriti (*spiritus*) che animano il corpo.

Nella prospettiva aristotelica, il cuore è dunque l'organo del tatto e del gusto, nonché il punto massimo della percezione sensibile. Questa potenzialità viene però trasmessa anche alle altre parti del corpo, attraverso i nervi, la cui origini – diversamente da quanto sostengono i medici – viene individuata da Aristotele proprio nel cuore. Gli altri organi corporei si configurano allora come strumenti (*instrumenta*) a disposizione del cuore che, oltre ad essere l'organo del tatto e del gusto, è anche la sede del senso comune (*sensus communis*), ovvero il luogo in cui tutte le informazioni vengono ricondotte all'unità e giudicate. Pomponazzi solleva qui un punto fondamentale: se il cuore è il principio della percezione sensibile e la sede del senso comune, come mai Aristotele colloca nel cervello il senso della vista, dell'udito e dell'olfatto? Più in generale, qual è il ruolo del cuore e del cervello nella percezione sensibile?

Per rispondere a tali questioni, fulcro della diatriba tra i filosofi aristotelici e i medici seguaci di Galeno, Pomponazzi propone una distinzione tra principio (*principium*) e organo (*organum*) della sensazione. Il cuore è principio della vita, della sanguificazione e della sensazione, nonché origine di tutti gli spiriti vitali (*spiritus vitales*) che animano il corpo. Oltre a questo, il cuore funge anche da organo specifico per il senso del tatto e del gusto – benché sul gusto Pomponazzi nutra qualche dubbio. Il cervello invece non è principio della sensazione, ma funge soltanto da organo per il senso della vista, dell'udito e dell'olfatto. A differenza di quanto sostenuto in corsi precedente, qui Pomponazzi attribuisce al cervello un ruolo centrale nella percezione sensibile: il cervello è ciò che vede, ascolta e odora, cioè riconduce all'unità il materiale sensibile ricevuto tramite gli occhi, le orecchie e le narici, e tutto viene compiuto in rappresentanza del cuore. Senza rinunciare al cardiocentrismo aristotelico, Pomponazzi si spinge talvolta ben oltre la biologia e la psicologia di Aristotele, poggiando sulla tradizione medico-filosofica e, per quanto possibile, strizzando l'occhio ai medici.

Capitolo 4: *De sensibilibus*

Il quarto capitolo è dedicato alla seconda parte dell'*Expositio* pomponazziana, ovvero quella relativa ai sensibili propri di ciascun senso (*sensibilia propria*). Pomponazzi annuncia qui uno spostamento dell'analisi aristotelica da un piano psicologico ad uno prettamente fisico: nel *De sensu et sensato*, infatti, a differenza del *De anima*, i sensibili vengono indagati in base alla loro costituzione materiale, alle loro cause e alle loro specie, e non in quanto oggetti di percezione sensibile. In realtà, come si è visto nel capitolo terzo rispetto ai *sensus*, anche trattando dei *sensibilia* l'indagine aristotelica finisce spesso per sovrapporre i diversi piani di ricerca (anatomico, fisiologico, psicologico e fisico). Oltre a questo, Pomponazzi sottolinea che, nel *De sensu*, Aristotele si limita a descrivere i colori, i sapori e gli odori, mentre accenna soltanto sporadicamente ai suoni e ai tangibili. Per giustificare queste assenze, Pomponazzi ricorre tacitamente al commento di Tommaso, senza però dilungarsi troppo sulla questione.

Il primo sensibile che viene trattato è quello proprio della vista, ovvero il colore. Seguendo il testo aristotelico, Pomponazzi introduce subito altri due elementi: la luce (*lumen*) e la trasparenza (*perspicuum, diaphanitas*). La prima rappresenta il principio formale del colore; la seconda il principio materiale. Pomponazzi spiega che, nella prospettiva aristotelica, tutti i corpi si distinguono in determinati e indeterminati: i corpi determinati sono quelli che risultano delimitati per loro stessa natura (*per se*); i corpi indeterminati, invece, sono quelli che vengono limitati da qualcosa di esterno a loro (*per accidens*). Inoltre, tutti i corpi sono dotati di trasparenza, seppur con gradi diversi. Se dunque ogni corpo è finito, cioè ha dei limiti *per se* o *per accidens*, anche la trasparenza che lo caratterizza dovrà essere limitata: il colore, secondo Aristotele, coincide proprio con il limite della trasparenza. In altre parole, posto che tutti i corpi finiti sono dotati di una trasparenza limitata, per natura o da altro, ne consegue che essi saranno anche colorati. Tuttavia, prosegue Pomponazzi, ci sono delle differenze tra i corpi determinati e quelli indeterminati: nei primi, il colore coincide con l'estremità della trasparenza e si articola in due opposti, cioè il bianco e il nero; nei secondi, il colore è la luce della trasparenza in atto, la cui assenza coincide con l'oscurità. Inoltre, i corpi determinati possiedono il colore per loro natura e risultano colorati sia all'interno che all'esterno; al

contrario, i corpi indeterminati appaiono colorati soltanto all'esterno e in presenza di una sorgente luminosa.

Pomponazzi si dichiara confuso e dubbioso circa la posizione aristotelica, e procede analizzando due possibili interpretazioni. La prima, sostenuta da Avicenna, Tommaso ed Egidio Romano, afferma che il colore non è altro che la luce radicata nel trasparente del corpo (*lux fundata in perspicuo*), la quale appare oscura per la presenza nel corpo dell'elemento terra. Tutti i corpi misti, infatti, sono composti dai quattro elementi: il fuoco è ciò che dà la luce, cioè il colore; l'aria e l'acqua sono trasparenti; la terra è opaca, cioè priva di luce e non trasparente. Data la mescolanza tra i quattro elementi, i corpi terrestri non sono in grado di brillare di luce propria come quelli celesti, ma possiedono una luce adombrata che è il colore (*lux sic imperfecta et obumbrata*). Contro questa interpretazione, Pomponazzi riporta gli argomenti di Averroè e degli averroisti. In particolare, secondo Jean de Jandun, il colore non è luce adombrata, bensì una natura distinta prodotta dalla mescolanza della luce, del trasparente e dell'opaco: la luce non è quindi colore, ma causa del colore. Tuttavia, secondo Pomponazzi, la prima interpretazione, è preferibile a quest'ultima.

Stabilita la definizione di colore nelle sue diverse accezioni (*per se e per accidens*), Aristotele si concentra sulla generazione dei colori intermedi. Come abbiamo visto, nei corpi determinati i due estremi opposti del colore sono il bianco e il nero: il bianco si caratterizza per la grande presenza di luce, che nel nero è quasi completamente assente. Tuttavia, specifica Pomponazzi, nei corpi misti – in quanto colorati, cioè dotati della luce proveniente dall'elemento fuoco – il nero non è mai assolutamente privo di luce. Per quanto riguarda i colori intermedi tra il bianco e il nero, Aristotele propone due ipotesi di generazione, prima di procedere con la propria. Secondo alcuni, i colori intermedi derivano dalla giustapposizione (*iuxtappositio*) del bianco e del nero, cioè dalla loro mescolanza, e risultano più o meno piacevoli a seconda della proporzione matematica tra questi due estremi. Altri, invece, ritengono che essi derivino dalla sovrapposizione (*superaequitatio*) del bianco e del nero, come accade quando i pittori producono diverse sfumature sovrapponendo i colori.

Aristotele critica entrambe le ipotesi con argomentazioni che Pomponazzi giudica problematiche e poco convincenti. A quel punto, Aristotele avanza la propria spiegazione: i colori intermedi si generano a seconda della diversa e reale mescolanza tra i quattro

elementi che costituiscono il corpo. La tesi aristotelica, però, può essere declinata in due modi diversi: alcuni ritengono che il colore medio generato dal miscuglio tra i quattro elementi non sia altro che il risultato della compresenza di una certa quantità di bianco e di nero; altri, invece, pensano che il colore medio sia una terza qualità, realmente distinta dal bianco e dal nero. Entrambe le interpretazioni appaiono problematiche e Pomponazzi si dichiara molto dubbioso su quale sia effettivamente il pensiero di Aristotele. Tuttavia, egli conclude, per esperienza diretta, che non tutti i colori intermedi si generano dal miscuglio di bianco e di nero; talvolta, è necessario un terzo elemento, di cui però Aristotele non fa alcuna menzione.

Dopo aver trattato del colore, Aristotele si concentra sul sapore. Egli adotta dunque un ordine diverso rispetto al *De anima*, dove la trattazione dell'odore precede quella del sapore. Questo, secondo Pomponazzi, è dovuto al fatto che Aristotele segue nel *De anima* l'ordine di perfezione (dai sensibili più spirituali a quelli più materiali), mentre nel *De sensu* procede in base a ciò che è più manifesto per l'essere umano: i sapori infatti sono più noti a noi rispetto agli odori e vengono percepiti prima di quelli; inoltre, a differenza degli altri animali, nell'essere umano il senso del gusto è più sviluppato rispetto al senso dell'olfatto, perché il cervello, freddo e umido, ha una mole maggiore rispetto al resto del corpo ed ostacola l'olfatto che, in atto, ha una natura ignea. Ad ogni modo, anticipa Pomponazzi, i sapori e gli odori sono generati dalle medesime cause, ovvero dalla mescolanza dell'umido e del secco attraverso il calore – benché il sapore dipenda maggiormente dall'umido, mentre l'odore dal secco.

Prendendo di mira le opinioni degli antichi filosofi, Aristotele sostiene che la causa dei sapori non vada ricercata soltanto nell'acqua, ma anche nella terra. Tuttavia, egli non si riferisce qui agli elementi in quanto sostanze, bensì alle qualità primarie che permettono la loro interazione, cioè all'umido e al secco. Pomponazzi tenta di esplicitare la definizione aristotelica del sapore: l'umido è il sostrato materiale del sapore, mentre il secco è la causa agente; il secco agisce sull'umido insieme ad una causa secondaria, che è il calore; la modificazione prodotta dall'azione del secco e del calore sull'umido è ciò che attiva il senso del gusto. Il riferimento al senso del gusto serve a chiarire che il sapore è una qualità della terza specie, ovvero una qualità affettiva. Tuttavia, sottolinea Pomponazzi, l'attivazione del senso del gusto non è necessaria alla definizione del sapore – come sostiene Niccolò Leonico Tomeo: se infatti il sapore non fosse già di per sé in

atto, non sarebbe in grado di muovere il senso del gusto. In altre parole, la percezione sensibile avviene quando il sapore è già sapore in atto.

Pomponazzi si concentra a questo punto sulle diverse specie di sapori, mettendo in luce tutte le contraddizioni interne al testo aristotelico e i contrasti con le opinioni dei medici. Egli spiega che, secondo Aristotele, i due sapori estremi sono il dolce e l'amaro, dalla cui mescolanza è possibile ricavare tutti i sapori intermedi. Inoltre, Aristotele stabilisce una diretta corrispondenza tra le specie dei sapori e quelle dei colori, identificando rispettivamente sette; tuttavia, procedendo con la classificazione dei sapori, egli individua otto specie: grasso (*pinguis*), dolce (*dulcis*), salato (*salsum*), amaro (*amarum*), aspro (*austerus*), pungente (*ponticus*), astringente (*stipticus*) e acido (*acutus*). Pomponazzi rifiuta il tentativo di Alessandro d'Afrodisia e di Tommaso di giustificare questa incongruenza ed afferma che i sapori sono effettivamente otto, benché vi siano sei specie di sapori semplici (dolce, amaro, aspro, pungente, astringente e acido) e una settima specie di sapori composti (grasso e salato), derivanti dai sapori semplici.

Pomponazzi sottolinea come la questione dei sapori sia ampiamente dibattuta, soprattutto tra i medici, i quali, seguendo Galeno, ritengono che i sapori estremi non siano il dolce e l'amaro, bensì il pungente e l'acido. L'opposizione tra Aristotele e Galeno, prosegue Pomponazzi, è stata giudicata da alcuni come esclusivamente terminologica; secondo Averroè, invece, le due tesi si fondano su presupposti radicalmente differenti: Galeno ritiene che i sapori dipendano dalle qualità attive (caldo e freddo), mentre Aristotele li fa derivare da quelle passive (umido e secco). Analizzando i diversi argomenti contrari e favore di ciascuna delle due prospettive, Pomponazzi si trova costretto a mettere nuovamente in seria discussione Aristotele, evidenziando al contempo le problematiche insite nella posizione di Galeno. Egli confessa apertamente i suoi dubbi e le sue incertezze rispetto alla natura delle diverse specie di sapori e al loro rapporto con il nutrimento, prendendo di mira le argomentazioni di tutti quei medici e filosofi che, nel tentativo di salvare Aristotele, si sforzano di cercare soluzioni conciliatorie.

L'analisi del sensibile proprio del gusto è strettamente correlata a quella relativa all'odore, di cui Aristotele si occupa nel quinto capitolo del *De sensu*. Pomponazzi esplora anzitutto le diverse interpretazioni possibili della definizione aristotelica di odore, giudicata particolarmente oscura e problematica. Egli spiega che, secondo Aristotele, l'odore è una modificazione compiuta dall'umido sapido in una natura comune all'aria e

all'acqua – come la trasparenza – che funge da sostrato; tale natura comune innominata non è altro che la capacità, propria dei corpi aerei e acquosi, di lavare il secco sapido. Posta in questi termini, la definizione aristotelica sembra ammettere che l'odore sia una modificazione prodotta dall'umido sapido, ma anche che la natura innominata comune all'acqua e all'aria riceve il sapore lavando il secco sapido. In altre parole, gli odori sarebbero generati tanto dall'umido sapido, quanto dal secco sapido. Questo però, sottolinea Pomponazzi, contraddice quanto detto nel *De anima*, ovvero che il sapore è una modificazione dell'umido, mentre l'odore è una modificazione del secco. Inoltre, non è chiaro che cosa distingue gli odori dai sapori.

Procedendo con l'esposizione del testo aristotelico, Pomponazzi spiega che Aristotele, dopo aver rifiutato le opinioni degli antichi, ribadisce la corrispondenza tra i sapori e gli odori, affermando che, come il secco della terra mescolato all'umido genera il sapore, così il secco sapido lavato dall'umido dell'aria e dell'acqua genera l'odore. Nello specifico, Aristotele considera il sapore come la materia dell'odore e il calore come primo agente: quando nei corpi misti sapidi agisce un calore intenso, il secco sapido viene filtrato e purificato dall'umidità dell'aria e dell'acqua, in modo tale che le parti più spesse vengano assottigliate, trasformandosi in odori. L'odore proviene dunque da un corpo sapido e, rispetto al sapore, necessita di una maggiore intensità di calore; inoltre, il sostrato dell'odore coincide con le parti umide e sottili dell'aria e dell'acqua, mentre quello del sapore con le parti umide e spesse dall'acqua. Infine, Pomponazzi sottolinea che l'odore può essere descritto come una sorta di esalazione di fumo (*fumalis evaporatio*) *secundum similitudinem*, ma non *realiter*, come volevano gli antichi.

Per quanto riguarda le specie di odori, Aristotele ne individua due. Da un lato, ci sono quegli odori che sono strettamente legati ai sapori e vengono percepiti da tutti gli animali in vista del nutrimento. Dall'altro, ci sono quegli odori che vengono avvertiti soltanto dagli esseri umani e percepiti come gradevoli o sgradevoli in se stessi, cioè indipendentemente dal nutrimento: grazie al loro calore e alla loro secchezza, questi odori mitigano la freddezza e l'umidità eccessiva del cervello umano. Posta questa distinzione, Aristotele prende di mira la tesi di alcuni pitagorici, secondo la quale vi sarebbero animali capaci di nutrirsi soltanto tramite gli odori. Pomponazzi mostra un certo interesse per la questione, sulla quale si dilunga nel suo *examen*. Egli spiega che, secondo molti medici, la *nutritio ex odoribus* è tutt'altro che impossibile e gli odori non soltanto possono nutrire

il corpo, ma anche curarlo. Lo stesso Aristotele sembra sostenere questa ipotesi nell'*Historia animalium*, in contraddizione con quanto afferma nel *De sensu*. In che senso, dunque, possiamo ammettere la *nutritio ex odoribus*?

Secondo Pomponazzi, l'odore può essere inteso sia come un vero e proprio nutrimento, sia come una sorta di sostegno alla nutrizione. In questo secondo senso, l'odore è certamente in grado di nutrire il corpo: infatti, quando viene percepito un odore piacevole, gli *spiritus* emessi dal cuore diventano più forti e favoriscono la digestione. Inoltre, gli odori possono agire sul corpo sia in modo reale, attenuando la freddezza del cervello tramite le particelle calde e secche che vengono ispirate, sia in modo spirituale, agendo alla stregua dell'immaginazione. D'altra parte, se intendiamo l'odore come una sostanza propriamente nutritiva, bisogna spiegare in che modo esso sia in grado di nutrire i tre tipi di materia che compongono il corpo, ovvero gli spiriti, la carne e le membra spermatiche (ossa e cartilagini). Per quanto riguarda gli *spiritus*, Pomponazzi spiega che l'odore, quando viene inalato e si mescola con il sangue, può nutrire e generare gli *spiritus animales*, ovvero quelli destinati alla percezione sensibile, perché la facoltà nutritiva e generativa propria degli organi principali (rispettivamente fegato e cuore) viene trasmessa ad altre parti del corpo. In altre parole, anche tramite le narici e altre parti del corpo, è possibile che gli *spiritus* vengano nutriti. Più difficile è invece sostenere che la carne e le membra spermatiche possano essere nutrite dagli odori, dato che esse appaiono molto dure e corpose, benché ci siano molti racconti che sembrerebbero confermare questa possibilità. Ad ogni modo, sulla questione della *nutritio ex odoribus* restano molti dubbi e Pomponazzi si trova costretto ad ammettere la propria ignoranza.

Un'altra questione classica sollevata da Pomponazzi è quella relativa alla presunta inferiorità della capacità olfattiva dell'essere umano rispetto a quella di molti animali. Il problema è anzitutto interno ai testi aristotelici: nel *De generatione animalium* Aristotele sembra sostenere che l'essere umano è superiore a tutti gli animali in ogni percezione sensibile; nel *De sensu*, invece, come in altri luoghi, egli afferma che l'essere umano è dotato di una inferiore capacità olfattiva rispetto a molti altri animali. Pomponazzi ripercorre alcune delle possibili soluzioni formulate dai commentatori per far fronte a questo problema; poi, seguendo il *Commento grande* di Averroè al *De anima*, presenta la sua soluzione: alcuni animali hanno un olfatto migliore dell'essere umano perché sono in grado di percepire l'intera gamma degli odori, cioè sia quelli estremi che quelli intermedi,

e lo fanno sia da vicino che da lontano con la medesima intensità; al contrario, l'essere umano non percepisce gli odori tenui, ma soltanto quelli intensi, cioè quelli che sono accompagnati dal piacere o dal dispiacere, e solo da vicino, perché il suo organo olfattivo è limitato sia dall'eccessiva freddezza del cervello che dalla propria struttura anatomica. In questo senso, l'olfatto dell'essere umano è sicuramente inferiore a quello animale. D'altra parte, se l'animale è avvantaggiato dal punto di vista quantitativo, perché percepisce molti più odori, sia da vicino che da lontano, l'essere umano è avvantaggiato dal punto di vista qualitativo: infatti, grazie alla sua migliore complessione corporea, l'essere umano è in grado di percepire gli odori in maniera molto più chiara e distinta rispetto all'animale.

Conclusione

I *sensus* e i *sensibilia* sono i protagonisti di questo studio condotto sull'*Expositio libelli De sensu et sensato*. Pur tenendo conto dell'intero corso pomponazziano, la mia analisi si è limitata soprattutto alle prime quaranta lezioni, le quali coprono per intero i primi cinque capitoli del *De sensu et sensato*. Le ultime tredici lezioni, dedicate al sesto e al settimo capitolo del trattato aristotelico, sono state trascritte integralmente nell'appendice 1 con l'intento di dare un assaggio del linguaggio, del modo di argomentare e delle fonti utilizzate da Pomponazzi. Questa scelta è stata dettata dall'esigenza di realizzare un lavoro che potesse coniugare l'indagine storico-filosofica con un'accurata critica testuale, rispettando al contempo i limiti di spazio e tempo imposti da una tesi di dottorato. La soluzione è stata suggerita dalla struttura stessa dell'*Expositio*, che può essere idealmente articolata in quattro sezioni: teoria generale della percezione sensibile; analisi medico-filosofica dei *sensus*; studio sui *sensibilia* propri di ciascun senso; questioni specifiche relative alla sensibilità in generale e ai sensibili. Le prime tre parti sono oggetto dell'esame storico-filosofico condotto nel secondo, terzo e quarto capitolo, mentre l'ultima parte è riportata in appendice, nella speranza di fornire al più presto un'edizione completa del corso pomponazziano.

Résumé substantiel

Introduction

Ce travail est entièrement consacré à l'*Expositio libelli De sensu et sensato* de Pietro Pomponazzi (Mantoue, 1462 – Bologne, 1525), son dernier cours universitaire donné entre 1524 et 1525 à l'Université de Bologne.

Bruno Nardi et P. O. Kristeller ont inauguré, vers 1950, l'étude des *reportationes* de cours de Pomponazzi, c'est-à-dire des notes recueillies, transcrites et transmises par ses élèves. Malgré plusieurs rapports faisant état de codex contenant des documents inédits de Pomponazzi, l'historiographie précédente s'était concentrée exclusivement sur ses trois œuvres principales (*De immortalitate animae*, *De incantationibus* et *De fato*), dont les éditions critiques manquaient encore. Cesare Oliva a souligné cette lacune dans les études sur Pomponazzi, avant que Nardi et Kristeller, dont la contribution demeure fondamentale à ce jour, ne la surmontent définitivement. Leurs recherches ont permis de découvrir de nouveaux documents inédits, qui ont été en partie étudiés et publiés dans les années suivantes, ce qui a contribué, parallèlement aux différentes éditions et traductions des traités, à mieux comprendre la personnalité et la pensée philosophique de Pomponazzi. Néanmoins, l'étude des *reportationes* est loin d'être conclue : la plupart de ses cours universitaires sont encore inédits et attendent d'être examinés.

Cette thèse propose une première analyse détaillée du cours universitaire sur le *De sensu et sensato*, le premier des petits traités aristotéliens de psychophysiologie appelés *Parva naturalia*. Dans un essai de 1878, Francesco Fiorentino avait déjà exprimé la satisfaction d'un spécialiste de Pomponazzi de voir conservés les derniers mots de son long enseignement. Mais l'intérêt du cours sur le *De sensu et sensato* réside aussi dans les liens profonds que ce traité aristotélien entretient avec le *De anima*, ainsi que dans le fait que Pomponazzi n'a traité des *Parva naturalia* qu'à cette seule et dernière occasion.

Au cours de ses quelque trente-sept années d'enseignement à Padoue, Ferrare et Bologne, Pomponazzi avait à plusieurs reprises lu et commenté les textes canoniques de la philosophie naturelle d'Aristote en particulier le *De anima*. Sa notoriété, aujourd'hui comme alors, est largement due à la publication de son célèbre *De immortalitate animae* (Bologne 1516), qui lui avait valu autant de succès que de controverses. Pomponazzi était sorti indemne de la longue et difficile querelle suscitée par ce traité, et sa popularité dans le milieu universitaire italien avait tellement grandi que, pour le retenir, les Réformateurs du *Studio* de Bologne décidèrent de lui accorder une série de privilèges importants, notamment la liberté de choisir les textes qu'il souhaitait enseigner dans ses cours universitaires. Dans cette dernière phase de son enseignement, comme l'ont souligné Giancarlo Zanier et Stefano Perfetti, Pomponazzi a progressivement élargi son champ d'intérêt à l'ensemble de la philosophie naturelle d'Aristote, en portant une attention particulière à la biologie et à la psychophysiologie aristotéliciennes. Son cours sur le *De sensu et sensato*, qui ne représentait que la première étape du projet – resté inachevé – d'analyse des *Parva naturalia*, joue ainsi un rôle central pour une exploration plus large de la psychologie chez Pomponazzi.

L'*Expositio libelli De sensu et sensato* nous permet également de saisir et d'examiner les liens entre la pensée philosophique de Pomponazzi et la culture médicale et philosophique de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance. Luigi Samoggia a souligné opportunément cet aspect, généralement sous-estimé par les chercheurs, dans un texte de 1964 (*Il naturalismo di Pietro Pomponazzi nella medicina rinascimentale*) qui, malheureusement, est aujourd'hui presque introuvable et a été complètement oublié. Il convient de rappeler qu'après avoir achevé ses études *in artibus* à Padoue en 1487, Pomponazzi a obtenu son diplôme de médecine en 1496, alors qu'il était déjà professeur ordinaire de philosophie. Dans le milieu padouan, où la médecine jouait un rôle central, il avait pu assister aux cours du médecin vénitien Pietro Rocabonella, qu'il évoquera plus tard affectueusement dans son *De fato*. Ses autres professeurs, tels Pietro Trapolino et Nicoletto Vernia, s'intéressaient également beaucoup à la médecine. Par ailleurs, plusieurs de ses élèves, amis, collègues et adversaires, tant à Padoue qu'à Bologne, avaient reçu une formation médicale et avaient fait carrière dans la médecine : les deux noms les plus célèbres sont certainement ceux de Girolamo Fracastoro (élève de Pomponazzi à Padoue) et Jacopo Berengario da Carpi (ami et collègue de Pomponazzi à

Bologne). Même l'un de ses traités les plus célèbres, le *De incantationibus*, trouve son origine dans une question médicale – celle des guérisons miraculeuses – soulevée par son ami Ludovico Panizza, médecin de Mantoue. L'ouvrage a été publié après la mort de Pomponazzi en 1556 par un autre médecin, Guglielmo Grataroli, et a connu une très large diffusion dans le milieu médical.

Les cours universitaires, surtout ceux de la période bolonaise, nous montrent un Pomponazzi aux prises avec plusieurs questions de nature à la fois médicale et philosophique, et qui souligne souvent la subordination de la médecine à la philosophie. La médecine est un art mécanique, c'est-à-dire adultère selon une certaine pseudo-étymologie (du verbe *moechari*, commettre l'adultère) : le médecin s'occupe du soin et de la santé du corps, en travaillant avec ses mains ; cependant, toutes ses connaissances théoriques proviennent de la philosophie. Le lien de subordination et de continuité avec la philosophie fait cependant de la médecine le plus noble des arts mécaniques : en effet, comme le dit un célèbre adage médiéval du *De sensu* (436a17-b1), « là où s'arrête le philosophe commence le médecin » (« ubi desinit physicus, ibi incipit medicus »). Tout en affirmant la supériorité de la philosophie et en restant toujours ancré dans la pensée philosophique d'Aristote, Pomponazzi recourt constamment à la littérature médicale et s'intéresse de plus en plus à des questions médicales spécifiques, face auxquelles le système aristotélicien semble vaciller à plusieurs reprises.

L'*Expositio libelli De sensu et sensato* est composée de 53 leçons et conserve la structure scolastique du *commentum cum questionibus*. Le traité aristotélicien est rapidement présenté dans la leçon introductive (*accessus*), où Pomponazzi décrit l'organisation générale de la philosophie naturelle d'Aristote et aborde une série de questions concernant l'ordre de lecture des *libri naturales*, la structure et le titre des *Parva naturalia*, avant de se concentrer sur le *De sensu et sensato*. On peut alors identifier deux moments principaux, qui alternent et parfois se superposent : celui de la lecture (*lectio*) et de l'exposition (*expositio*) du texte aristotélicien (*littera*) ; celui de l'examen des questions qu'il soulève et des doutes qu'il suscite (*examen quaestionum et dubitationum*). Le langage informel et antihumaniste de Pomponazzi est contrebalancé par une exégèse textuelle rigoureuse, riche en références directe et indirecte aux sources antiques et médiévales, ainsi qu'aux traductions humanistes les plus récentes des *Parva naturalia* (notamment : Juan Ginés de Sepúlveda, 1522 ; Niccolò Leonico Tomeo, 1523).

Chapitre 1 : La tradition manuscrite

Le premier chapitre est entièrement consacré à l'analyse de la tradition manuscrite de l'*Expositio libelli De sensu et sensato*. Le cours nous est parvenu en quatre versions, conservées dans quatre manuscrits différents : la première, comprenant toutes les 53 leçons, se trouve dans le codex 18. L. 44 (ff. 1r-78v) de la Biblioteca Storica dell'Istituto Campana di Osimo ; la deuxième, également complète, est conservée dans le ms. lat. 6536 (ff. 1r-120v) de la Bibliothèque nationale de France ; la troisième est contenue dans le ms. 389 (ff. 264r-310v) de la Biblioteca Città di Arezzo et s'interrompt brusquement peu après le début de la leçon 23 (f. 309r) ; la quatrième se trouve dans le codex Q. 116 sup. (ff. 379r-390v) de la Veneranda Biblioteca Ambrosiana in Milan et s'interrompt à peu près au milieu de la dixième leçon (f. 390v).

Les quatre rédactions sont toutes des « copies au propre » de *reportationes*, c'est-à-dire de transcriptions et de remaniements de notes prises en présence de maître. Plusieurs éléments permettent de l'affirmer : la régularité graphique, la fluidité du discours, les altérations et ajouts postérieurs (parfois des phrases entières insérées en marge ou dans l'interligne), ainsi que les diverses erreurs typiques des copistes, conduisent à exclure qu'il s'agisse de matériaux recueillis directement de la part du maître, *viva voce*. De plus, il est peu probable que ces leçons aient été dictées ou révisées par Pomponazzi. Dans ce cas, les rédactions devraient apparaître presque identiques (à l'exception des erreurs de copistes) ; au contraire, elles sont souvent différentes les unes des autres et doivent être complétées entre elles. Tout cela est confirmé par les descriptions que deux élèves de Pomponazzi, Paolo Giovio et Ludovico Castelvetro, nous ont données de ses leçons.

En comparant les neuf premières leçons, il est possible d'identifier trois familles différentes. La première famille (α) comprend la copie de Milan et celle de Paris, qui sont identiques pour l'essentiel mais indépendantes l'une de l'autre, car elles présentent des omissions, des lacunes et des erreurs spécifiques : ce sont donc deux copies distinctes d'une même *reportatio*. Dans la deuxième famille (β), nous trouvons la copie d'Arezzo, qui non seulement montre une plus grande réélaboration par rapport à celles de Milan et Paris, mais contient aussi certains éléments absents dans les autres rédactions (notamment

les dates précises de chaque leçon). Cependant, les trois copies révèlent une certaine ressemblance et, surtout, présentent une erreur flagrante commune – corrigée en marge par le copiste de Milan : cela nous suggère que les deux familles dérivent de la même *reportatio*, qui a été transmise à travers deux sous-archétypes différents, à savoir α (Paris et Milan) et β (Arezzo). D'autre part, l'erreur n'apparaît pas dans la rédaction d'Osimo, qui appartient à la troisième famille (γ). Cette dernière copie est certainement indépendante des autres.

Le cadre change à partir de la dixième leçon, lorsque la rédaction de Milan s'interrompt et que seules les trois autres copies restent disponibles. Vers le milieu de la onzième leçon, deux feuilles d'une provenance différente (ff. 21-22) ont été insérées dans le manuscrit de Paris : l'*Expositio* ne subit aucune interruption, mais le texte y est identique à celui d'Osimo ; à partir du f. 23, cependant, Paris diverge à nouveau d'Osimo. La situation change encore lors de la quatorzième leçon : vers la fin du f. 27v, la copie de Paris redevient essentiellement identique à celle d'Osimo et le reste jusqu'à la fin de l'*Expositio*. En d'autres termes, le manuscrit de Paris transmet deux copies différentes de l'*Expositio* : une première copie (Paris A, ff. 1r-20v et 23r-27v) appartient à la famille α ; une seconde copie (Paris B, ff. 21r-22r et 27v-120v) appartient à la famille γ . Par ailleurs, plusieurs éléments suggèrent que le copiste de Paris B s'inspirait directement de la rédaction d'Osimo : dans certains cas, les mêmes erreurs sont répétées ; dans d'autres, certaines parties du texte sont omises (omissions involontaires ou sauts *de eodem ad idem*) ; dans d'autres encore, des notes signalées en marge sont intégrées dans le corps du texte. La rédaction d'Arezzo continue de maintenir son indépendance (famille β), mais s'interrompt à la leçon 23 : à partir de ce moment-là, les seules copies disponibles sont celles de la famille γ (Paris B et Osimo).

Cette analyse indique que le cours de Pomponazzi sur le *De sensu et sensato* a été transmis par au moins deux *reportationes*, réparties en trois familles et conservées dans quatre manuscrits. Cependant, les seuls exemplaires à transmettre le cours dans son intégralité sont ceux de Paris et d'Osimo (famille γ), et le premier dépend en grande partie du second. Le codex d'Osimo joue un rôle central dans l'étude de l'*Expositio libelli De sensu et sensato* également pour une autre raison : il contient divers documents provenant de la bibliothèque de Domenico Bonfioli, élève de Pomponazzi à Bologne et auteur des

nombreuses notes marginales qui parcourent le manuscrit et qui portent les initiales « D. B. ».

Sans aucun doute, c'est Bonfioli qui a élaboré l'*Expositio* dans son ensemble : il était présent aux cours de Pomponazzi et s'est chargé de prendre les notes et de les transcrire, à la fois pour son propre intérêt et pour celui d'autrui. C'est attesté par une lettre présente dans le codex d'Osimo (f. 83r-v), où Bonfioli raconte avoir participé au dernier cours de Pomponazzi et s'apprêtait à envoyer ses notes à un correspondant anonyme. De plus, cette lettre confirme que Pomponazzi n'a pas pu réaliser son projet de commenter l'ensemble de la collection des *Parva naturalia* car il a été interrompu par la mort, le 18 mai 1525. En effet, juste après l'*Expositio*, on trouve dans le codex d'Osimo le commentaire de Bonfioli sur le *De memoria et reminiscientia*, dont les références aux paroles du maître suggèrent que Pomponazzi avait déjà commencé à commenter ce second traité aristotélicien.

La section 4 du premier chapitre est consacrée à la figure de Domenico Bonfioli, presque totalement oubliée à ce jour. Bonfioli ne fut pas seulement l'un des élèves de Pomponazzi, mais aussi l'auteur d'un commentaire en quatre volumes sur les *Topiques* d'Aristote (publié à Bologne en 1531), ainsi que professeur à l'Université de Bologne et à l'Université de Padoue. De sa carrière universitaire, nous savons qu'après avoir obtenu le diplôme *in artibus et medicina* à Bologne en 1528, il a d'abord occupé la chaire de logique, puis celle de philosophie naturelle. En 1526, il se déplace à Padoue pour enseigner la logique, pour rentrer ensuite à Bologne l'année suivante afin d'enseigner la médecine jusqu'en 1551. Il meurt dans sa villa en 1571 et est enterré dans l'église Santa Cecilia de Bologne. Parmi ses écrits, outre son commentaire des *Topiques* et le codex d'Osimo, il nous reste deux ouvrages imprimés qu'il a annotés : un exemplaire du *Tractatus celeberrimus de febribus* (Lyon, 1507) de Marsilio Santasofia, conservé à la Wellcome Library de Londres, et un exemplaire de la deuxième édition de l'*Opera singulare contra l'astrologia divinatrice* (Venise, 1513) de Girolamo Savonarola, aujourd'hui possédée par l'antiquaire Bernard E. Seacombe. Bien plus qu'un simple copiste, Bonfioli fut un brillant élève de Pomponazzi, ainsi qu'un auteur et un professeur actif entre les villes de Bologne et de Padoue.

Chapitre 2 : Le *De sensu et sensato* entre l'âme et le corps

Le deuxième chapitre met en évidence la position intermédiaire des *Parva naturalia* et, plus précisément, du *De sensu et sensato* entre la réflexion philosophique sur l'âme et la recherche médicale et philosophique autour du composite âme-corps. Pomponazzi précise tout d'abord que les *Parva naturalia* constituent une série de courts traités de psychophysiologie, dans lesquels Aristote traite de l'âme dans ses rapports avec le corps, selon une approche « moins abstraite et générale » que le *De anima*, mais « plus abstraite et générale » que les livres sur les animaux et les plantes. La première question discutée est celle de l'*ordo librorum*, c'est-à-dire de la place des *Parva naturalia* dans le *corpus Aristotelicum*. Pomponazzi explique que les commentateurs ne sont pas tous d'accord sur l'antériorité de ces traités par rapport aux livres sur les animaux et les plantes ; en revanche, tous s'accordent à dire que les *Parva naturalia* sont postérieurs au *De anima* et lui sont étroitement liés : en effet, ils traitent des différentes facultés de l'âme, considérées dans leur rapport avec les organes corporels. En ce sens, la faculté intellectuelle, qui n'a pas besoin du corps comme instrument (*ut subiecto*) parce qu'elle n'est située dans aucun organe corporel, est exclue de l'enquête.

Le *De sensu* inaugure cette série de traités de psychophysiologie aristotélicienne et est dans la continuité des thèmes abordés dans le *De anima*. Il est suivi du *De memoria et reminiscientia* et du *De somno et vigilia*, dans une progression qui va de l'universel au particulier, de l'âme au corps. Pomponazzi ne manque pas de rappeler à ses étudiants que la connaissance proprement dite (*scientia*) doit tenir compte à la fois des faits particuliers (*quia*) et de leurs causes universelles (*propter quid*). C'est là le fondement de la supériorité de la philosophie naturelle sur la médecine : la première se configure comme une science, parce qu'elle est capable d'étendre son investigation des principes généraux jusqu'aux causes particulières ; la seconde, en revanche, n'est qu'un art mécanique, engagé dans l'application pratique des connaissances théoriques acquises en philosophie. Pomponazzi légitime ainsi l'intérêt du philosophe naturel pour les questions de santé et de maladie, tout en réaffirmant la subordination de la médecine à la philosophie naturelle.

Les sens et les objets sensibles en tant qu'objet d'étude représentent le lieu idéal pour la rencontre (ou l'affrontement) entre la philosophie naturelle et la médecine. Pomponazzi montre comment, dans la perspective aristotélicienne, la sensibilité est ce qui permet le lien entre l'âme et le corps : en effet, toutes les opérations communes à l'âme et au corps se produisent avec la perception sensible (*cum sensu*) ou à travers elle

(*per sensum*). Mais si, d'une part, la sensibilité tire l'âme vers la corporéité et la matérialité, d'autre part, elle garantit la supériorité des êtres animés sur les inanimés : la sensibilité est considérée comme quelque chose qui n'appartient qu'aux animaux et qui leur permet de se protéger des dangers extérieurs. Pomponazzi explique que, selon Aristote, le toucher et le goût (qui est une sorte de toucher) sont les deux sens nécessaires à la conservation des animaux, tandis que l'odorat, l'ouïe et la vue ne sont nécessaires qu'aux animaux capables de se mouvoir localement, qui ont besoin de se déplacer pour chercher de la nourriture. Cependant, chez les animaux dotés de *prudentia*, ces trois derniers sens ne sont pas du tout nécessaires à la survie, mais servent plutôt au bien-être de l'individu.

Pomponazzi fait à cet égard une brève digression sur le concept de *prudentia*, qu'il définit tout d'abord comme la manière rationnelle d'agir à partir du souvenir des choses passées (*recta ratio agendorum ex memoria praeteritorum*). En raison de son lien avec la mémoire, la *prudentia* implique une certaine activité rationnelle ; par conséquent, elle n'appartient proprement qu'aux êtres humains rationnels, bien que certains animaux soient généralement considérés comme *prudentes*. Pour éclairer la distinction entre la *prudentia* propre aux êtres humains et celle des brutes, Pomponazzi propose deux articulations différentes de ce concept : d'une part, la *prudentia* indique la capacité théorique et cognitive de l'être humain à saisir les universaux par l'intellect, qui se distingue de celle des autres animaux qui ne sont pas capables de dépasser le particulier et se limitent à la connaissance sensible ; d'autre part, la *prudentia* se présente comme la capacité de l'être humain à agir par choix (*ex electione*) par la raison, qui se distingue de l'action instinctive (*ex instinctu*) et est conforme à la nature des animaux. La *prudentia* est donc entendue ici au sens large, à la fois comme connaissance théorique et comme connaissance pratique. Pomponazzi souligne toutefois que ce concept au sens strict ne concerne que l'action morale : la *prudentia* est en effet la mère de toutes les vertus morales (*mater virtutum moralium*).

Dans la perspective aristotélicienne, la vue et l'ouïe sont les sens les plus utiles à la *prudentia*, c'est-à-dire à la connaissance théorique et pratique. Cependant, Pomponazzi considère le toucher comme le meilleur des cinq sens, car il garantit l'équilibre humoral et, par conséquent, une bonne disposition des facultés internes, conditions nécessaires au bon fonctionnement du processus cognitif. Aristote lui-même, dans le *De anima*, établit

une corrélation entre une chair molle, c'est-à-dire plus sensible à la perception tactile, et une plus grande capacité mentale (« molles carne sunt apti mente »). Le toucher, poursuit Pomponazzi, doit donc être considéré comme le meilleur des cinq sens en termes absolus, même si, en ce qui concerne la connaissance de l'objet extérieur, la vue et l'ouïe sont plus utiles à la *prudentia* : elles donnent en effet beaucoup plus d'informations sur le monde extérieur que tous les autres sens. Plus précisément, Aristote affirme que la vue, en tant que telle (*per se*), est préférable à l'ouïe, car elle permet de connaître à la fois les corps soumis à la génération et à la corruption (dans la mesure où ils sont tous colorés) et les corps célestes (dans la mesure où ils sont dotés de luminosité, qui est à l'origine de la couleur). En outre, la vue permet d'identifier tous les sensibles communs, c'est-à-dire la dimension, la figure, le nombre, le mouvement et l'immobilité. Au contraire, l'ouïe n'est favorable à la *prudentia* qu'accidentellement (*per accidens*), puisque, sous certaines conditions, l'enseignement oral peut ouvrir la voie à toutes les connaissances. Pour cette raison, selon Aristote, les aveugles sont plus intelligents que les sourds-muets.

Les arguments aristotéliens ne convainquent pas entièrement Pomponazzi, qui relève certaines contradictions internes et conclut ensuite que l'infériorité intellectuelle des sourds par rapport aux aveugles n'est pas due au rôle potentiel de l'enseignement oral, mais plutôt à des facteurs physiologiques : les sourds apparaissent sourds (*fatui*) parce qu'ils ont des facultés internes endommagées, ainsi qu'une mauvaise complexion humorale. Par ailleurs, Pomponazzi exprime un doute sur la corrélation entre la surdité et le mutisme établie dans le texte aristotélien. Il explique que, selon les commentateurs, les sourds sont incapables de former des discours parce qu'ils ne connaissent pas le sens des mots. En revanche, les médecins attribuent cette incapacité au fait que les deux nerfs impliqués dans la parole et l'audition sont identiques : le défaut de l'un implique l'empêchement de l'autre. Face au contraste entre la position des philosophes et celle des médecins, Pomponazzi déclare son ignorance, sans prendre position.

Chapitre 3 : *De sensibus*

Le troisième chapitre est consacré à la lecture par Pomponazzi de la première partie du *De sensu et sensato*, c'est-à-dire celle relative aux organes des sens. Avant tout, Pomponazzi précise que les deux objets d'étude du traité aristotélien, à savoir les *sensus*

et les *sensibilia*, seront considérés dans leur essence, sur la base de leur nature et de leur constitution matérielle, et indépendamment de leurs relations réciproques. En d'autres termes, il annonce une étude anatomique des organes des sens et une analyse physique des objets sensibles propres à chaque sens, soulignant à nouveau l'importance des *Parva naturalia* pour les études de médecine. Cependant, comme le révèle cette première partie du traité, Aristote ne s'intéresse pas tant à l'anatomie des sens qu'à la physiologie de la perception : la structure anatomique des organes des sens est en effet identifiée de manière téléologique, c'est-à-dire sur la base de la fonction perceptive spécifique que chaque sens est appelé à remplir.

Comme d'habitude, Aristote commence par évoquer les opinions des anciens philosophes de la nature, qui attribuaient à chacun des sens l'un des quatre éléments naturels, en y ajoutant comme cinquième élément un corps fumeux, ou vapoureux, plus dense que l'air et plus raréfié que l'eau. Ils ont ainsi établi exactement cinq combinaisons : vue-feu, ouïe-air, goût-eau, toucher-terre et odorat-fumée. En ce qui concerne le sens de la vue, la corrélation avec le feu était basée sur la tentative des anciens de comprendre pourquoi, lorsque l'on frotte rapidement l'œil, on a l'impression de voir une sorte de lumière. Selon Aristote, cela ne dépend pas de la présence d'une flamme à l'intérieur de l'œil, mais du fait que la pupille est un corps lisse et poli, et donc sujet au phénomène de réflexion (*reflexio*), ou de réverbération (*reverberatio*). Pomponazzi relève cependant certaines difficultés dans l'argumentation d'Aristote, ainsi que dans les interprétations des commentateurs, et propose une autre explication possible du phénomène, en faisant appel à la tradition médicale : l'œil est un corps plein d'esprits (*spiritus*), qui sont excités et enflammés par le frottement, donnant ainsi l'impression qu'il y ait une sorte de flamme. La notion galénique de *spiritus* sera employée à plusieurs reprises dans l'*Expositio* pour décrire le fonctionnement de la perception sensible.

Après avoir rejeté le lien entre l'élément feu et la vue, Aristote reprend l'hypothèse de Démocrite selon laquelle l'œil est constitué d'eau. Toutefois, Pomponazzi souligne que, dans la perspective aristotélicienne, ce n'est pas tant l'eau elle-même qui garantit la vision, mais le fait que l'œil est de nature aqueuse, c'est-à-dire qu'il présente certaines caractéristiques propres à cet élément, notamment la transparence (*dyaphanitas*). La théorie aristotélicienne de la vision se fonde sur le concept de transparence : l'objet visible produit les espèces sensibles (*species*) de manière spirituelle, sans subir de réduction

matérielle ; celles-ci traversent un intermédiaire bien préparé à les recevoir et parviennent à l'œil instantanément (*in instanti*) ; cependant, la vision ne se produit réellement que dans le chiasma optique (*incruciatio nervorum*), où les *species* peuvent arriver grâce à la transparence de l'œil. Pomponazzi explique que la transparence est une qualité commune à l'eau et à l'air. Cependant, l'air est un élément plus raréfié (*magis subtilis*), c'est-à-dire incapable de retenir les espèces produites par l'objet ; il est donc nécessaire que l'œil ait une autre nature, celle de l'eau. De cette façon, les espèces reçues et retenues peuvent progresser vers le chiasma optique dans un chemin de purification progressive, bien qu'instantanée.

Pomponazzi met en évidence un point fondamental. La vision, comme toute autre perception sensible, ne se réduit pas simplement à la passivité du sujet qui reçoit les espèces sensibles ; au contraire, elle se produit seulement lorsqu'un sujet animé tourne son attention psychophysique (*magna multitudine spirituum et sanguinis*) vers l'objet sensible, en transformant les espèces sensibles et matérielles perçues en espèces intelligibles. Si donc Aristote rejette la thèse selon laquelle la vision se produit par l'émission de rayons visuels – thèse soutenue par Platon, les experts en optique (*perspectivi*) et les mathématiciens (*mathematicians*) – il est tout aussi vrai que la perception se réalise uniquement lorsque l'âme est activement orientée vers la matière sensible. En général, la sensibilité se présente comme une faculté complexe, dans laquelle l'âme et le corps, le sujet et l'objet, interagissent de manière symbiotique, sans qu'il soit possible de distinguer de façon absolue l'activité de la passivité.

Pour ce qui concerne l'odorat, la position aristotélicienne semble assez problématique. Selon Thomas d'Aquin, dans le *De sensu*, Aristote attribue les propriétés du feu à l'odorat en acte (*odoratus*), dans la mesure où celui-ci a assimilé les caractéristiques propres à son objet sensible, à savoir une sorte de vapeur de fumée (*fumalis evaportatio*) chaude et sèche. En revanche, si l'on considère la faculté olfactive en puissance (*potentia olfativa*), c'est-à-dire avant la réception des odeurs, elle possède les propriétés inverses, à savoir celles de l'eau : en effet, pour que le passage de la puissance à l'acte s'effectue, il est nécessaire que le corps en puissance soit dans une condition opposée au corps en action. Pomponazzi précise que, dans le *De anima*, Aristote assigne également à l'odorat les propriétés de l'air, ainsi que celles de l'eau ; il ajoute ensuite que l'élément du feu soit n'appartient à aucun des cinq sens, soit est attribuable à

chacun d'eux. Cela signifie, selon Pomponazzi, que la chaleur est fondamentale pour toute perception sensible, bien que la nature du feu ne puisse être attribuée à aucun organe sensoriel : la chaleur provient plutôt des esprits (*spiritus*) qui animent le corps et permettent aux sens externes de fonctionner. De toute façon, Pomponazzi trouve la position d'Aristote sur l'odorat ambiguë et inconciliable avec ce qui a été dit sur le sens de la vue.

Quant aux organes du toucher et du goût, Aristote soutient qu'ils ont tous deux une nature terreuse. Toutefois, précise Pomponazzi, cela ne signifie pas qu'ils sont exclusivement constitués de terre : si tel était le cas, ils ne seraient pas du tout capables de perception sensible, puisque, selon Aristote, la terre est le moins sensible des éléments. L'attribution de l'élément terre au toucher et au goût est due au fait qu'il s'agit des cinq sens les plus matériels, car ils opèrent par contact direct avec l'objet sensible et nécessitent une transformation réelle (*immutatio realis*) et spirituelle (*immutatio spiritualis*). Pomponazzi affirme toutefois qu'il ne faut pas prêter trop d'importance à cette attribution : le but d'Aristote n'était pas d'établir une relation spécifique entre les organes des sens et les quatre éléments, mais plutôt de se placer sur le même terrain que les anciens et ensuite de fournir sa propre description des caractéristiques physiologiques de chaque sens.

Par ailleurs, Pomponazzi souligne que le sens du toucher joue un rôle central dans la théorie aristotélicienne de la perception sensible. Il représente en effet une sorte de médiation entre les qualités premières (chaud, froid, humide et sec), car il est capable de les percevoir et de les juger toutes de la même manière. En tant que mesure des qualités primaires, le toucher incarne plus que tout autre sens un parfait état d'équilibre entre les quatre éléments et constitue le sens fondamental de la faculté sensible. Chaque sens participe, au moins en partie, aux propriétés du toucher et possède donc les caractéristiques propres à l'élément terre. Pour clarifier ce point, Pomponazzi prend l'exemple du sens de la vue : l'œil est capable de voir dans la mesure où il est doté de la transparence, propre à l'eau ; en revanche, dans la mesure où il participe aux propriétés du toucher et donc aux caractéristiques de l'élément terre, l'œil possède une certaine sensibilité tactile. En d'autres termes, l'œil peut voir et toucher en vertu des différentes qualités qui le constituent ; mais ceci vaut également pour les autres sens.

Dans le traité aristotélicien, comme dans l'analyse de Pomponazzi, le sens de l'ouïe ne trouve pas beaucoup de place. Pomponazzi se contente d'expliquer qu'Aristote, comme les anciens, associait l'ouïe à l'élément de l'air et la faisait proche du cerveau (*iuxta cerebrum*), comme la vue et l'odorat. En revanche, le toucher et le goût étaient situés dans la région du cœur (*iuxta cor*), c'est-à-dire dans la partie la plus chaude du corps et à l'opposé du cerveau. Pomponazzi aborde les questions concernant le rôle du cœur et du cerveau dans la théorie de la perception sensible d'Aristote dans son premier *examen*. Il explique que, selon Aristote, le cœur est le premier organe du toucher : en effet, plus que tous les autres sens, le toucher possède les qualités de la terre, qui lui permettent de retenir la chaleur du cœur en l'empêchant de se disperser ; en outre, le toucher est le sens fondamental de la perception sensible, de même que le cœur est l'organe d'où proviennent toutes les facultés (*virtutes*) et tous les esprits (*spiritus*) qui animent le corps.

Le cœur est donc l'organe du toucher et du goût, ainsi que le point le plus élevé de la perception sensible. Mais cette potentialité est également transmise aux autres parties du corps, grâce aux nerfs qui, selon Aristote, trouvent leur origine précisément dans le cœur – contrairement à ce que prétendent les médecins. Les autres organes corporels sont alors considérés comme des instruments (*instrumenta*) mis à la disposition du cœur qui, en plus d'être l'organe du toucher et du goût, est aussi le centre du sens commun (*sensus communis*), c'est-à-dire le lieu où toutes les informations sont unifiées et jugées. Pomponazzi touche ici un point fondamental : si le cœur est le principe de la perception sensible et le siège du sens commun, comment se fait-il qu'Aristote place la vue, l'ouïe et l'odorat dans le cerveau ? Plus généralement, quel est le rôle du cœur et du cerveau dans la perception des sens ?

Pour répondre à ces questions, qui sont au cœur de la diatribe entre les philosophes aristotéliciens et les médecins qui suivent Galien, Pomponazzi propose une distinction entre le principe (*principium*) et l'organe (*organum*) de la sensation. Le cœur est le principe de la vie, du système sanguin et de la sensation, ainsi que l'origine de tous les esprits vitaux (*spiritus vitales*) qui animent le corps. En outre, le cœur agit également comme un organe spécifique aux sens du toucher et du goût – bien que Pomponazzi ait quelques doutes sur le goût. Le cerveau, en revanche, n'est pas le principe de la sensation, mais il sert uniquement d'organe pour les sens de la vue, de l'ouïe et de l'odorat.

Contrairement aux cours précédents, Pomponazzi attribue ici au cerveau un rôle central dans la perception sensible : le cerveau est ce qui voit, entend et sent, c'est-à-dire ce qui réunit la matière sensible reçue par les yeux, les oreilles et les narines, et tout cela pour le compte de cœur. Sans renoncer au cardiocentrisme aristotélicien, Pomponazzi dépasse parfois largement la biologie et la psychologie d'Aristote, en faisant référence à la tradition médicale et en faisant un clin d'œil aux médecins.

Chapitre 4 : *De sensibilibus*

Le quatrième chapitre est consacré à la deuxième partie de l'*Expositio* de Pomponazzi, celle qui concerne les objets sensibles propres à chaque sens (*sensibilia propria*). Pomponazzi annonce ici un changement dans l'analyse aristotélicienne, qui passe d'un niveau psychologique à un niveau purement physique : contrairement au *De anima*, les sensibles sont ici étudiés sur la base de leur constitution matérielle, de leurs causes et de leurs espèces, et non en tant qu'objets de la perception sensible. En réalité, comme on l'a vu au troisième chapitre à propos des organes des sens, même lorsqu'il s'agit des objets sensibles, l'investigation d'Aristote finit souvent par superposer différents plans de recherche (anatomique, physiologique, psychologique et physique). De plus, Pomponazzi souligne que dans le *De sensu*, Aristote se limite à décrire les couleurs, les goûts et les odeurs, en ne mentionnant que sporadiquement les sons et les choses tangibles. Pour justifier ces absences, il recourt tacitement au commentaire de Thomas, sans toutefois s'attarder sur la question.

Le premier sensible traité est celui propre à la vue, c'est-à-dire la couleur. En suivant le texte aristotélicien, Pomponazzi introduit immédiatement deux autres éléments : la lumière (*lumen*) et la transparence (*perspicuum*, *diaphanitas*). Le premier représente le principe formel de la couleur, le second son principe matériel. Pomponazzi explique que, dans la perspective aristotélicienne, tous les corps se distinguent en déterminés et indéterminés : les corps déterminés sont ceux qui sont délimités par leur nature même (*per se*) ; les corps indéterminés, en revanche, sont ceux qui sont limités par quelque chose d'extérieur (*per accidens*). De plus, tous les corps sont dotés de transparence, bien qu'à des degrés différents. Par conséquent, si chaque corps est fini, c'est-à-dire qu'il a des limites *per se* ou *per accidens*, la transparence qui le caractérise

doit également être limitée : la couleur, selon Aristote, coïncide précisément avec la limite de la transparence. En d'autres termes, si tous les corps finis sont dotés d'une transparence limitée, par nature ou non, on peut en déduire qu'ils seront également colorés. Cependant, selon Pomponazzi, il existe des différences entre les corps déterminés et les corps indéterminés : dans les premiers, la couleur coïncide avec l'extrémité de la transparence et s'articule en deux opposés, le blanc et le noir ; dans les seconds, la couleur est la lumière de la transparence en acte, dont l'absence coïncide avec l'obscurité. De plus, les corps déterminés possèdent la couleur par nature et sont colorés tant à l'intérieur qu'à l'extérieur ; en revanche, les corps indéterminés semblent colorés uniquement à l'extérieur et en présence d'une source lumineuse.

Pomponazzi se déclare confus et incertain quant à la position aristotélicienne et procède à l'analyse de deux interprétations possibles. La première, soutenue par Avicenne, Thomas et Aegidius Romano, affirme que la couleur n'est rien d'autre que la lumière fondée dans le transparent du corps (*lux fundata in perspicuo*), qui apparaît obscure en raison de la présence de l'élément terre dans le corps. Tous les corps mixtes sont en effet composés des quatre éléments : le feu est ce qui donne la lumière, c'est-à-dire la couleur ; l'air et l'eau sont transparents ; la terre est opaque, c'est-à-dire dénuée de lumière et non transparente. Compte tenu du mélange des quatre éléments, les corps terrestres ne peuvent pas briller de leur propre lumière comme les corps célestes, mais possèdent une lumière éclip­sée qui correspond à la couleur (*lux sic imperfecta et obumbrata*). Contre cette interprétation, Pomponazzi présente les arguments d'Averroès et des averroïstes. En particulier, selon Jean de Jandun, la couleur n'est pas une lumière éclip­sée, mais une nature distincte produite par le mélange de la lumière, du transparent et de l'opaque : la lumière n'est donc pas la couleur, mais la cause de la couleur. À cette interprétation, Pomponazzi préfère toutefois la première.

Après avoir établi la définition de la couleur dans ses différentes acceptions (*per se* et *per accidens*), Aristote s'intéresse à la génération des couleurs intermédiaires. Comme on l'a vu, dans les corps déterminés, les deux extrêmes opposés de la couleur sont le blanc et le noir : le blanc est caractérisé par la grande présence de la lumière, qui est presque totalement absente dans le noir. Toutefois, Pomponazzi précise que dans les corps mixtes, qui sont colorés, c'est-à-dire dotés de la lumière provenant de l'élément feu, le noir n'est jamais absolument dénué de lumière. En ce qui concerne les couleurs intermédiaires entre

le noir et le blanc, Aristote propose deux hypothèses de génération, avant de procéder à la sienne. Selon les uns, les couleurs intermédiaires proviennent de la juxtaposition (*iuxtappositio*) du blanc et du noir, autrement dit de leur mélange, et sont plus ou moins agréables selon la proportion mathématique entre ces deux extrêmes. Selon les autres, elles proviennent de la superposition (*superaequitatio*) du noir et du blanc, comme c'est le cas lorsque les peintres produisent des nuances différentes en superposant des couleurs.

Aristote critique les deux hypothèses avec des arguments que Pomponazzi trouve problématiques et peu convaincants. Ensuite, il propose sa propre explication : les couleurs intermédiaires sont générées en raison du mélange différent et réel des quatre éléments qui composent le corps. Cette thèse aristotélicienne peut néanmoins être interprétée de deux manières différentes : selon les uns, la couleur intermédiaire générée par le mélange des quatre éléments n'est rien d'autre que le résultat de la coprésence d'une certaine quantité de blanc et de noir ; selon les autres, au contraire, la couleur intermédiaire est une troisième qualité, véritablement distincte du blanc et du noir. Les deux interprétations semblent problématiques, et Pomponazzi se déclare très hésitant quant à ce que pense réellement Aristote. Cependant, il conclut de son expérience directe que les couleurs intermédiaires ne sont pas toutes générées par le mélange du blanc et du noir ; parfois, un troisième élément est nécessaire, dont Aristote ne fait pas mention.

Après avoir traité de la couleur, Aristote s'intéresse à la saveur. Il adopte ainsi un ordre différent de celui du *De anima*, où le chapitre sur l'odorat précède celui sur le goût. Selon Pomponazzi, dans le *De anima*, Aristote suit l'ordre de perfection, en procédant des sens les plus spirituels aux sens les plus matériels, alors que dans le *De sensu*, il procède selon ce qui est le plus manifeste pour l'être humain : les saveurs nous sont en effet plus familières que les odeurs et sont perçues avant elles ; en outre, à la différence des autres animaux, chez l'être humain, le sens du goût est plus développé que celui de l'odorat, parce que le cerveau, froid et humide, est plus grand que le reste du corps et fait obstacle à l'odorat qui au contraire, lorsqu'il est en acte, a la nature du feu. Pomponazzi précise en tout cas que les goûts et les odeurs sont générés par les mêmes causes, à savoir le mélange de l'humide et du sec par la chaleur, bien que le goût dépende plus de l'humidité et l'odeur plus de la sécheresse.

En critiquant le point de vue des anciens philosophes, Aristote affirme que la cause du goût se trouve non seulement dans l'eau, mais aussi dans la terre. Toutefois, l'eau et

la terre ne doivent pas être considérées comme des éléments purs, mais comme les qualités primaires qui leur permettent d'interagir, c'est-à-dire l'humide et le sec. Pomponazzi tente ainsi d'explicitier la définition aristotélicienne du goût : l'humidité est le substrat matériel du goût, tandis que la sécheresse en est la cause agente ; la sécheresse agit sur l'humidité avec une cause secondaire, la chaleur ; la modification produite par l'action de la sécheresse et de la chaleur sur l'humidité est ce qui active le sens du goût. La mention du sens du goût dans la définition de la saveur permet de préciser que la saveur est une qualité de troisième espèce, c'est-à-dire une qualité affective. Toutefois, souligne Pomponazzi, l'activation du sens du goût n'est pas nécessaire à la définition du goût, comme l'affirme Niccolò Leonico Tomeo : en effet, si le goût n'était pas déjà en acte lui-même, il ne serait pas capable d'activer le sens du goût. En d'autres termes, la perception sensible est postérieure, et se produit lorsque la saveur est déjà en acte.

Pomponazzi se focalise ensuite sur les différentes espèces de saveurs, en soulignant toutes les contradictions dans le texte aristotélicien ainsi que les désaccords avec les opinions des médecins. Il explique que, selon Aristote, les deux saveurs extrêmes sont le doux et l'amer, dont le mélange permet de dériver toutes les saveurs intermédiaires. En outre, Aristote établit une correspondance directe entre les espèces des saveurs et celles des couleurs, en en identifiant sept respectivement ; cependant, en procédant à la classification des saveurs, il identifie huit espèces : gras (*pinguis*), doux (*dulcis*), salé (*salsum*), amer (*amarum*), aigre (*austerus*), âcre (*ponticus*), astringent (*stipticus*) et acide (*acutus*). Pomponazzi rejette la tentative d'Alexandre d'Aphrodise et de Thomas de justifier cette incohérence et affirme que, dans la perspective aristotélicienne, les saveurs sont effectivement huit, bien qu'il y ait six espèces de saveurs simples (doux, amer, aigre, âcre, astringent et acide) et une septième espèce de saveurs composées (gras et salé), dérivées des saveurs simples.

Pomponazzi signale que la question des saveurs est largement débattue, en particulier parmi les médecins qui, à la suite de Galien, estiment que les saveurs extrêmes ne sont pas le doux et l'amer, mais l'âcre et l'acide. Pomponazzi explique que certains ont jugé l'opposition entre Aristote et Galien comme exclusivement terminologique ; selon Averroès, cependant, les deux thèses reposent sur des présupposés radicalement différents : Galien estime que les saveurs dépendent de qualités actives (chaud et froid), tandis qu'Aristote les dérive de qualités passives (humide et sec). En analysant les

différents arguments contre et en faveur de chacune des deux perspectives, Pomponazzi se trouve obligé de questionner sérieusement Aristote, en mettant également en évidence les problèmes inhérents à la position de Galien. Il exprime clairement ses doutes et ses incertitudes quant à la nature des différentes espèces de goûts et à leur relation avec l'alimentation, ciblant les arguments de tous les médecins et philosophes qui, pour sauver Aristote, s'efforcent de trouver des solutions conciliantes.

L'analyse du sensible propre du goût est étroitement liée à celle de l'odeur, dont Aristote traite dans le cinquième chapitre du *De sensu*. Pomponazzi explore d'abord les différentes interprétations possibles de la définition aristotélicienne de l'odeur, qu'il trouve particulièrement obscure et problématique. Il explique que, selon Aristote, l'odeur est une modification apportée par l'humidité savoureuse à une nature commune à l'air et à l'eau – comme la transparence – qui agit en tant que substrat ; cette nature commune et innommée n'est autre que la capacité, propre aux corps aériens et aqueux, de laver la sécheresse savoureuse. En ces termes, la définition aristotélicienne semble admettre que l'odeur est une modification produite par l'humide savoureux, mais aussi que la nature innommée commune à l'eau et à l'air reçoit la saveur en lavant l'humide savoureux. En d'autres termes, les odeurs seraient générées autant par la saveur humide que par la saveur sèche. Cependant, Pomponazzi note que cela contredit ce qu'il a dit dans le *De anima*, à savoir que la saveur est une modification de l'humidité, tandis que l'odeur est une modification de la sécheresse. En outre, de cette manière, on ne voit pas clairement ce qui distingue les odeurs des saveurs.

Procédant à l'exposé du texte aristotélicien, Pomponazzi explique qu'Aristote, après avoir rejeté les opinions des anciens, réaffirme la correspondance entre les saveurs et les odeurs, en précisant que, comme la sécheresse de la terre mélangée à l'humidité produit la saveur, la sécheresse savoureuse lavée par l'humidité de l'air et de l'eau engendre l'odeur. Plus précisément, Aristote considère la saveur comme la matière de l'odeur et la chaleur comme l'agent primaire : lorsqu'une chaleur intense agit sur des corps savoureux mélangés, la saveur sèche est filtrée et purifiée par l'humidité de l'air et de l'eau, de sorte que les parties les plus épaisses s'amincissent et se transforment en odeur. L'odeur provient donc d'un corps savoureux et, par rapport au saveur, nécessite une plus grande intensité de chaleur ; en outre, le substrat de l'odeur coïncide avec les parties humides et minces de l'air et de l'eau, tandis que celui de la saveur correspond

aux parties humides et denses de l'eau. Enfin, Pomponazzi souligne que l'odeur peut être décrite comme une sorte d'exhalaison de fumée (*fumalis evaporatio*) *secundum similitudinem*, mais pas *realiter*, comme le souhaitaient les anciens philosophes de la nature.

En ce qui concerne les espèces des odeurs, Aristote en identifie deux. D'une part, il y a les odeurs qui sont étroitement liées aux saveurs et qui sont perçues par tous les animaux en fonction de la nourriture. D'autre part, il y a les odeurs qui ne sont perçues que par les êtres humains et qui sont jugées agréables ou désagréables indépendamment de la nourriture : grâce à leur chaleur et à leur sécheresse, ces odeurs compensent la froideur et l'excès d'humidité du cerveau humain. Après avoir fait cette distinction, Aristote critique la thèse de certains pythagoriciens, selon laquelle il existe des animaux capables de se nourrir uniquement d'odeurs. Pomponazzi montre un certain intérêt pour cette question, qu'il développe dans son *examen*. Il explique que, selon de nombreux médecins, la *nutritio ex odoribus* est loin d'être impossible et que les odeurs peuvent non seulement nourrir le corps, mais aussi le guérir. Aristote lui-même semble soutenir cette hypothèse dans l'*Historia animalium*, en contradiction avec ce qu'il affirme dans le *De sensu*. En quel sens peut-on alors admettre la *nutritio ex odoribus* ?

Pomponazzi explique que l'on peut comprendre l'odeur à la fois comme une nourriture proprement dite et comme une sorte de support à la nutrition. Dans ce deuxième sens, l'odeur est certainement capable de nourrir le corps : en effet, lorsqu'une odeur agréable est perçue, les *spiritus* émis par le cœur se renforcent et favorisent la digestion. Les odeurs peuvent agir sur le corps réellement, en atténuant la froideur du cerveau grâce aux particules chaudes et sèches qui sont inhalées, et spirituellement, en agissant de la même manière que l'imagination. D'autre part, si on comprend l'odeur comme une substance proprement nutritive, il faut expliquer comment elle peut nourrir les trois types de matière qui composent le corps, à savoir les esprits, la chair et les membres spermatiques (os et cartilages). Pour ce qui concerne les *spiritus*, Pomponazzi explique que l'odeur, lorsqu'elle est inhalée et mélangée au sang, peut nourrir et générer les *spiritus animales*, c'est-à-dire ceux qui sont destinés à la perception sensible, car la faculté nutritive et générative propre aux organes principaux (respectivement le foie et le cœur) est transmise à d'autres parties du corps. Les *spiritus* peuvent donc également être nourris par les narines et d'autres parties du corps. Il est en revanche plus difficile de soutenir que

la chair et les membres spermatiques peuvent être nourris par les odeurs, puisqu'ils apparaissent très durs et charnus, même si beaucoup de témoignages semblent confirmer cette possibilité. En tout cas, de nombreux doutes subsistent sur la question de la *nutritio ex odoribus* et Pomponazzi se voit contraint d'admettre son ignorance.

Une autre question traditionnelle soulevée par Pomponazzi est celle de l'infériorité prétendue de la capacité olfactive de l'être humain par rapport à celle de nombreux animaux. Le problème est d'abord interne aux textes aristotéliens : dans le *De generatione animalium*, Aristote semble soutenir que l'être humain est supérieur à tous les animaux dans toutes les perceptions sensorielles ; dans le *De sensu*, en revanche, comme ailleurs, il affirme que l'être humain est doté d'une capacité olfactive inférieure à celle de beaucoup d'autres animaux. Pomponazzi évoque quelques-unes des solutions possibles formulées par les commentateurs pour résoudre ce problème, avant de présenter sa propre solution, en suivant le *Grand Commentaire* d'Averroès sur le *De anima* : certains animaux ont un meilleur odorat que l'homme parce qu'ils sont capables de percevoir toute la gamme des odeurs, à savoir les odeurs extrêmes et intermédiaires, et qu'ils le font aussi bien de près que de loin avec la même intensité ; au contraire, l'être humain ne perçoit pas les odeurs faibles, mais seulement les odeurs intenses, c'est-à-dire celles qui sont associées au plaisir ou au désagrément, et seulement de près, car son organe olfactif est limité à la fois par la froideur excessive de son cerveau et par sa propre structure anatomique. En ce sens, l'odorat de l'homme est certainement inférieur à celui des autres animaux. Cependant, si l'animal est avantagé du point de vue quantitatif, car il perçoit beaucoup plus d'odeurs, tant de près que de loin, l'être humain est avantagé du point de vue qualitatif : en effet, grâce à sa meilleure complexion corporelle, l'être humaine est capable de percevoir les odeurs de manière beaucoup plus claire et distincte que l'animal.

Conclusion

Les *sensus* et les *sensibilia* sont les protagonistes de cette étude conduite sur l'*Expositio libelli De sensu et sensato*. Tout en prenant en compte l'ensemble du cours de Pomponazzi, mon analyse s'est limitée principalement aux quarante premières leçons, qui couvrent intégralement les cinq premiers chapitres du *De sensu et sensato*. Les treize

derniers cours, consacrés aux sixième et septième chapitre du traité aristotélicien, ont été intégralement transcrits dans l'appendice 1, avec l'intention d'examiner rapidement le langage, le mode d'argumentation et les sources utilisés par Pomponazzi. Ce choix a été dicté par la nécessité de produire un travail qui puisse combiner l'investigation historique et philosophique avec une critique textuelle précise, tout en respectant les limites d'espace et de temps imposées par une thèse de doctorat. La solution a été suggérée par la structure même de l'*Expositio*, que l'on peut idéalement diviser en quatre sections : théorie générale de la perception sensible ; analyse médico-philosophique des *sensus* ; étude des *sensibilia* propres à chaque sens ; questions spécifiques relatives à la sensibilité en général et aux sensibles. Les trois premières parties font l'objet de l'étude menée dans le deuxième, le troisième et le quatrième chapitre, tandis que la dernière partie est donnée en appendice, dans l'espoir de fournir le plus tôt possible une édition complète du cours de Pomponazzi.